KABAŁA ŻYWA

KSIĘGA TĘSKNOTY

Mistyka Nachmana z Bracławia, tajemnica ukrytego Boga i duchowa sztuka odnajdywania drogi

MARTIN NOVAK

MISTYKA BRACŁAWSKA · DOŚWIADCZENIE

© 2026 Martin Novak. Wszystkie prawa zastrzeżone.

Redakcja: Ora et Ama
Korekta: Ora et Ama
Skład i układ: Ora et Ama
Projekt okładki: Ora et Ama
Wydanie I
Wydawca: Ora et Ama

Książka jest chroniona prawem autorskim. Wszelkie udostępnianie osobom trzecim, rozpowszechnianie i publikowanie, kopiowanie i przetwarzanie jest nielegalne i podlega odpowiednim sankcjom.

Książka może zawierać treści dotyczące zdrowia, pracy z umysłem, podejmowania decyzji finansowych oraz praktyk rozwoju osobistego i duchowego. Pomimo najwyższej staranności w przygotowaniu materiału, zawarte w niej informacje nie mogą być traktowane jako porady medyczne, psychologiczne, finansowe, prawne ani jakiekolwiek inne profesjonalne zalecenia.

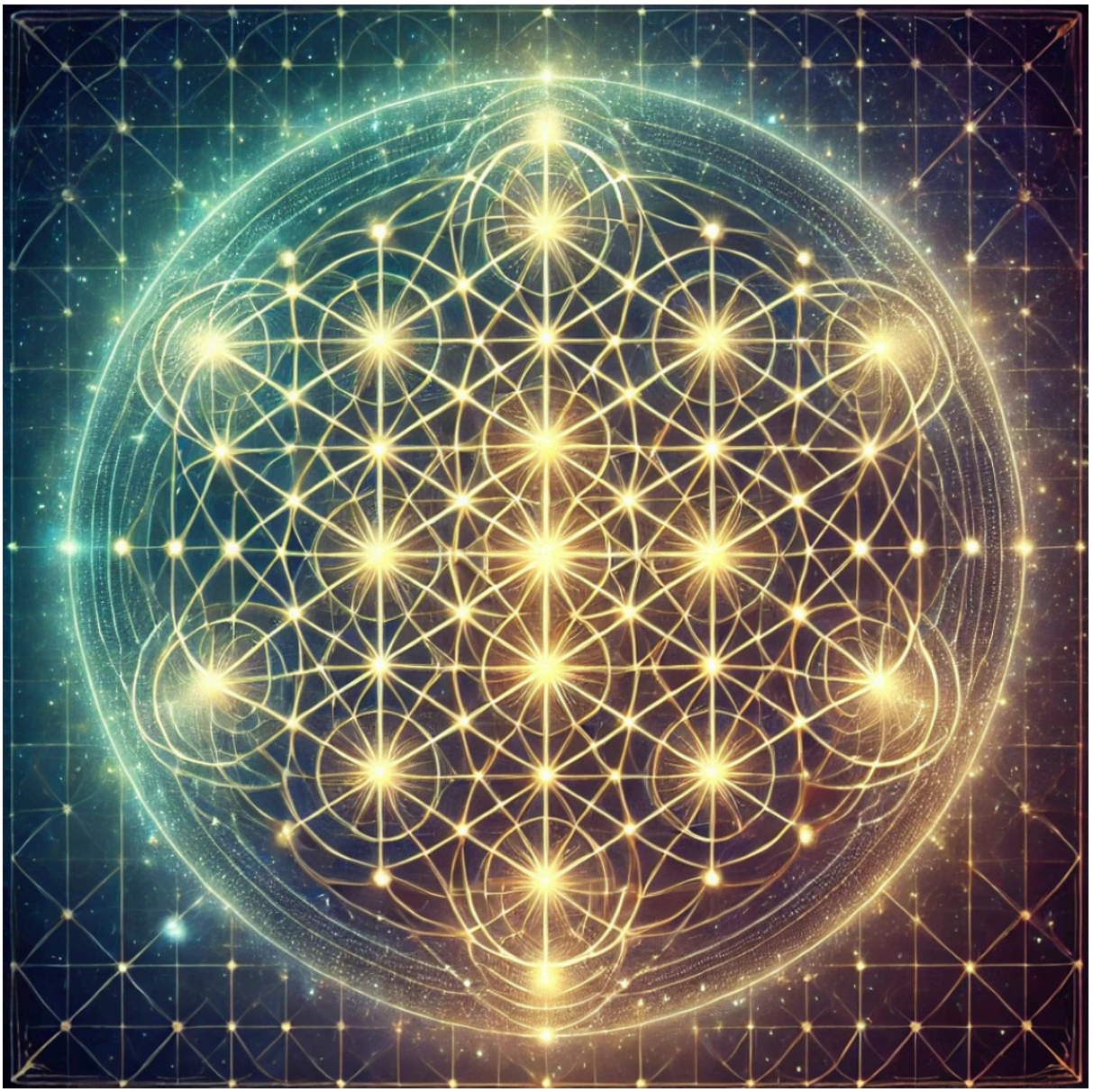
W żadnym wypadku nie należy traktować zawartych w książce ćwiczeń, metod, sugestii lub interpretacji jako zamiennika konsultacji z lekarzem, terapeutą, psychologiem, doradcą prawnym, finansowym czy inną uprawnioną osobą posiadającą formalne kwalifikacje. Wszelkie decyzje dotyczące zdrowia, leczenia, terapii, finansów, życia zawodowego i osobistego muszą być podejmowane wyłącznie po bezpośredniej konsultacji z odpowiednim specjalistą lub specjalistką.

Podjęcie jakiejkolwiek praktyki opisanej w tej książce odbywa się wyłącznie na własną odpowiedzialność Czytelniczki lub Czytelnika. Autor oraz Wydawca w żadnym zakresie nie ponoszą odpowiedzialności za skutki zdrowotne, emocjonalne, psychiczne, prawne, finansowe ani jakiekolwiek inne mogące wyniknąć z zastosowania opisanych tu treści.

Jeśli masz jakiekolwiek wątpliwości co do swojej kondycji psychicznej, zdrowotnej lub sytuacji życiowej – nie rozpoczynaj praktyk opisanych w książce bez wcześniejszej, indywidualnej konsultacji ze specjalistą.







Spis treści

Nota autorska

Prolog. Godzina bez odpowiedzi

Księga I. Narodziny tęsknoty

1. Ziemia, na której rodzi się pytanie
2. Nachman — dziedzic i poszukiwacz
3. Natan — człowiek, który ocalił słowo
4. Pragnienie większe niż spełnienie
5. Serce i jego bramy
6. Życie na granicy bliskości i oddalenia

Księga II. Tajemnica ukrytego boga

7. Ein Sof i granica imienia
8. Cimcum i paradoks pustej przestrzeni
9. Dwa rodzaje pytań
10. Ukrycie wewnątrz ukrycia
11. Aje — gdzie jest miejsce Jego chwały?
12. Milczenie, wiara i granice poznania

Księga III. Samotność, która staje się rozmową

13. Hitbodedut — wejście w odosobnienie
14. Własny język przed Bogiem
15. Godzina, która należy do spotkania
16. Modlitwa, gdy słowa nie przychodzą
17. Las, noc i modlitwa traw
18. Powrót z odosobnienia do ludzi

Księga IV. Sztuka odzyskiwania życia

19. Złamane serce i smutek
20. Simcha — praca radości
21. Azamra — odnajdywanie dobrych punktów
22. Melodia z rozproszonych nut
23. Wąski most i sztuka odwagi

24. Nowy początek po każdym upadku

Księga V. Księga ukrytych opowieści

25. Zaginiona królewna
26. Król i cesarz
27. Chromy i granice sprawczości
28. Chacham i tam — mędrzec i prostaczek
29. Serce Świata i źródło
30. Siedmiu żebraków — tajemnica niedokończonej opowieści

Księga VI. Architektura życia duchowego

31. Emuna — wiara jako relacja
32. Dewekut — przylgnięcie i wierność
33. Cadyk — więź, nauczanie, odpowiedzialność
34. Nigun — pieśń przekraczająca mowę
35. Tora, micwot i świętość czasu
36. Teszuwa — powrót, który odnawia drogę

Księga VII. Próby tęskniącej duszy

37. Zwątpienie i uczciwość poszukiwania
38. Utrata, żałoba i modlitwa bez odpowiedzi
39. Pomiędzy lękiem a zaufaniem
40. Samotność i więź
41. Cierpliwość wobec niedokończonego życia
42. Nadzieja i odpowiedzialność w ciemności

Księga VIII. Człowiek, który powraca

43. Mistyka zwykłego dnia
44. Miłość bez zawłaszczania
45. Gościnność wobec tajemnicy
46. Wierność drodze bez gwarancji
47. Tęsknota jako etyka obecności
48. Otwarta brama

Epilog. Tam, gdzie zaczyna się kolejna droga

Aneks I. Wielki słownik mistyki bracławskiej

Aneks II. Atlas trzynastu mistycznych opowieści Nachmana

Aneks III. Antologia tekstów źródłowych

Aneks IV. Czterdzieści dni drogi tęsknoty

Aneks V. Bibliografia i indeks źródeł

Nota autorska

Księga ta powstała z potrzeby spotkania z jednym z najbardziej przejmujących głosów mistyki żydowskiej. Nachman z Bracławia pozostawił nam naukę, w której człowiek usiłuje mówić do Boga także wtedy, gdy doświadczenie Jego bliskości staje się dla niego niedostępne. W tym usiłowaniu jest coś niezwykle delikatnego, a zarazem wymagającego. Mowa ludzka, tak zręczna w opisywaniu rzeczy, nabywaniu wiedzy i rozstrzyganiu sporów, musi nauczyć się zupełnie innego zadania: zwracania się ku Temu, którego nie potrafi objąć. Z tego spotkania słowa z tajemnicą wyrasta droga, którą będziemy podążać.

Nie jest to przekład dzieł Nachmana ani próba zastąpienia bracławskiej tradycji nowym systemem religijnym. Korzystamy przede wszystkim z nauk zgromadzonych w *Likutei Moharan*, rozmów zapisanych w *Sichot ha-Ran* oraz niezwykłych opowieści *Sippurei Maasijot*. Z tych historycznych źródeł wyrasta nasza własna interpretacja, należąca do cyklu Kabała Żywa. Będziemy przechodzić od teologii i symboliki do pytań egzystencjalnych, od dawnego tekstu do współczesnego życia, od opowieści do kontemplacji. Zachowamy przy tym świadomość, że modlitwa Nachmana należy do konkretnego świata żydowskiej wiary, Tory, przykazań i wspólnoty. Gdy wyprowadzamy z niej własne obrazy i propozycje refleksji, czynimy to we własnym imieniu. Obrazy literackie nie stanowią rekonstrukcji jego przeżyć, a odsyłacze do historycznych nauk mają umożliwić samodzielne spotkanie z ich treścią.

Księgę tę można czytać powoli, niekiedy przez wiele miesięcy. Nie trzeba przekształcać każdej przeczytanej strony w ćwiczenie. Bywają słowa, które wymagają przede wszystkim czasu, aby nabrać znaczenia; bywają też takie, którym warto odpowiedzieć przez zmianę własnego postępowania. Praktyka kontemplacyjna pozostaje tutaj zaproszeniem, a nie obietnicą szczególnych doznań czy zastępstwem pomocy, której potrzebujemy w chorobie, cierpieniu lub sytuacji zagrożenia.

Najważniejszym pytaniem tej księgi będzie pytanie o jakość naszego zwracania się ku życiu, ku drugiemu człowiekowi i ku tajemnicy, którą tradycja nazywa Bogiem.

Prolog. Godzina bez odpowiedzi

Jest taka pora wieczoru, kiedy światło w oknach sąsiednich domów staje się bardziej widoczne niż niebo. Człowiek wracający do siebie ogląda przez chwilę życie, które toczy się gdzie indziej: ruch dłoni nad stołem, cień postaci przechodzącej z jednego pokoju do drugiego, lampę pozostawioną na parapecie. Zwyczajność tych obrazów może być źródłem spokoju, lecz czasami wydobywa na powierzchnię coś, co przez cały dzień pozostawało uśpione. Nagle odpowiedzi, którymi posługiwaliśmy się przez cały dzień, okazują się zbyt ciasne. Praca została wykonana, zobowiązania mają swoją wagę, lecz pośród nich zabrakło miejsca dla pytania, które dopiero teraz daje o sobie znać. Pytanie to może dojrzewać latami, zanim odnajdzie swoje pierwsze słowa.

Wiele ludzkich pragnień rozumiemy dzięki temu, że umiemy sobie wyobrazić ich spełnienie. Wiemy, czym byłby powrót do ukochanego domu, czym spotkanie z bliską osobą, czym odpoczynek po wyczerpującej pracy. Tęsknota mistyczna przychodzi z innego obszaru doświadczenia. Jej przedmiot nie mieści się w granicach przedstawienia, toteż człowiek może przez długi czas mylić ją z innymi pragnieniami. Poszukuje kolejnych miejsc, wiedzy, osób, doznań. Niektóre z tych poszukiwań przynoszą prawdziwe dobro i zasługują na wdzięczność. Inne okazują się próbą wypełnienia przestrzeni, której sensu jeszcze nie rozumiemy. Z czasem rodzi się możliwość, że owa przestrzeń jest czymś więcej niż brakiem. Może stać się miejscem zwrócenia ku tajemnicy, chociaż samo pragnienie nie rozstrzyga jeszcze o obecności Boga.

W mistyce Nachmana tęsknota posiada własną godność. W zachowanych rozmowach (*Sichot ha-Ran* 51) wola zwrócona ku Bogu i pragnienie zbliżenia zajmują centralne miejsce, a religijne czynności zachowują swą wartość właśnie w związku z tym ukierunkowaniem. Nie wystarcza więc estetyka tęsknoty. Można zachwycać się wzruszającymi opowieściami o nieskończoności i pozostawać obojętnym na człowieka, z którym dzieli się dom. Można doświadczać intensywnych uniesień, a zarazem traktować własne religijne pragnienia jako uzasadnienie niecierpliwości wobec ludzi.

Prawdziwy ciężar pytania ujawnia się w tym, jaki sposób życia wyrasta z naszych poszukiwań. Głębia tęsknoty wymaga dopełnienia przez miarę, troskę i cierpliwość; inaczej jej żar zaczyna karmić wyłącznie obraz nas samych.

Wyobraźmy sobie godzinę, której człowiek postanawia nie wypełnić niczym poza obecnością i mową. Nie musi szukać odległej góry ani opuszczonej świątyni. Wystarcza mu pokój, w którym może być bezpiecznie sam, okno, krzesło, świadomość mijającego czasu. Próbując się modlić, odkrywa, jak często jego słowa przygotowane są na uzyskanie określonego skutku. Umie prosić o poprawę własnego położenia, umie wyjaśniać swoje zamiary, umie formułować życzenia. Stopniowo poznaje również możliwość mówienia o czymś, czego nie umie rozwiązać. Wypowiada swój niepokój i nie próbuje natychmiast nadać mu właściwego religijnego znaczenia. Pozwala, aby wdzięczność dotyczyła tego, co rzeczywiście otrzymał, a skarga tego, co rzeczywiście boli. Być może po godzinie będzie wciąż równie daleko od odpowiedzi. Nie należy na tej podstawie osądzać ani wartości jego modlitwy, ani jego życia.

W naukach Nachmana spotkamy człowieka szukającego Boga w świecie, w którym doświadczenie bliskości nie jest trwałą własnością. Zagubiona królewna, pusta przestrzeń stworzenia, modlitwa wypowiadana własnym językiem i melodia wydobyta z rozproszonych punktów dobra ukażą różne strony tego poszukiwania. Co pozostaje z wiary, kiedy zawodzą jej dawne formy odczuwania? Pytanie to będzie nam towarzyszyło aż do chwili, gdy powrócimy do zwykłego wieczoru, od którego zaczęła się nasza wędrówka. Być może już troska o kolejny dzień jest pierwszą odpowiedzią, jakiej możemy udzielić własnej tęsknocie.

KSIĘGA I

NARODZINY TĘSKNOTY

1. Ziemia, na której rodzi się pytanie

Żeby wejść w świat Nachmana, trzeba odłożyć na bok obraz mistyka jako człowieka istniejącego poza historią. Jego życie rozpoczęło się w 1772 roku, w świecie żydowskich wspólnot Europy Wschodniej, w epoce, gdy zmieniały się granice państw, a religijne i społeczne formy życia przechodziły głębokie przeobrażenia. Chasydyzm rozwijał się wówczas jako ruch w obrębie judaizmu, któremu szczególną siłę nadawały nowe wspólnoty skupione wokół nauczycieli, modlitwa, interpretacja Tory i odnowione rozumienie bliskości Boga. Geograficzne nazwy, jakie napotkamy na tej drodze — Międzybóż, Bracław, Niemirów, Humań — należą do rzeczywistego świata ludzi. Miejscowości te znajdują się obecnie na terenie Ukrainy. Pamięć o dawnej Rzeczypospolitej jest częścią ich historii, podobnie jak przemiany wywołane rozbiorami, doświadczenia wielu zamieszkujących tam społeczności i ich odmienne opowieści o tej samej ziemi.

Niezwykła siła wyobraźni mistycznej wyrastała w tym świecie obok najbardziej konkretnych spraw: utrzymania rodziny, choroby, handlu, podróży, nauki, sporów wspólnotowych. Świętość nie mogła pozostawać wyłącznie przedmiotem rozważań o najwyższych światach. Pytano także o sposób jedzenia, wypowiadania błogosławieństwa, wypełniania obowiązków, odmawiania modlitw i odnoszenia się do innych ludzi. Chasydzka wizja bliskości Boga miała konsekwencje dla tego, co człowiek uznawał za istotne w zwyczajnym dniu. Jednocześnie poszczególni mistrzowie rozwijali różne nauki i sposoby organizowania życia religijnego. Używanie jednego słowa — chasydyzm — nie powinno przesłaniać nam tej wielości. Tradycja nie rozrastała się jak doskonale symetryczne drzewo narysowane przez jednego projektanta, lecz poprzez żywe związki między nauczycielami, uczniami i wspólnotami, przez różnice zdań oraz odmienne odpowiedzi na pytania o Boga.

Czy możliwość Boskiej obecności we wszystkim oznacza, że człowiek zawsze będzie zdolny tę obecność odczuwać? Właśnie pomiędzy tymi dwoma poziomami — twierdzeniem religijnym o zależności stworzenia od Boga i kruchym ludzkim doświadczeniem Jego bliskości — rozciąga się znaczna część przestrzeni, w której rozbrzmiewa nauka Nachmana.

Można wyznawać pewną prawdę metafizyczną, a zarazem przechodzić przez okres, w którym świat zdaje się niemy. Można wiedzieć, jak należy się modlić, a jednocześnie odkrywać, że dawne słowa przestały otwierać serce. Rozróżnienie to pozwala nam dostrzec wagę tęsknoty: człowiek usiłuje nawiązać relację, której rzeczywistości nie potrafi zamknąć w obrębie swoich stanów psychicznych.

Współczesny czytelnik łatwo mógłby przekształcić dawne obrazy w dekorację własnych poszukiwań. Las stałby się romantyczną scenerią, cadyk postacią tajemniczego przewodnika, a hebrajskie słowa ozdobą osobistego języka. Tymczasem każde z tych wyobrażeń posiada historię. W żydowskim świecie Nachmana samotna modlitwa pozostawała w związku z regularną modlitwą, świętym tekstem i powinnościami religijnymi. Przywiązanie do nauczyciela rozwijało się wewnątrz żywej wspólnoty. Nawet najbardziej niezwykłe opowieści przemawiały do słuchaczy znających pewien zasób biblijnych obrazów, symboli i pytań. Gdy próbujemy usłyszeć ich głos poza tamtym kontekstem, potrzebujemy sztuki przekraczania odległości z zachowaniem szacunku dla odmienności. Właśnie tego rodzaju lektura stwarza możliwość rzeczywistego spotkania.

W naszej interpretacji ziemia narodzin tęsknoty jest zarazem miejscem bardzo konkretnym i metaforą. Każdy z nas przychodzi na świat w jakimś języku, w pewnym układzie więzi, pamięci i wyobrażeń o tym, co możliwe. Pytanie o tajemnicę nie wyrasta z bezcielesnej świadomości. Rodzi się pośród dźwięków pierwszego domu, przeżyć, spotkań, wydarzeń, których znaczenie ulega z czasem przemianie. Nasza duchowość potrzebuje więc również pamięci o ziemi, po której chodzimy. Warto przywołać jedno miejsce, w którym po raz pierwszy poczuliśmy, że życie posiada głębię niewyczerpującą się w jego użyteczności. Być może była to droga do szkoły, ogród, wnętrze świątyni, szpitalna sala albo zwyczajny pokój. Możemy powrócić do tego obrazu bez przypisywania mu nadprzyrodzonego pochodzenia. Wystarczy przyjrzeć się temu, jakie pytanie pozostało po tamtym doświadczeniu i jak od tamtego czasu nauczyliśmy się z nim żyć.

2. Nachman — dziedzic i poszukiwacz

Nachman był prawnukiem Baal Szem Towa, postaci o fundamentalnym znaczeniu dla narodzin chasydyzmu. Sam fakt przynależności do takiej rodziny umieszczał go w przestrzeni religijnego dziedzictwa, w której pamięć o nauczycielu miała wymiar duchowy i wspólnotowy. Zarazem dziedzictwo nie wyznaczało w sposób mechaniczny wszystkich jego późniejszych odpowiedzi. Pod koniec XVIII wieku Nachman odbył podróż do Ziemi Izraela, przypadającą na lata 1798–1799. W 1802 roku zamieszkał w Bracławiu, gdzie wokół niego ukształtował się charakterystyczny krąg uczniów. Ostatni okres jego krótkiego życia związany był z Humaniem; zmarł tam w 1810 roku, w wieku trzydziestu ośmiu lat. Te kilka faktów biograficznych wyznacza ramę, ale nie odsłania jeszcze niezwykłości jego języka. Aby ją rozpoznać, potrzebujemy wejść w przestrzeń pytań, jakimi wypełnione są zachowane nauki.

Jednym z najciekawszych rysów duchowego dziedzictwa jest możliwość odkrywania jego żywotności dopiero poprzez własny wysiłek. Dziecko może znać słowa modlitwy, zanim zacznie pojmować, czym jest samotność. Może słyszeć opowieści o wyjściu z niewoli, zanim doświadczy swoich ograniczeń. Może przyjmować obraz Boga od osób, które kocha i którym ufa, a później odkrywać, że wobec niektórych wydarzeń potrzebuje zadawać pytania innym językiem. Dziedziczenie wiary obejmuje zatem rzeczywistość dużo szerszą niż przekazywanie gotowych formuł. Niekiedy oznacza cierpliwe przyswajanie tego, co przekazano; niekiedy konieczność odnalezienia sposobu życia, dzięki któremu przekazane słowo stanie się rzeczywiście własne. Z tej perspektywy odczytujemy Nachmana jako dziedzica i poszukiwacza, pamiętając, że jest to nasza kategoria interpretacyjna, a nie diagnoza jego wewnętrznej biografii.

W jego naukach zwrócenie się do Boga może przyjmować bardzo bezpośrednią formę. W *Likutei Moharan* II:25 spotykamy zachętę do osobistej modlitwy w odosobnieniu. Istotne jest samo zwrócenie się, możliwe również w języku codziennego życia. W kolejnych księgach przyjrzymy się historycznej treści tej nauki i warunkom praktyki.

Na razie zauważmy jej doniosłą konsekwencję: ludzka niedoskonałość językowa nie przekreśla możliwości podjęcia modlitwy. Człowiek może posłużyć się słowem, które rzeczywiście należy do jego życia, zamiast szukać jakiegoś doskonałego zdania, godnego Boskiego słuchacza. W religijnym kontekście Nachmana nie oznacza to zastąpienia Tory i tradycyjnych modlitw spontaniczną mową. Jest dodatkową możliwością zwracania się ku Bogu z wnętrza konkretnego doświadczenia.

Słowo, które człowiek odnajduje w sobie podczas osobistej modlitwy, może być ubogie, niepewne i pełne sprzeczności, a jednak właśnie za jego pośrednictwem przestaje przemawiać wyłącznie głosem wyobrażonej doskonałości. Zdarza się przecież, że człowiek stara się spełnić oczekiwania nawet w najbardziej intymnej modlitwie. Przypisuje sobie uczucia, których w rzeczywistości nie doświadcza, i przemilcza te, których obecności się wstydzi. Ważniejsze od nieustannego wyznawania wszystkiego jest rozpoznanie, które ze słów naprawdę zwracają nas ku drugiemu, a które służą jedynie podtrzymaniu nieskazitelnego obrazu siebie. To pytanie przyda się również człowiekowi niepodzielającemu religijnego światopoglądu Nachmana, choć jego odpowiedź będzie wówczas miała inny sens.

Odważna interpretacja mistyczna wymaga także ostrożności wobec biografii nauczyciela. Wiedza, że Nachman znał cierpienie, nie pozwala nam objaśniać każdego jego obrazu przez konkretne wydarzenie ani tworzyć literackich portretów jego stanów wewnętrznych i przedstawiać ich jako faktów. Pozostawmy pewien obszar jego osoby poza zasięgiem naszej opowieści. Zamiast wnikać w wyobrażoną prywatność, możemy obserwować, jakie możliwości otwiera jego rzeczywiście zachowana nauka. Tak rozumiana dyskrecja jest także lekcją duchową. Drugi człowiek nie staje się naszą własnością dlatego, że chcemy go głęboko zrozumieć. W stosunku do mistyka szacunek wymaga czasami pozostawienia jego tajemnicy w spokoju.

3. Natan — człowiek, który ocalił słowo

Gdy otwieramy księgę wielkiego nauczyciela, możemy łatwo ulec wrażeniu bezpośredniego obcowania z jego głosem. Między naszym spojrzeniem a chwilą, w której została wypowiedziana nauka, rozciąga się jednak cała historia pracy innych ludzi. W przypadku Nachmana szczególne miejsce zajmuje Natan Sternhartz z Niemirowa (1780–1844), jego uczeń i powiernik przekazu. To dzięki jego działalności pisarskiej i wydawniczej nauki Nachmana mogły stać się trwałym dziedzictwem bracławskiej wspólnoty. Dzisiaj czytamy je w odmiennym świecie, często w językach, których autor nie używał, posługując się narzędziami nieistniejącymi w jego czasach. Żadna z tych zmian nie zwalnia nas z pamiętania o osobie, która uczestniczyła w przejściu od żywej mowy do trwałego tekstu.

Praca ucznia związana z przekazywaniem nauki posiada własną duchową strukturę. Wymaga słuchania, zapamiętywania, cierpliwości, a przede wszystkim zdolności rozróżniania pomiędzy głosem nauczyciela a własnymi skojarzeniami. Wydawanie ksiąg stanowi jednak coś więcej niż mechaniczny zapis. Trzeba podejmować decyzje dotyczące formy, porządku, sposobu zachowania materiału. Ostateczny tekst niesie w sobie ślady tego procesu. Czytając relację ucznia, mamy prawo pytać, jakiego rodzaju świadectwo otrzymujemy, i przyjmować z wdzięcznością to, co przekazuje, bez przyznawania każdemu szczegółowi jednakowej pewności historycznej. Wrażliwość mistyczna może współistnieć z tak rozumianą uważnością wobec źródła.

Po śmierci Nachmana wspólnota bracławska nie ustanowiła następcy, który zająłby jego miejsce jako nowy cadyk dynastii. Natan odegrał zasadniczą rolę w zachowaniu i dalszym przekazywaniu nauki, lecz nie należy z tego powodu przedstawiać go jako nowego Nachmana. Odrębność tych dwóch osób pozwala nam dostrzec znaczenie duchowej służby, której wartość polega na zachowaniu i rozwijaniu dziedzictwa bez zawłaszczenia tożsamości nauczyciela. Z jednej strony mamy osobę, wokół której koncentruje się określona droga religijna; z drugiej — ucznia, który działa w rzeczywistości naznaczonej odejściem mistrza.

Sam fakt trwania tradycji mimo tej utraty stawia pytanie o naturę więzi oraz o sposoby przechowywania pamięci.

Każdy człowiek, który musiał nauczyć się życia po śmierci kogoś bliskiego, zna pewien rodzaj trudności związanej z pamięcią. Dawne słowa pozostają z nami, ale zmieniają się warunki, w których próbujemy je rozumieć. Czasem chcielibyśmy usłyszeć odpowiedź na nowe pytanie właśnie od osoby, do której nie możemy już się zwrócić w zwyczajny sposób. Pamięć podsuwa nam obrazy, powiedzenia, gesty. Nie każde z nich wystarcza, żeby rozstrzygnąć sprawę, przed którą stoimy. Z czasem możemy zrozumieć, że wierność zmarłemu polega także na przejęciu odpowiedzialności za życie, które przed nami pozostaje. Ten ludzki wymiar pamięci przywołujemy tutaj jako własną refleksję, nie jako objaśnienie religijnej więzi bracławskich chasydów z ich cadykiem, która posiada swoje szczególne historyczne i teologiczne znaczenie.

Trzy podstawowe dzieła, z których korzystamy, wymagają nieco odmiennych sposobów lektury. *Likutei Moharan* prowadzi przez nauki, w których wielorakie miejsca Pisma, język rabiniczny i symbolika mistyczna tworzą złożoną sieć znaczeń. *Sichot ha-Ran* daje nam dostęp do zapisanych wypowiedzi i rozmów, często w formie pozwalającej uchwycić bardziej bezpośredni wymiar nauczania. *Sippurei Maasijot* otwiera krainę opowieści, w której obrazy mogą zachować swą siłę także wtedy, gdy nie jesteśmy jeszcze w stanie objaśnić ich poszczególnych elementów. Lektura tych trzech rodzajów tekstu obok siebie przynosi coś niezwykle wartościowego: pozwala zobaczyć, że mistyka posiada różne rejestry mowy, a żaden pojedynczy rodzaj języka nie wyczerpuje jej możliwości. Traktat, rozmowa i opowieść mogą wzajemnie oświetlać swoje granice.

W naszej bibliotece chcemy rozwijać sztukę takiego słuchania. Dawne dzieła mają żyć dzięki czytelnikom, którzy są gotowi zadawać im własne pytania, lecz również pozwalać, aby tekst podważał ich wcześniejsze założenia. Warto zachować jedno zdanie z przeczytanej nauki, zapisać jego miejsce, odnotować własne rozumienie, a po pewnym czasie powrócić do pierwotnego fragmentu. Być może dostrzeżemy, jak daleko odeszliśmy od rzeczywistego sensu. Być może ujawni się w nim warstwa, której wcześniej nie potrafiliśmy zauważyć.

W obu przypadkach zdobywamy coś cenniejszego niż kolejną efektowną sentencję: uczymy się przyjmować słowo jako rzeczywistość wymagającą relacji, czasu i odpowiedzialności. W tym znaczeniu troska o dawny tekst stanowi jeden z przejawów tęsknoty, która umie wyjść poza obręb własnego głosu.

4. Pragnienie większe niż spełnienie

Człowiek, który przez wiele lat nie widział morza, może nosić w sobie jego obraz z niezwykłą dokładnością. Pamięta chłód porannego piasku, głos ptaków, zapach wody pozostającej pomiędzy kamieniami, lecz przede wszystkim pamięta własną zdolność patrzenia w dal. Gdy wreszcie przybywa na wybrzeże, morze jest przed nim, a wraz z nim powraca świadomość czegoś, czego nie mogła zastąpić pamięć. Przez pewien czas wydaje się, że wszystko, co było przedmiotem tęsknoty, zostało odzyskane. Potem człowiek zauważa na horyzoncie odległy statek i raz jeszcze wzbiera w nim pragnienie, tym razem inne, niepodobne do pragnienia, które sprowadziło go nad wodę. Być może dopiero rzeczywiste spotkanie z morzem ukazało mu wielkość przestrzeni, o której wcześniej nie wiedział. Istnieją spotkania, których owocem jest narodzenie się głębszego pragnienia. Spełnienie otwiera wówczas drogę do nowego rodzaju widzenia.

W życiu religijnym Nachmana podstawowe znaczenie mają *racon* — wola, pragnienie — oraz *kisufin*, tęskne dążenie ku Bogu. W pięćdziesiątej pierwszej rozmowie zbioru *Sichot ha-Ran* zderzają się ze sobą przemijalność ludzkich zdobyczy oraz niewspółmierność wszelkiego religijnego wysiłku wobec wielkości Stwórcy. Zasadniczą odpowiedzią Nachmana na tę niewspółmierność jest trwające pragnienie zbliżenia, któremu towarzyszą modlitwa, studiowanie Tory i wypełnianie przykazań. Tęsknota otrzymuje tutaj miejsce centralne, lecz nie istnieje w oderwaniu od religijnego życia. Człowiek pragnie, a pośród tego pragnienia wstaje i podejmuje służbę. Wola może się zmieniać nawet w ciągu jednego dnia; trudno mówić o niej jako o raz zdobytej własności człowieka. (*Sichot ha-Ran* 51).

Wydaje się nam czasem, że skoro odnaleźliśmy właściwe słowo dla najgłębszej potrzeby, to poznaliśmy już jej naturę. Wypowiadamy imię Boga, mówimy o wieczności, jedności albo świętości, a język stwarza wrażenie, że przestrzeń, do której się zwracamy, nabrała określonych granic. Jednak imię Nieskończonego nie zachowuje się jak nazwa przedmiotu, który można wyjąć z szuflady, położyć przed sobą i przyjrzeć się mu ze wszystkich stron.

W religijnej perspektywie księgi imię jest raczej możliwością wezwania. Człowiek może zwrócić się do Boga, choć tajemnica Jego istnienia nie staje się przez to częścią ludzkiego wyposażenia. Z tej różnicy wyrasta nasza interpretacja pragnienia większego niż spełnienie. Spełnienie zazwyczaj posiada formę, którą umiemy rozpoznać. Pragnienie Nieskończonego otwiera natomiast pytanie o relację przekraczającą wszystkie formy, także te najdroższe i najbardziej uświęcone przez osobiste doświadczenie. Możemy dziękować za otrzymane chwile bliskości, pozwalając zarazem, by tajemnica, ku której się zwracamy, pozostała większa od nich.

Warto rozróżnić tę otwartość od nieustającego niezadowolenia. Człowiek niezadowolony ogląda świat przez pryzmat tego, czego jeszcze nie zdobył. Obecne dobro staje się dla niego niewidoczne, ponieważ jego uwaga już przebywa gdzie indziej. W tęsknocie, której uczymy się w tej księdze, istnieje możliwość jednoczesnego przyjmowania dobra i uznawania jego niewyczerpanej głębi. Mogę kochać osobę, która siedzi naprzeciwko mnie, i doświadczać radości z tego, że jest tutaj, a jednocześnie wiedzieć, że nigdy nie poznam do końca całego jej świata. Ta wiedza nadaje spotkaniu szczególną godność. Dzięki niej pragnienie dalszego poznawania wyrasta z wdzięczności, a nie z rozczarowania tym, co otrzymałem. Analogiczny ruch, rozważany na płaszczyźnie mistycznej, pozwala oddzielić tęsknotę za Bogiem od kolekcjonowania doświadczeń religijnych. Pozostajemy w świecie, w którym istnieją rzeczy godne miłości ze względu na nie same. Ich skończoność nie stanowi argumentu przeciwko ich wartości.

Szczególnie trudne okazuje się rozpoznanie różnicy między pragnieniem dobra a upodobaniem do obrazu siebie jako osoby, która go pragnie. Można przez lata wyobrażać sobie własną wielkoduszność i jednocześnie nie mieć czasu dla konkretnego człowieka potrzebującego pomocy. W czternastej rozmowie *Sichot ha-Ran* pada rozróżnienie istotne dla całego naszego dzieła: wartość pragnienia pozostaje wielka również wtedy, kiedy rzeczywista przeszkoda uniemożliwia wykonanie religijnego czynu, ale człowiek powinien dążyć do urzeczywistnienia swojej woli.

Mamy tu do czynienia z religijną refleksją nad przykazaniem i sytuacją przymusowej niemożności, a nie z ogólną pochwałą dobrych zamiarów. (*Sichot ha-Ran* 14; por. *Likutei Moharan* I:66). W świetle naszej interpretacji tęsknota, która ma stać się żywą siłą, musi stopniowo znajdować sobie ciało. Jej ciałem mogą być słowa wypowiedziane z uczciwością, czyny, czas ofiarowany komuś bez nadziei na wynagrodzenie, a czasami rezygnacja z działania, którego skutki wyrządziłyby krzywdę.

Wyobraźmy sobie osobę, która po długim dniu wreszcie otwiera księgę, lecz zasypia nad pierwszą stroną. Od miesięcy pragnie spokojnej lektury; kolejne obowiązki zajmują prawie cały jej czas. Odruchowo ocenia siebie na podstawie liczby przeczytanych stron, chociaż w rzeczywistości potrzebuje również snu. Byłoby wielkim zubożeniem duchowego spojrzenia uznać tę sytuację wyłącznie za porażkę. Pragnienie może pozostać żywe mimo ograniczeń, a odpoczynek pozwala przygotować warunki przyszłego działania. Innym razem ktoś o podobnym pragnieniu posiada wolny wieczór, lecz wciąż odwleka otwarcie księgi. Te dwie sytuacje z zewnątrz mogą wyglądać identycznie, jednak domagają się różnych odpowiedzi. Rozpoznawanie własnych możliwości należy do sztuki dojrzewania w tęsknocie. Z jednej strony istnieje łagodność wobec rzeczywistej niemożności, z drugiej gotowość do uczynienia tego, co jest w naszym zasięgu.

Gdy pragnienie zwraca się ku nieskończonej tajemnicy, przestajemy mierzyć jego wartość liczbą osiągniętych celów. Nie oznacza to, że przestajemy cokolwiek planować. Przeciwnie, możemy z większą troską organizować swoje dni, ponieważ umiemy odróżnić ich kierunek od wyobrażonego ostatecznego rezultatu. Dzisiejsza modlitwa ma swoją skończoną długość, dzisiejsza lektura kończy się na określonej stronie, dzisiejszy czyn wymaga określonych środków. Każdy z nich może być pełny na swoją miarę. W ich następstwie jutro staje się dostępne kolejnemu aktowi woli. Tęsknota przyjmuje wtedy kształt rytmu, w którym występują zarówno przybliżenia, jak i odpoczynek, wysiłek oraz przyjmowanie tego, czego nie potrafiliśmy zaplanować.

Jedną z pierwszych propozycji naszej drogi będzie rozpoznanie pragnienia, którego spełnienia nie umielibyśmy opisać w postaci gotowego obrazu. Można poświęcić kilka spokojnych minut na zapisanie tego, co jest dla nas ważne, i przyjrzeć się, które pragnienia dotyczą konkretnej zmiany okoliczności, a które wskazują na jakość istnienia, której poszukujemy także wtedy, gdy okoliczności się zmieniają. Jeżeli naszym językiem jest modlitwa, możemy zwrócić się z tym rozróżnieniem ku Bogu. Jeżeli potrzebujemy dopiero odnaleźć własne słowa, wystarczy sformułować uczciwe pytanie. Później warto wybrać jeden czyn możliwy dzisiaj. Nasza kontemplacja zachowa w ten sposób więź z dniem, w którym rzeczywiście żyjemy. Pragnienie pozostanie otwarte, a zarazem przestanie być jedynie projektem odległej przyszłości.

5. Serce i jego bramy

Wchodząc do domu, którego wnętrza nie znamy, możemy poczuć różnicę pomiędzy otwartymi drzwiami a rzeczywistą gościnnością. O tej drugiej dowiadujemy się dopiero po pewnym czasie. Ujawnia ją miejsce pozostawione przy stole, sposób, w jaki gospodarz przyjmuje nasze milczenie, swoboda odmówienia kolejnej filiżanki herbaty. Prawdziwa przestrzeń spotkania istnieje tam, gdzie gospodarz potrafi pozostać sobą, a zarazem przyjąć czyjąś odmienność. To obraz literacki, od którego rozpoczynamy rozważanie o sercu. W języku mistycznym posiada ono znaczenie znacznie szersze od obszaru uczuć. Może oznaczać miejsce myślenia, wewnętrznego rozeznania, woli, decyzji i modlitwy. W sercu człowiek nadaje kształt temu, co później stanie się jego sposobem zamieszkiwania świata.

Jedną z najbardziej niezwykłych nauk Nachmana o sercu odnajdujemy w *Likutei Moharan* I:49. Rozpoczyna się ona od kosmologii: Boskie światło poprzedzające stworzenie ulega ograniczeniu, dzięki czemu powstaje przestrzeń, w której mogą zaistnieć światy i objawić się Boskie atrybuty. Nachman następnie przenosi ten obraz na płaszczyznę religijnego życia człowieka. Serce, a dokładniej mądrość serca, nadaje kształt przymiotom. Sam żar pragnienia Boga wymaga pewnego ograniczenia, aby służba mogła rozwijać się stopniowo i posiadać określoną miarę. Pojawiają się tu obrazy zaczerpnięte z Psalmów, w tym słowa o sercu znajdującym się w szczególnym stanie wewnętrznego wydrążenia (Ps 109,22). Nachman odczytuje je w związku z przestrzenią powstającą dzięki cimcum. Dobre myśli, czyny i modlitwa wiążą się następnie z objawianiem królowania Boga. (*Likutei Moharan* I:49, początkowe ustępy).

W tym obrazie rozpoznajemy jedną z głębokich możliwości chasydzkiego odczytania kabały luriańskiej. W *Księdze Rozproszonego Światła* rozważaliśmy metafizyczne znaczenie ograniczenia światła i przestrzeni stworzenia. Tutaj motyw kosmologiczny pojawia się wewnątrz opowieści o ludzkim życiu religijnym. Nachman potrafi dostrzec w sercu odpowiednik wielkiej architektury stworzenia.

Nieskończoność żaru bez odpowiedniej miary nie pozwala wyłonić się określonym postaciom działania. W autorskiej interpretacji rozwijamy tę intuicję w następującym kierunku: człowiek potrzebuje wewnętrznej przestrzeni, w której może dokonać się przekład intensywności na troskę, myśli na decyzję, a oddania na sposób postępowania. W owej przestrzeni uczucie nie traci swej żywotności. Uzyskuje natomiast możliwość trwania także wtedy, gdy początkowa fala uniesienia przemija.

Rozważmy przykład miłości. Ktoś, kto kocha, może doświadczać takiej intensywności, że trudno mu zajmować się czymkolwiek innym. Całe jego spojrzenie zwraca się ku ukochanej osobie. Jeżeli miłość pozostanie wyłącznie w tej postaci, może zabraknąć miejsca na rzeczywiste potrzeby drugiego człowieka. Wtedy dojrzewanie uczucia polega między innymi na dostrzeganiu, kiedy druga osoba potrzebuje rozmowy, kiedy odpoczynku, kiedy obecności, kiedy samodzielności. Konkretny gest jest niekiedy znacznie skromniejszy od uczucia, z którego wyrasta, lecz właśnie dzięki swej skromności może dotrzeć do adresata. W naszym języku nazywamy to miarą gościnnego serca. Nie jest to historyczna nazwa praktyki bracławskiej. Jest to próba rozwinięcia obrazu cimcum w etykę relacji, którą będziemy pogłębiać w ostatnich rozdziałach księgi.

Bramy serca nie otwierają się według prostego podziału na człowieka wrażliwego i niewrażliwego. Można mieć niezwykle żywy dostęp do własnych stanów wewnętrznych, a zarazem słabo rozpoznawać przeżycia innych. Można też nie umieć mówić o swoich uczuciach, ale doskonale pamiętać, że ktoś potrzebuje pomocy, i pojawić się we właściwym momencie. Żywa mistyka serca obejmuje oba obszary: subtelność przyjmowania oraz odpowiedzialność odpowiadania. Odróżniając je, uzyskujemy znacznie bogatsze rozumienie wrażliwości. Nie wszystko, co nas porusza, jest wezwaniem do natychmiastowej reakcji; nie wszystko, co zasługuje na naszą odpowiedź, porusza nas z równą siłą. Niekiedy dopiero wierna obecność przy trudnym człowieku albo powtarzana praca odsłania nam znaczenie sprawy, która wcześniej wydawała się pozbawiona blasku.

Obok żaru i miary pozostaje jeszcze zagadnienie myśli. W biblijnym i rabinicznym świecie, z którego wyrasta nauka Nachmana, serce nie przeciwstawia się rozumowi w taki sposób, w jaki przywykliśmy do tego w niektórych współczesnych wyobrażeniach. Jego mądrość posiada wymiar kształtowania życia. Nasza autorska refleksja dotyczy zwłaszcza różnicy pomiędzy mimowolnym pojawieniem się myśli a jej świadomym podtrzymywaniem. Bywa, że jakaś treść powstaje w nas bez zaproszenia i wbrew naszym wartościom. Nie potrzebujemy traktować jej jako ostatecznej wypowiedzi o tym, kim jesteśmy. Możemy natomiast zauważyć, że określone wyobrażenia, do których wielokrotnie powracamy, zaczynają wpływać na sposób, w jaki postrzegamy ludzi i własne możliwości. W tym sensie pielęgnowanie uwagi staje się pracą nad przestrzenią serca. Człowiek nie musi stać się strażnikiem, który w nieustannym napięciu kontroluje każdą przebiegającą przez niego myśl. Potrzebuje raczej rozeznawać, którym treściom dobrowolnie powierza swój czas i działanie.

W modlitwie otwiera się jeszcze inny wymiar tej przestrzeni. Nachman w przywołanej nauce wiąże modlitwę z sercem i przyjęciem Boskiego królowania; odwołuje się do biblijnego nakazu służenia Bogu całym sercem (Pwt 11,13). Z perspektywy wierzącego modlitwa ma adresata. Nie jest wyłącznie sposobem porządkowania stanów wewnętrznych ani kierowania uwagi na pożądany przedmiot. Dlatego nasze późniejsze rozważania o rozmowie z Bogiem będą uwzględniały pytanie, co oznacza pozostawienie miejsca na to, co człowiekowi nie podlega. Nawet bardzo wzruszająca modlitwa może stać się kolejnym sposobem potwierdzania siebie, jeżeli uznamy własne przeżycie za ostateczną miarę odpowiedzi Boga. Dobrze jest zachować także możliwość zdumienia, w którym nie wiemy jeszcze, co oznacza to, czego doświadczamy.

Serce posiada bramy zwrócone ku światu. Jedna z nich otwiera się w słuchaniu, inna w podejmowaniu odpowiedzialności, jeszcze inna w wyrażaniu sprzeciwu wobec krzywdy. Gościnność serca nie wymaga dopuszczenia każdego człowieka do wszystkich obszarów naszego życia. Potrzeba granicy może wynikać właśnie z troski o godność i bezpieczeństwo.

W analogii do przestrzeni stworzenia możemy powiedzieć, że zdolność określania granic chroni istnienie miejsc, w których spotkanie staje się możliwe. Tę analogię stosujemy ostrożnie: żaden kosmologiczny obraz nie jest gotowym rozstrzygnięciem konkretnego konfliktu. Pomaga natomiast zapytać, jakie warunki pozwoliłyby nam odpowiedzieć na czyjąś obecność bez unieważniania własnej i bez przymuszania drugiego człowieka do przyjęcia naszej wizji dobra.

Pragnęlibyśmy, aby serce pozostało zawsze takie jak w chwilach wielkiego zachwytu. Być może jednak jego głębię poznajemy również dzięki zdolności do spokojnego podejmowania tego, co wielka chwila nam powierzyła. Muzyk, który zachwycił się usłyszaną melodią, wraca następnego dnia do instrumentu i zaczyna ćwiczyć pojedyncze przejścia. Jego praca bywa mozolna, ale to właśnie w niej zachwyt staje się słyszalny dla kogoś innego. Także człowiek tęskniący potrzebuje form zdolnych przenosić jego pragnienie poprzez czas. Modlitwa, nauka, życzliwość, cierpliwa troska o relację mogą stać się takimi formami. Nie tworzą zamkniętej definicji świętości; nadają jednak ziemskie wymiary temu, co w nas zwraca się ku nieskończonej tajemnicy.

6. Życie na granicy bliskości i oddalenia

Pewne drogi znamy tak dobrze, że potrafimy je przebywać nawet przy słabym świetle. Wystarczy nam kształt zakrętu, charakterystyczny odgłos kroków na kamiennej nawierzchni, znajoma pochyłość ziemi. Gdy jednak idziemy we mgle, odległość pomiędzy dwoma punktami, którą wcześniej ocenialiśmy bez namysłu, staje się przedmiotem niepewności. Możemy stać niedaleko domu i doświadczać poczucia wielkiego oddalenia. Zmieniły się warunki widzenia, a niekoniecznie nasze położenie. Obraz ten nie wyczerpuje tajemnicy mistycznego oddalenia, ale pozwala nam dokonać istotnego rozróżnienia. Czym innym jest doświadczenie odległości, czym innym rzeczywista odległość. W odniesieniu do Boga samo pojęcie odległości staje się jeszcze bardziej tajemnicze, ponieważ nie mówimy o dwóch obiektach zajmujących różne miejsca w przestrzeni.

W *Likutei Moharan* II:48 Nachman zwraca się do człowieka, który rozpoczął służbę Bogu i doświadcza czegoś przypominającego odsunięcie. Przedstawia paradoks: to, co w obrębie tej drogi jawi się jako oddalanie, jest w istocie przybliżaniem. Nauka przyjmuje postać słów umocnienia kierowanych do osób, które pomimo długiego wysiłku oceniają siebie jako wciąż pozostające poza bramami świętości. Jej religijnym fundamentem jest przekonanie o wartości nawet drobnego ruchu w stronę Boga oraz potrzeba wytrwałości w służbie. W dalszej części pojawia się obraz wejścia, przy którym człowiek może się wycofać pod wpływem doświadczanych trudności. (*Likutei Moharan* II:48). Mamy więc do czynienia z językiem duchowej walki, zachęty i zaufania, skierowanym do konkretnego doświadczenia religijnego. W następnych księgach zajmiemy się dokładniej jego pozostałymi obrazami.

Nasza lektura tej nauki rozpoczyna się od pytania o sposób oceniania własnej drogi. Wiele czynności posiada natychmiast widoczne skutki. Kiedy naprawiamy uszkodzony przedmiot, możemy sprawdzić, czy znów spełnia swoją funkcję. Kiedy uczymy się nowego języka, potrafimy po pewnym czasie zrozumieć zdanie, które wcześniej było dla nas niedostępne.

Życie duchowe obejmuje także dziedziny, w których rezultat nie poddaje się takiej ocenie. Zdarza się, że poznawanie własnych ograniczeń powoduje wrażenie regresu. Wczoraj człowiek był przekonany o niezwykłej czystości własnych motywacji, dzisiaj dostrzega w nich domieszkę próżności, lęku albo potrzeby uznania. Czy to znaczy, że stał się gorszy? Możliwe, że jego zdolność widzenia stała się subtelniejsza. Zmianie uległa wiedza, jaką posiada o sobie. Ta możliwość wystarcza, by zrezygnować z pochopnego orzekania, że każda utrata pewności świadczy o utracie czegoś wartościowego.

Jednak między doświadczeniem trudności a rzeczywistym dojrzewaniem nie istnieje automatyczna zależność. Człowiek może się mylić, wykonywać niewłaściwe działania, potrzebować pomocy albo zmiany warunków życia. Autorskie odczytanie paradoksu Nachmana nie daje nam podstaw do uznawania każdego cierpienia za dowód bliskości Boga. Nauka duchowa przynosi możliwość nadziei w obrębie określonej wizji religijnej; nasze własne stosowanie jej do różnych sytuacji wymaga rozeznania. Nie możemy powiedzieć osobie doznającej przemocy, że jej krzywda jest koniecznym warunkiem wejścia przez mistyczną bramę. Nie możemy też rozstrzygać, że stan psychicznego wyczerpania jest działaniem sił duchowych. W takich okolicznościach troska o rzeczywiste potrzeby człowieka ma pierwszeństwo przed pięknem naszej interpretacji. Odpowiedzialne spojrzenie na tajemnicę nie odbiera cierpieniu jego konkretności.

Dla człowieka modlącego się może nadejść okres, w którym słowa dawniej żywe stają się trudne do wypowiedzenia. Znikają skojarzenia, które pozwalały z łatwością skupić uwagę; uczucia zmieniają swoje natężenie. Wówczas modlitwa może wydawać się powtarzaniem pewnej formy, której sens pozostaje chwilowo zasłonięty. Nie ma potrzeby wymuszania na sobie określonego stanu, żeby udowodnić prawdziwość tej relacji. Jedną z możliwości jest przyjęcie obecnych warunków i zwrócenie się ku Bogu z ich wnętrza, nawet przy pomocy kilku prostych słów. Czasami potrzebujemy rozmowy z zaufaną osobą, czasami odpoczynku, a czasami zmiany pory lub sposobu modlitwy.

Dzięki temu duchowa wierność może pozostać związana z rzeczywistym życiem, zamiast zamieniać się w walkę z własną skończonością. Do tajemnicy rozmowy w chwilach milczenia powrócimy w trzeciej księdze.

Bliskość i oddalenie można także rozważyć w świetle ludzkich więzi. Gdy przyjaciel przeżywa trudny czas, moja gotowość wysłuchania go nie gwarantuje, że poczuje się zrozumiany. Być może moje słowa dotrą do niego dopiero wiele dni później. Być może potrzebuje ode mnie innego rodzaju obecności, niż początkowo sobie wyobrażałem. Czasem nawet najlepsza intencja wymaga korekty. Życie na granicy bliskości i oddalenia uczy nas odróżniać wierność od zawłaszczającego pragnienia natychmiastowego potwierdzenia. Uczymy się kochać także w czasie, w którym nie możemy zapanować nad obrazem siebie w oczach drugiego człowieka. W relacji z Bogiem analogia ma swoje granice: nie posiadamy takiej wiedzy o Boskiej perspektywie, jaką możemy czasami uzyskać w rozmowie z człowiekiem. Właśnie dlatego pozostaje tu miejsce dla wiary, pytania i tajemnicy.

Nasza interpretacja granicy ma również wymiar czasowy. Człowiek ogląda własne życie w bardzo krótkich odcinkach. Pamięta dzisiejsze zniechęcenie wyraźniej niż dobro, które powoli dojrzewało przez minione lata. Niekiedy zapomina o tym, że jeszcze niedawno nie umiał przyznać się do błędu, wysłuchać odmiennego zdania albo poprosić o pomoc. Gdy później ocenia własną drogę, te skromne przemiany pozostają niewidoczne, ponieważ uwaga wciąż kieruje się ku wymarzonej postaci doskonałości. Warto czasem spojrzeć na siebie z perspektywy dłuższej niż ostatni dzień. Nie po to, by tworzyć sobie pocieszającą opowieść o nieustającym postępie, lecz aby uczciwie dostrzegać zarówno uzyskane dobro, jak i to, co wymaga jeszcze pracy. Tęsknota może pomóc ocalić pamięć o kierunku drogi w okresie, kiedy jej krajobraz pozostaje nieczytelny.

Proponuję na zakończenie pierwszej księgi prosty obraz kontemplacyjny. Zamiast wyznaczać sobie kolejną miarę doskonałości, przypomnijmy sobie chwilę, kiedy odczuwaliśmy rzeczywistą bliskość tego, co uznajemy za święte. Następnie przywołajmy jeden dzień, w którym to doświadczenie było nieobecne.

Zwróćmy uwagę na to, co w obu dniach pozostawało dla nas możliwe: uczciwa rozmowa, wykonanie zobowiązania, przyjęcie czyjejś pomocy, otwarcie księgi, krótkie słowo modlitwy. Jeśli przywoływanie trudnych wspomnień okazuje się zbyt obciążające, można pozostać przy zwykłym obrazie dnia dzisiejszego. Istota ćwiczenia polega na odkryciu, że jakość naszej odpowiedzi na rzeczywistość nie musi zależeć wyłącznie od natężenia doświadczenia. Z takiej perspektywy możemy wejść w następną księgę, poświęconą tajemnicy ukrytego Boga.

Pozostawiamy za sobą pierwsze obrazy narodzin tęsknoty: ziemię i pamięć, dziedzictwo mistrza, cierpliwość ucznia, pragnienie, serce i granicę widzialności. Każdy z nich odsłaniał inną stronę tego samego pytania. Teraz musimy skierować spojrzenie ku tajemnicy, której dotąd przyglądaliśmy się przede wszystkim od strony ludzkiego doświadczenia. Jak można mówić o ukryciu Tego, od którego według kabalistycznej wizji zależy istnienie całego stworzenia? Jak rozumieć przestrzeń, w której świat staje się możliwy? Co oznacza poszukiwanie Boga tam, gdzie nasze narzędzia poznania napotykają własne granice? Otwiera się przed nami kraina pytań, w której przyjdzie nam nauczyć się rozróżniać metafizykę, wiarę i doświadczenie, zachowując żywe pragnienie spotkania.

KSIĘGA II

TAJEMNICA UKRYTEGO BOGA

7. Ein Sof i granica imienia

W domu, który pozostał po zmarłym człowieku, można niekiedy znaleźć przedmiot tak zwyczajny, że za jego życia nikt nie pomyślałby o przechowywaniu go z wielką starannością. Pióro, którym pisał, małą filiżankę, zakładkę pozostawioną między stronami książki. Ktoś, kto znał właściciela, rozpoznaje w tych rzeczach ślady jego sposobu bycia. Przedmiot nabiera znaczenia dzięki temu, ku czemu odsyła, a zarazem boleśnie ujawnia granicę własnej zdolności odsyłania. Można wziąć go do ręki, lecz nie można przywołać w ten sposób całej obecności człowieka. Podobne napięcie odnajdujemy w ludzkim języku. Imię pozwala zwrócić się ku komuś, odróżnić go od innych, zachować pamięć o nim i przywołać go w rozmowie. Jednak nawet w świecie rzeczy skończonych istnieje zasadnicza różnica pomiędzy imieniem a osobą. Cóż dopiero dzieje się z naszym słowem, gdy próbujemy zwrócić je ku Temu, którego istnienie — według mistycznej tradycji Izraela — nie posiada granicy?

W kabalistycznym języku określenie *Ein Sof* (אין סוף) wskazuje na brak kresu. Właśnie dlatego należy zachować ostrożność przy traktowaniu go jako imienia w zwykłym sensie. Nazwanie rzeczy zazwyczaj umożliwia umieszczenie jej w pewnym porządku pojęć. Nieskończoność natomiast, rozumiana teologicznie, nie jest największym okazem wśród wszystkich rzeczy ani najwyższym stopniem osiągniętej doskonałości. Nie można dojść do niej przez nieograniczone dodawanie kolejnych właściwości, podobnie jak nie sposób uczynić Boga przedmiotem obejmowanym przez ludzkie spojrzenie. Sam wyraz Ein Sof pełni zatem osobliwą funkcję: kieruje uwagę ku źródłu, jednocześnie odbierając myśli prawo do wyznaczenia mu granicy. Język kabalistyczny nie musi w tym miejscu zamilknąć na zawsze. Uczy się raczej mówić na sposób, który nie myli swoich znaków z rzeczywistością, ku której znaki te prowadzą.

We wprowadzeniu do *Tikkunei Zohar*, w ustępie znanym jako *Patach Elijahu*, znajdujemy aramejską formułę לית מחשבה תפיסא בך כלל — żadna myśl w ogóle Cię nie obejmuje (17a; własny przekład krótkiej formuły). Warto zatrzymać się przy jej gramatycznej postaci. Mowa jest zwrócona do Boga.

Zdanie o granicy myślenia wypowiadane jest wewnątrz zwrotu modlitewnego, a nie jako chłodna konkluzja traktatu o niemożliwości wszelkiej relacji. To samo zgłębienie, które prowadzi do uznania nieuchwytności Boskiej istoty, pozwala wypowiedzieć słowo „Ty". Niemożność objęcia Boga myślą może współistnieć z głęboką gotowością zwracania się ku Niemu. W tej różnicy pomiędzy pojmowaniem a zwróceniem się otwiera się przestrzeń mistyki. W tradycji kabalistycznej poznawanie sposobów Boskiego objawiania się nie jest tożsame z poznaniem istoty Boga. Ten dawny tekst stanowi dla nas szerszy kontekst teologiczny, nie zaś wypowiedź samego Nachmana.

W nauce I:64 *Likutei Moharan* Nachman podejmuje zagadnienie Nieskończonego w związku z powstaniem stworzenia i możliwością poznania. W końcowych rozważaniach tej nauki (zwłaszcza I:64, §5) przeciwstawia dostępne człowiekowi postacie mądrości temu, co wykracza poza ich obszar. Dla naszej lektury doniosłe jest to, że granica nie zostaje opisana jako jeszcze jedna przeszkoda, którą dostatecznie zdolny uczeń zdoła usunąć. Wiąże się z samą strukturą świata stworzonego. Istnieje różnica pomiędzy pogłębianiem wiedzy dostępnej istocie skończonej a pretensją do zajęcia stanowiska, z którego widoczna byłaby całość istnienia, wraz z jego transcendentnym źródłem. Ta różnica nadaje szczególny charakter mistyce Nachmana. Człowiek może wkładać wielką energię w życie religijne, a jednocześnie uznawać, że jego zdolności nie stanowią ostatecznej miary rzeczywistości.

Zatrzymajmy się nad nieoczywistym rozróżnieniem między opisem a zwrotem. Kiedy opisuję drzewo, mogę wymienić cechy jego kory, wskazać gatunek i przedstawić historię wzrostu. Opis staje się coraz bogatszy dzięki nowym obserwacjom. Kiedy natomiast zwracam się do człowieka po imieniu, wykonuję inny rodzaj czynności: otwieram możliwość odpowiedzi, nawet jeśli nie wiem, co zostanie mi powiedziane. Słowo w pierwszym przypadku służy rozpoznaniu; w drugim ustanawia albo odnawia przestrzeń rozmowy. Oczywiście oba rodzaje mowy mogą współistnieć. Znamy pewne cechy osoby, do której mówimy, a nasze rozmowy przynoszą nam nową wiedzę. Jednak relacja nie daje się sprowadzić do zbioru opisów.

W autorskiej filozofii Kabały Żywej nazywamy tę różnicę rozróżnieniem między słowem obejmującym a słowem zwróconym. To drugie może sięgać poza granicę wiedzy mówiącego, ponieważ nie rości sobie prawa do posiadania adresata.

W takim świetle możemy inaczej odczytać doświadczenie człowieka, który przez długi czas studiował teksty religijne, a w pewnym momencie poczuł, że znane mu pojęcia przestały wyrażać głębię jego poszukiwania. Być może potrafi bez trudu powtórzyć nazwy dziesięciu sefirot i objaśnić zależności między nimi, lecz te umiejętności nie dają mu sposobu wypowiedzenia tego, co przeżywa w obliczu utraty, zachwytu albo przytłaczającego ogromu świata. Nie musimy przeciwstawiać wówczas księgi życiu. Księga może mu dać język rozróżnień, wskazać błędne utożsamienia i uchronić go przed pewnością opartą na przelotnym odczuciu. Życie natomiast przypomina, że poznane słowo pozostaje otwarte na ponowną lekturę, kiedy zmieniają się warunki, w których człowiek je wypowiada. W pewnym wieku słowo „wieczność” posiada inny ciężar niż w młodości, choć jego słownikowa definicja pozostaje ta sama.

Istotnym niebezpieczeństwem duchowego języka jest tworzenie coraz bardziej wyrafinowanych wyobrażeń, w których Nieskończony ostatecznie przybiera kształt naszych własnych potrzeb. Jednemu człowiekowi Bóg jawi się przede wszystkim jako gwarant porządku, drugiemu jako siła umożliwiająca przekroczenie ograniczeń, jeszcze innemu jako źródło bezwarunkowego pocieszenia. Te obrazy mogą mieć swoje miejsce w życiu religijnym, ale żaden z nich nie stanowi sam przez się dowodu, że poznaliśmy Boską perspektywę. Istnieje subtelna różnica między odkryciem, że pewien obraz pomaga nam żyć, a przekonaniem, że rzeczywistość musi być dokładnie taka, jaką ten obraz przedstawia. Uznanie granicy imienia może być wówczas formą wewnętrznej uczciwości. Pozwala zachować wartość symbolu bez nakładania go na każdą sytuację, bez wymuszania na bliźnich tego samego doświadczenia i bez interpretowania każdej przypadkowej zbieżności jako prywatnego komunikatu z niewidzialnego świata.

Równie ważne jest to, że nieskończoność nie oznacza emocjonalnej bezmierności człowieka.

Możemy tęsknić za Bogiem i jednocześnie potrzebować snu, czasu na odbudowanie sił, uczciwej rozmowy i prostego posiłku. Ciało nie jest błędem w rachunku duchowości. Człowiek skończony posiada własny rytm i własne warunki poznania; właśnie z ich wnętrza podejmuje modlitwę i działanie. W perspektywie naszej autorskiej filozofii granica bywa nie tyle przeciwieństwem tajemnicy, ile miejscem, w którym tajemnica staje się dla człowieka pytaniem o sposób życia. Nie musimy stawać się nieskończeni, aby traktować poważnie pragnienie Nieskończonego. Możemy wciąż odróżniać jeden dzień od następnego i z całą uwagą przyjąć małą część świata, za którą rzeczywiście odpowiadamy.

Jest w tym rozważaniu także pewien rys miłości. Ktoś kochany może być nam bardzo bliski, a jednak zachowywać nieznany nam obszar własnej historii, pragnień i milczenia. Gdy próbujemy uczynić tę bliskość całkowicie przejrzystą, możemy niepostrzeżenie zamienić więź w kontrolę. Dojrzała bliskość dopuszcza istnienie czegoś, czego nie potrafimy natychmiast odczytać. Analogia ta pozostaje ograniczona: człowiek i Bóg nie są dwiema istotami tego samego rodzaju. Pozwala nam jednak dostrzec szczególne piękno słowa „Ty”, wypowiadanego bez roszczenia do wszechwiedzy. Właśnie z takiej postawy wyrośnie później nasza koncepcja gościnności wobec tajemnicy. Zanim zaczniemy pytać, w jaki sposób Bóg może być ukryty, warto więc uznać, że ukrycie nie jest wyłącznie przeszkodą napotkaną przez ciekawskiego obserwatora. Wskazuje na głęboką niewspółmierność ludzkiego poznania i rzeczywistości, ku której kieruje się modlitwa.

8. Cimcum i paradoks pustej przestrzeni

Jeżeli staniemy w drzwiach starej synagogi, w której przez długi czas nikt się nie modlił, możemy odczuć, że pusta przestrzeń różni się od zwykłego braku przedmiotów. Wysokie okna, nikłe światło na ścianie, ślady użytkowania podłogi i układ sali przypominają o życiu, któremu służyło to miejsce. Pustka może wówczas przemawiać za pośrednictwem zachowanych kształtów, choć nie daje nam pewności co do wszystkiego, co kiedyś się wydarzyło. Obraz ten odnosi się do ludzkiej pamięci i architektury. Nie jest wyjaśnieniem kabalistycznego cimcum. Przywołujemy go, aby od samego początku odróżnić pustą przestrzeń jako fakt fizyczny od bardziej wymagającego pytania: jakie znaczenie może mieć brak w obrębie rzeczywistości, której źródło określamy jako Nieskończone?

Nachman rozpoczyna naukę I:64 od słów Tory dotyczących wezwania Mojżesza do faraona (Wj 10,1). Zanim rozwinie własną interpretację tej sceny, przywołuje kabalistyczny motyw powstania miejsca dla stworzenia przez cimcum, czyli ograniczenie Boskiego światła. W tle znajduje się kosmogonia luriańska, którą znamy z nauk przekazanych przez Chaima Vitala. W ujęciu Nachmana stworzenie zostaje związane z Boską dobrocią: aby dobro mogło zostać udzielone, potrzebna jest rzeczywistość, w której istnieje ktoś zdolny je otrzymać. Rozważanie prowadzi następnie ku zagadnieniu *chalal panui* (חלל פנוי), przestrzeni opróżnionej. Nie czytajmy tego opisu jak relacji fizyka obserwującego zdarzenie zachodzące w już istniejącym kosmosie. Przestrzenne słownictwo służy tu wyrażeniu metafizycznej zależności stworzenia od Boga, a nie umiejscowieniu początku świata w większym, gotowym uprzednio wszechświecie.

Najbardziej niezwykły moment tego rozważania wyłania się wtedy, gdy Nachman przyznaje, że pełne zrozumienie cimcum przekracza obecne możliwości poznania. Pisze o konieczności mówienia o dwóch przeciwieństwach: יש ואין, *jesz wa-ajin*, istnieniu i nieistnieniu. Gdyby Boska obecność w opróżnionej przestrzeni była dostępna poznaniu w taki sam sposób, jak w pozostałym porządku emanacji, trudno byłoby zachować sens jej opróżnienia.

Jeżeli jednak rozumiemy ją jako absolutną niezależność od Boga, stajemy wobec pytania o źródło jej własnego istnienia. W samym sercu kosmogonii znajduje się zatem napięcie, którego Nachman nie usuwa za pomocą prostego rozstrzygnięcia. Odkłada pełnię jego poznania ku przyszłości rozumianej eschatologicznie. (*Likutei Moharan* I:64, §1). W tym punkcie odczuwamy charakterystyczną dla niego śmiałość: paradoks nie zostaje ukryty przed uczniem ani zamaskowany nadmiarem pojęć.

W naszej lekturze warto zachować różnicę pomiędzy dwiema rzeczami, które język potoczny chętnie utożsamia. Ukrycie jest związane z warunkami dostępu do czegoś, natomiast nieistnienie jest twierdzeniem dotyczącym samej rzeczywistości. Kiedy w ciemności nie widzę drzewa, doświadczam braku pewnego rodzaju dostępu do niego. Mogę sprawdzić swoje doświadczenie za pomocą dotyku lub zaczekać na poranek. W odniesieniu do Boga sytuacja jest odmienna, ponieważ nie dysponujemy podobnym, bezpośrednio dostępnym sposobem sprawdzenia Jego obecności. Nie wystarczy zatem przywołać przykładu zasłony i uznać, że problem cimcum został rozwiązany. Porównanie do ciemności pomaga dostrzec różnicę pomiędzy doświadczeniem i sądem o istnieniu, lecz nie dowodzi prawdziwości określonej teologii. Dla Nachmana przejście przez paradoks wiąże się z wiarą Izraela. Nasza interpretacja może wydobyć z tego tekstu sztukę rozeznawania własnych możliwości poznawczych, zachowując jego pierwotny religijny charakter.

Cimcum bywa dziś przedstawiane w duchowej literaturze jako akt wycofania, dzięki któremu ktoś inny otrzymuje przestrzeń do rozwoju. Taka lektura przynosi wartościową intuicję etyczną, ale nie powinna zastąpić metafizyki. Jeżeli nauczyciel przestaje podpowiadać uczniowi każdą odpowiedź, powstaje możliwość samodzielnego namysłu. Jeżeli rodzic dostrzega moment, w którym dorosłe dziecko potrzebuje decyzji podjętej we własnym imieniu, więź może dojrzewać w nowym kształcie. Jednak sytuacje te są tylko analogiami relacji zachodzących między istotami skończonymi. Nachman pyta o znacznie trudniejszą zależność pomiędzy Nieskończonym a samą możliwością istnienia świata.

Dobrze jest pozwolić obu porządkom oświetlać się wzajemnie, nie tracąc ich odrębności. Etyczna analogia może uczynić dawną kosmogonię bliską doświadczeniu czytelnika; kosmogonia natomiast zachowuje pytania, których żadna sztuka komunikacji międzyludzkiej nie rozstrzygnie.

W bracławskim obrazie pustej przestrzeni pojawia się również zagadnienie wiedzy. Człowiek rozumuje wewnątrz określonego porządku świata. Może uczyć się jego zależności, rozpoznawać skutki zdarzeń, sprawdzać własne hipotezy i dostrzegać błędy poprzedników. Gdy jednak chce objąć tym samym sposobem myślenia warunek możliwości całego porządku, napotyka inne zadanie. Nie znaczy to, że każda próba filozoficzna jest skazana na niepowodzenie. Znaczy natomiast, że w obrębie nauki Nachmana istnieje radykalna granica, poza którą wnioskowanie oparte na dostępnych człowiekowi postaciach wiedzy nie dostarcza oczekiwanej odpowiedzi. To wyraźne stanowisko teologiczne. W odczytaniu Kabały Żywej obraz ten pozwala pytać o różne rodzaje uzasadnienia; historyczna nauka zachowuje przy tym odrębność od współczesnych sporów o poznanie przyrodnicze.

Jakie konsekwencje może mieć taki sposób rozumienia tajemnicy dla modlącego się człowieka? Wyobraźmy sobie, że ktoś przez wiele miesięcy zwracał się ku Bogu, oczekując konkretnego rozstrzygnięcia trudnej sprawy. Z każdym kolejnym dniem słabło jego przekonanie, że słowa zostały usłyszane. Być może w pewnym momencie pojawiło się pytanie nie tylko o sens modlitwy, lecz również o naturę świata, w którym możliwe są tak wielkie pragnienia i tak głębokie rozczarowania. Dobrze jest pozostawić temu człowiekowi prawo do wyrażenia jego doświadczenia, bez szybkiego przypisywania każdemu zdarzeniu Boskiego celu. Cimcum nie jest dla nas mechanizmem wyjaśniającym, dlaczego dana osoba zachorowała, utraciła kogoś bliskiego albo doznała niesprawiedliwości. Zamiast tego otwiera przestrzeń kontemplacji, w której człowiek wierzący może wypowiedzieć prawdę o swoim poczuciu oddalenia, nie będąc zmuszonym do przedstawienia pełnego metafizycznego uzasadnienia tej sytuacji.

Przyjrzyjmy się temu, co dzieje się, gdy przyjmujemy możliwość istnienia pytań pozostających otwartymi.

W pierwszej chwili tracimy pewną wygodę. Łatwiej jest myśleć, że każde niepowodzenie zawiera gotową naukę, każda zwłoka służy dojrzewaniu, a każde milczenie przygotowuje odpowiedź. Tymczasem nasze życie jest bardziej nieprzejrzyste. Niektóre znaczenia odkrywamy po latach, inne okazują się naszymi dawnymi projekcjami, jeszcze inne pozostają poza zasięgiem. Wierność tajemnicy polega wówczas również na szacunku wobec tego, co niewyjaśnione. W znaczeniu nadanym przez nas, nie przez historyczne słownictwo Nachmana, możemy nazwać tę postawę otwartością niedopełnienia: zdolnością do życia, podejmowania rozumnych decyzji i utrzymywania więzi bez konieczności domknięcia całej opowieści o istnieniu. Nie jest to rezygnacja z poszukiwania prawdy. Jest to zgoda, by poszukiwanie zachowało własny czas.

Pusta przestrzeń zmienia w tym świetle charakter ludzkiej tęsknoty. W pierwszej księdze oglądaliśmy ją przede wszystkim jako siłę kierującą człowieka ku temu, co przekracza jego dotychczasowe życie. Teraz staje się jasne, że owo przekroczenie nie musi przybrać postaci zdobycia kolejnego duchowego doświadczenia. Może oznaczać zmianę sposobu, w jaki człowiek odnosi się do granicy własnego poznania. Niekiedy będzie czytał dalej, badał i rozmawiał. Niekiedy, po wyczerpaniu dostępnych możliwości, powierzy pytanie przyszłości. Pomiędzy tymi postawami rozciąga się przestrzeń, w której pozostają możliwe dobro, modlitwa i odpowiedzialność. Do tej właśnie przestrzeni prowadzi nas następny rozdział, w którym przyjrzymy się dwóm różnym rodzajom trudności wyróżnionym w nauce Nachmana.

9. Dwa rodzaje pytań

Wielkie pytania człowieka nie mają jednego pochodzenia. Jedno może narodzić się z uważnego spojrzenia na tekst, w którym dwa zdania wydają się ze sobą sprzeczne. Inne powstaje wtedy, gdy ktoś, komu powierzono opiekę nad słabszymi, okazuje się sprawcą niesprawiedliwości. Jeszcze inne dojrzewa przez długi czas, aż pewnego dnia ujawnia się jako trudność w rozumieniu samego faktu istnienia. Wszystkie możemy wypowiadać przy użyciu podobnych słów, jednak każde wymaga odmiennego sposobu odpowiedzi. Kiedy ktoś pyta, gdzie znajdzie źródło określonej nauki, pomagamy mu odnaleźć księgę. Kiedy pyta, dlaczego została złamana dana mu obietnica, może potrzebować rzetelnego wyjaśnienia i naprawienia krzywdy. Kiedy pragnie poznać ostateczną przyczynę istnienia wszystkiego, jego pytanie wprowadza nas w zupełnie inny obszar. Sztuka pytania zaczyna się od dostrzeżenia tych różnic.

W nauce I:64 (§2) Nachman rozróżnia dwa rodzaje *apikorsut*, czyli religijnego niedowiarstwa lub herezji. Nie jest to neutralna typologia zagadnień filozoficznych: wyrasta z troski nauczyciela chasydzkiego o wiarę jego wspólnoty. Pierwszy rodzaj wiąże z rozbiciem naczyń i pozostałościami świętości obecnymi w porządku oddalonym od niej. W tej dziedzinie odpowiedź jest zasadniczo możliwa. Drugi wywodzi z paradoksu opróżnionej przestrzeni, którego w obrębie obecnych zdolności poznawczych nie sposób rozstrzygnąć. Nachman nie zachęca ogółu uczniów do swobodnego zanurzania się w tych trudnościach; w jego nauce istotną rolę odgrywa wierność religijna. To historyczne stanowisko należy przedstawić wyraźnie, ponieważ nasz własny tytuł „Dwa rodzaje pytań” rozszerza perspektywę tekstu. Oznacza autorską refleksję nad rodzajami trudności poznawczych, nie dosłowne tłumaczenie kategorii Nachmana.

W pierwszej z tych dziedzin kabalistyczna symbolika rozbicia naczyń podsuwa obraz rzeczywistości, w której zachowały się ślady umożliwiające poszukiwanie sensu. Nachman przywołuje rabiniczną zasadę przygotowania odpowiedzi dla człowieka kwestionującego wiarę (Pirkei Awot 2,14 według powszechnego podziału).

W naszej współczesnej lekturze możemy zastanowić się nad pytaniami, które wydają się nierozwiązywalne dlatego, że brakuje określonej wiedzy, posługujemy się wieloznacznym terminem albo przeoczyliśmy istotny fragment rozumowania. Takie trudności często ustępują pod wpływem cierpliwej pracy. Badanie rękopisu pozwala rozpoznać błąd kopisty, porównanie przekładów ujawnia wieloznaczność słowa, a rozmowa z kimś dobrze znającym daną dziedzinę otwiera wcześniej niewidoczną perspektywę. Właśnie dlatego studiowanie dawnych dzieł wymaga nie tylko żarliwości, ale również warsztatu. Gdybyśmy każdą niejasność natychmiast przypisywali Boskiej tajemnicy, pozbawialibyśmy siebie możliwości rzeczywistego poznawania tradycji.

Odmienny charakter mają trudności, które Nachman wiąże z *chalal panui*. Należy ostrożnie podchodzić do współczesnych przykładów, ponieważ żaden z nich nie daje się automatycznie utożsamić z historycznym pojęciem herezji pochodzącej z opróżnionej przestrzeni. Możemy jednak dostrzec pewne podobieństwo do sytuacji, w której pytający usiłuje wyjść poza warunki własnego poznania, a jednocześnie żąda, by ostateczna odpowiedź posiadała postać tego samego rodzaju wiedzy, którym dysponował dotąd. W kabalistycznej kosmogonii pytanie dotyczy możliwości współistnienia Nieskończonego i skończoności. Nachman wiąże jego paradoks z wiarą, nie z wynalezieniem kolejnego argumentu zdolnego pomieścić całą rzeczywistość. W naszym współczesnym namyśle nie oznacza to, że każde pytanie o początek świata, naturę świadomości lub sens istnienia trzeba uznać za pozbawione odpowiedzi. Pozostaje ono wezwaniem do odróżniania tego, co potrafimy uzasadnić, od tego, co dopiero próbujemy zrozumieć, oraz od tego, co przyjmujemy na gruncie wiary.

W praktyce duchowej wielką trudność sprawia rozpoznanie, kiedy doszliśmy do granicy własnej wiedzy, a kiedy jedynie zabrakło nam cierpliwości do jej pogłębiania. Zazwyczaj nie rozstrzyga tego intensywność przeżycia. Człowiek może doznawać wielkiego olśnienia po przeczytaniu mylącego wyjaśnienia i długo pozostawać nieporuszony trafnym rozumowaniem. Potrzebujemy czasu, porównania źródeł, niekiedy doświadczenia innych ludzi. Rozważmy ucznia, który poznaje tekst napisany w nieznanym mu języku.

Odczytuje jedno słowo według dostępnego słownika, lecz jego interpretacja wydaje się pozbawiona sensu. Może uznać, że dawny autor specjalnie wprowadził go w tajemnicę wykraczającą poza ludzką logikę. Może też sprawdzić, czy słowo nie posiada drugiego znaczenia, którego nie uwzględnił. Dopiero ta druga droga pozwala mu dowiedzieć się czegoś o źródle trudności. Podobną troskę powinniśmy zachować, sięgając po literaturę mistyczną. Szacunek wobec tajemnicy rośnie dzięki rzetelności, a nie dzięki rezygnacji z niej.

W dalszym przebiegu nauki I:64 (§3–5) pojawia się postać Mojżesza jako wzorzec szczególnej misji cadyka oraz motyw milczenia i melodii. Nachman dopuszcza dla wybitnego sprawiedliwego zadanie związane z ocalaniem ludzi pogrążonych w trudnościach, przed którymi przestrzega zwykłego ucznia. Widzimy tu hierarchiczne rozumienie kompetencji religijnych, istotne dla historycznego chasydyzmu. Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że współczesna osoba podająca się za mistrza otrzymuje prawo do rozstrzygania cudzych wątpliwości bez możliwości sprawdzenia jej twierdzeń. Autorytet wymaga odpowiedzialności. Uważne słuchanie pytającego bywa w naszej filozofii cenniejsze niż odpowiedź, która olśniewa rozmówców, lecz odbiera znaczenie jego doświadczeniu. Nie zawsze musimy myśleć podobnie, aby wspólnie szukać lepszego rozumienia sprawy. Do teologicznego znaczenia milczenia, a później do muzyki, wrócimy w odrębnych rozdziałach.

Przypomnijmy sobie pytanie człowieka, który przychodzi do nas po trudnej rozmowie z kimś bliskim i pyta, czy jego życie wciąż ma sens. Możemy odpowiedzieć wykładem metafizycznym, choć wypowiedziane pytanie być może wyraża zupełnie inną potrzebę. Wymaga ona najpierw obecności, rozpoznania okoliczności, niekiedy pomocy w znalezieniu bezpiecznego rozwiązania. Pytanie może być rzeczywiście filozoficzne, może również stanowić prośbę o wysłuchanie; obie funkcje potrafią współistnieć w jednym zdaniu. Kiedy człowiek czuje, że został usłyszany, nie musi od razu przyjmować naszej interpretacji istnienia. Właśnie dlatego warto rozróżniać nie tylko rodzaje pytań, lecz także rodzaje odpowiedzi. Wyjaśnienie tekstu, uzasadnienie tezy, akt modlitwy, pomoc praktyczna i towarzyszenie w cierpieniu mają różne zadania.

To, co przynosi pocieszenie, nie musi stanowić dowodu. To, co stanowi dowód, nie zawsze pociesza.

Proponuję tutaj autorską praktykę zatytułowaną „Trzy zapisy pytania". Wybierzmy jedno rzeczywiste pytanie, z którym nosimy się od pewnego czasu, i zapiszmy je możliwie dokładnie. Następnie spróbujmy oddzielić w nim trzy obszary: co możemy sprawdzić za pomocą dostępnych źródeł lub rozmowy, czego nie wiemy i jakiego rodzaju odpowiedzi szukamy. Trzeci zapis niech dotyczy tego, co możemy zrobić niezależnie od uzyskania ostatecznej odpowiedzi. Być może trzeba przeczytać konkretny fragment księgi, skorygować wcześniejsze przekonanie, zapytać specjalistę albo podjąć zwykłe działanie na rzecz drugiego człowieka. Jeżeli pytanie dotyczy relacji z Bogiem, osoba wierząca może następnie zwrócić się do Niego własnymi słowami, zachowując uczciwość co do tego, czego nie rozumie. Nie jest to rekonstrukcja historycznej praktyki Nachmana, lecz ćwiczenie przygotowujące do dalszego studiowania jego nauk. Jego celem jest odsłonięcie złożoności pytania, a nie uzyskanie nadprzyrodzonej odpowiedzi.

W księdze, która prowadzi ku tajemnicy ukrytego Boga, potrzebujemy zarówno odwagi pytania, jak i subtelności rozpoznawania granic odpowiedzi. Istnieją obszary, w których możemy uczynić wielki postęp dzięki rzetelnej pracy. Istnieją również pytania, które pozostają dla nas otwarte, a mimo to kształtują kierunek życia. Wypowiadamy je na różnych etapach własnej drogi i nie zawsze słyszymy w nich tę samą treść. Pytanie o Boga może z czasem przestać być wyłącznie zagadnieniem dotyczącym początków świata i stać się pytaniem o możliwość spotkania z Nim w obrębie konkretnego dnia. Tak właśnie przechodzimy od kosmologii ku doświadczeniu ukrycia. Następny rozdział pozwoli nam zajrzeć do niezwykłej nauki Nachmana o podwójnej zasłonie, w której człowiek traci nie tylko możliwość rozpoznania obecności, ale również świadomość, że cokolwiek zostało przed nim zasłonięte.

10. Ukrycie wewnątrz ukrycia

Na dnie szuflady leży list, którego adresat od dawna już nie otwiera. Początkowo wyjmował go w chwilach wielkiej tęsknoty, czytał kilka zdań, dotykał papieru, a później odkładał go ostrożnie na miejsce. Z biegiem czasu czytał coraz rzadziej. Wreszcie nauczył się korzystać z szuflady tak, jakby listu w niej nigdy nie było. Zmieniła się nie tylko częstotliwość jego powrotów do dawnych słów, lecz cały sposób odnoszenia się do przedmiotu, który niegdyś miał dla niego ogromne znaczenie. Być może pewnego dnia, szukając kluczy albo rachunku, zauważy narożnik koperty i dozna osobliwego zdumienia. Przypomni sobie bowiem nie tylko osobę, która napisała list, ale również samego siebie z okresu, kiedy oczekiwanie na wiadomość kształtowało jego dni. To podwójne przypomnienie pozwala nam zbliżyć się do jednej z najbardziej subtelnych intuicji Nachmana: człowiek może utracić świadomość własnego oddalenia.

W nauce I:56, w trzeciej części, Nachman rozwija znaczenie biblijnego wyrażenia *haster astir* (הסתר אסתיר), pochodzącego z Księgi Powtórzonego Prawa 31,18. W kontekście biblijnym mowa jest o ukryciu Boskiego oblicza w następstwie niewierności przymierzu. Hebrajska konstrukcja wzmacnia znaczenie czasownika; Nachman wydobywa z jej powtórzenia dodatkową możliwość interpretacji mistycznej. Istnieje ukrycie, w którym człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg jest przed nim ukryty. Istnieje jednak także ukrycie samego ukrycia — *hastara sze-betoch hastara*. W pierwszym przypadku pozostaje świadomość braku, z której może zrodzić się poszukiwanie. W drugim utracona zostaje także zdolność rozpoznania braku. W ujęciu historycznego nauczyciela istotny jest kontekst religijny i moralny: człowiek przyzwyczaja się do postępowania zakazanego tak dalece, że zaczyna je uważać za dopuszczalne. Świadomość przestaje wskazywać na potrzebę teszuwy, czyli powrotu. (*Likutei Moharan* I:56, §3).

Najbardziej poruszające w tej nauce jest to, że Nachman nie zadowala się opisem człowieka, który zapomniał o swoim powołaniu. Sięga głębiej, ku tajemnicy podtrzymywania rzeczywistości przez Boga.

Nawet tam, gdzie dochodzi do podwójnego ukrycia, według niego trwa ukryta obecność Tory. Rzeczywistość nie zyskuje niezależnego od Stwórcy źródła życia tylko dlatego, że człowiek przestał dostrzegać swój związek ze świętością. Gdyby zasłona mogła unicestwić wszystko, co zasłania, jej istnienie oznaczałoby zwycięstwo oddalenia nad samą podstawą bytu. Nachman mówi natomiast o możliwości odsłonięcia ukrytego związku poprzez *daat*, poznanie, do którego prowadzi między innymi studiowanie Tory. Jest to poznanie mające następstwa religijne: pozwala zobaczyć postępowanie w innym świetle i zwrócić się ponownie ku Bogu. Nie jest ono jedynie intensyfikacją doznania ani odkrywaniem tajemnych komunikatów w przypadkowych zdarzeniach.

W tym samym wywodzie pojawia się postać Estery. W hebrajskiej lekturze jej imię przywołuje brzmienie słów odnoszących się do ukrycia. Świat Księgi Estery, w której hebrajskim tekście imię Boga nie występuje wprost, staje się szczególnie sugestywnym obszarem rozważań o obecności niedostępnej bezpośredniemu oglądowi. Nachman przywołuje także troskę Mardocheusza o los Estery (Est 2,11), rozwijając własną lekturę związku między wiedzą a ukryciem. Widzimy tutaj charakterystyczny sposób pracy chasydzkiego nauczyciela: wydarzenie opowiedziane w Piśmie, brzmienie słowa, duchowa struktura człowieka i metafizyczny porządek stworzenia stają się współobecne w jednej nauce. Nie jest to filologiczny dowód pochodzenia imienia Estera od hebrajskiego czasownika oznaczającego ukrycie. Jest to odczytanie homiletyczne, które pozwala w dawnej opowieści rozpoznać obraz aktualnego życia religijnego. Tego rodzaju lektura zachowuje swoją moc właśnie wtedy, gdy nie mylimy jej z innymi metodami poznania.

W naszej autorskiej filozofii Kabały Żywej możemy rozwinąć analogiczny obraz podwójnej utraty: utraty pewnej zdolności widzenia oraz utraty świadomości, że kiedyś patrzyliśmy inaczej. Człowiek przez długie lata może pełnić funkcję, która początkowo była dla niego możliwością służenia innym, aż stopniowo zacznie spostrzegać ludzi przede wszystkim przez pryzmat ich przydatności. Wciąż potrafi wymienić dawne ideały, ale posługuje się nimi jak ornamentem języka. Inny człowiek może przez wiele lat pielęgnować bliską relację, po czym rozmowy zostają zredukowane do zarządzania wspólnymi sprawami.

Każda kolejna decyzja wydaje się niewielka, każda ma swoje uzasadnienie, aż w końcu dawna wrażliwość znika z obszaru codziennych oczekiwań. Nie oznacza to, że każda zmiana przyzwyczajeń jest upadkiem duchowym. Istotne jest pytanie, czy przemiana rzeczywiście prowadzi ku większej dojrzałości, czy tylko usuwa z pola widzenia koszt, który ponosimy my sami albo inni ludzie.

Niekiedy pierwszy ruch powrotu dokonuje się przez przywrócenie języka. Człowiek potrzebuje ponownie nazwać coś, czemu dawno przestał nadawać imię. Ktoś bliski mówi mu, że od miesięcy czuje się niesłyszany. Ktoś obcy zauważa, że sposób, w jaki traktuje podwładnych, przynosi im cierpienie. Lektura starego dziennika przypomina mu o sprawie, której kiedyś chciał poświęcić znaczną część życia. Takie spotkania mogą być nieprzyjemne, ponieważ podważają wygodną zgodność między naszymi działaniami a opowieścią, którą o sobie tworzymy. W naszej interpretacji można nazwać je chwilami odzyskania pytania. Jeszcze nie wiemy, co należy zrobić ze wszystkim, co zostało odsłonięte. Zmienia się jednak sytuacja: możemy już podjąć rozmowę, rozpoznać błąd, wyznaczyć granicę lub wrócić do zaniedbanego zobowiązania. Przestrzeń, która wydawała się całkowicie zamknięta, zyskuje nową głębię.

Trzeba przy tym zachować ważne rozróżnienie pomiędzy moralnym przyzwyczajeniem a doświadczeniem religijnej oschłości. Osoba przeżywająca żałobę, zmęczenie lub długotrwałe trudności może utracić dawną zdolność skupienia na modlitwie, choć zachowuje wielką wrażliwość na potrzeby innych. Sam brak poczucia obecności Boga nie stanowi podstawy do osądu jej postępowania. Również ktoś, kto zmienił swoje przekonania religijne po uczciwym namyśle, nie powinien być przez nas automatycznie uznawany za człowieka nieświadomego własnego upadku. Kabała Żywa jest współczesną lekturą tradycji, która zachowuje prawo człowieka do samodzielnego rozeznawania i szacunku. Historyczne pojęcie podwójnego ukrycia ma określone miejsce w świecie religijnym Nachmana; nasze analogie nie upoważniają do diagnozowania cudzej duszy. Warto kierować je przede wszystkim ku własnej odpowiedzialności i konkretnym skutkom naszych działań.

Proponuję wrócić na chwilę do listu z początku rozdziału. Wyobraźmy sobie, że odnajdujemy jakieś dawne zdanie, które nadal jest dla nas ważne. Może pochodzić z własnego dziennika, z księgi albo z rozmowy zapamiętanej przed laty. Przeczytajmy je i zastanówmy się, jakie miejsce zajmowało kiedyś w naszym życiu, co zmieniło się od tamtej pory i czy obecnie chcielibyśmy dać mu nową, konkretną formę. Czasem odkryjemy, że wyrośliśmy z dawnego przekonania. Czasem rozpoznamy w nim wartość, do której pragniemy wrócić. To proste ćwiczenie jest autorską praktyką refleksji, nie sposobem ustalania Boskiej woli. Jego znaczenie polega na ponownym otwarciu rozmowy z tym, co pozostawało poza naszą uwagą. W świecie Nachmana pytanie o oddalenie może odnowić więź z Bogiem. Cała ta nauka prowadzi do jednego z najprostszych pytań, któremu Nachman nadaje niezwykłą metafizyczną głębię: gdzie?

11. Aje — gdzie jest miejsce Jego chwały?

Pytanie o miejsce różni się od pytania o definicję. Kiedy ktoś, kogo kochamy, znajduje się daleko, wiedza o jego charakterze może zachować dla nas wielką wartość, ale w pewnej chwili bardziej niż dalszego opisu potrzebujemy ustalić, gdzie go odnaleźć. W odniesieniu do Boga takie pytanie natrafia na trudność, której nie rozwiązują dostępne człowiekowi mapy. W jakim znaczeniu można poszukiwać miejsca tego, od którego zależy istnienie wszystkich miejsc? Jeżeli nieskończoności nie można zamknąć w określonym obszarze, pytanie o jej umiejscowienie wydaje się od początku źle postawione. A jednak żydowska modlitwa zachowuje niezwykłą formułę: אַיֵּה מְקוֹם כְּבוֹדוֹ, *aje mekom kewodo* — gdzie jest miejsce Jego chwały? Pojawia się ona w liturgii keduszy podczas modlitwy musaf w wielu obrządkach. Nie jest poszukiwaniem współrzędnych Stwórcy. Nachman czyni z niej jeden z najbardziej przejmujących obrazów duchowego powrotu.

W nauce II:12 rozpoczyna od problemu ludzkiej mądrości i prostoty. Przeciwstawia postępowanie kierowane własną chwałą życiu zorientowanemu na chwałę Boga. Hebrajskie *kawod* oznacza tutaj chwałę i cześć, a w rozważaniach mistycznych staje się również określeniem związku stworzenia z jego Boskim źródłem. Nachman przywołuje werset Iz 43,7 oraz tradycję dziesięciu wypowiedzi, za pomocą których został stworzony świat (Pirkei Awot 5,1). Poszczególne obszary stworzenia posiadają według niego właściwe sobie formy uczestnictwa w Boskiej chwale. Nie sprowadza jednak wielości do harmonijnego obrazu, w którym każda rzecz i każdy czyn objawiają Boga w ten sam sposób. Obok Iz 6,3, mówiącego o chwale wypełniającej ziemię, przywołuje Iz 42,8, gdzie Bóg oznajmia, że nie odda swej chwały innemu. Zestawienie tych wersetów otwiera problem granicy ujawnienia: w jaki sposób istnieje to, co w religijnym porządku pozostaje poza sferą jawnej świętości?

Odpowiedź prowadzi ku pierwszemu słowu Tory: בראשית, *bereszit*. Nachman nazywa je *maamar satum* (מאמר סתום), wypowiedzią ukrytą lub zamkniętą.

W odróżnieniu od jawnych wypowiedzi stwórczych, których formuła w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju rozpoczyna się od aktu Boskiego mówienia, początek Tory stanowi szczególną wypowiedź, obejmującą pozostałe. Rabiniczny problem sposobu liczenia dziesięciu wypowiedzi pojawia się również w Talmudzie, Rosz ha-Szana 32a. U Nachmana ukryta wypowiedź jest źródłem życia dla obszarów, które nie mogą otrzymywać go za pośrednictwem jawnych form chwały. Nie przedstawia mechanizmu, który człowiek mógłby prześledzić na podobieństwo fizycznego procesu. Podkreśla raczej granicę rozumienia tej zależności. Związek istnieje w jego nauce dzięki głębi ukrycia, a nie dzięki temu, że zło zostaje uznane za przejaw świętości w tym samym znaczeniu co dobro. (*Likutei Moharan* II:12).

Pytanie *aje* staje się tu czymś więcej niż pytaniem o miejsce. Gdy człowiek rozpoznaje własne oddalenie od Boskiej chwały i zaczyna jej szukać, jego poszukiwanie zwraca się ku najbardziej ukrytemu źródłu. Właśnie w tym zwrocie Nachman widzi zasadniczy moment naprawy. Człowiek nie musi najpierw wydostać się ze wszystkich trudności, aby móc podjąć drogę powrotu. Może rozpocząć ją wewnątrz sytuacji, w której obecnie się znajduje. Wyraża to tradycyjny paradoks zejścia, którego celem jest wzniesienie. W dalszej części nauki pojawia się odniesienie do ofiary *ola* oraz pytania Izaaka o zwierzę przeznaczone na ofiarę (Rdz 22,7). To kolejny przykład wiązania przez Nachmana tych samych słów występujących w różnych miejscach świętych tekstów. Rytualny i biblijny wymiar jego interpretacji należy do historycznej nauki; współczesna praktyka refleksji nie jest zastępczym odtworzeniem dawnego obrzędu.

Chcielibyśmy w naszej księdze rozwinąć tę intuicję jako filozofię pytania zwróconego ku źródłu. Istnieje chwila, w której pytanie przestaje wyrażać wyłącznie ciekawość i ujawnia kierunek naszej tęsknoty. Człowiek, który pyta o sprawiedliwość, może w ten sposób rozpoznać, że nawet po latach uczestnictwa w niesprawiedliwym porządku zachował zdolność pragnienia czegoś innego. Człowiek, który pyta o możliwość przebaczenia, być może po raz pierwszy od dawna spogląda na relację inaczej niż przez pryzmat odniesionych ran.

Osoba wierząca może w analogicznym doświadczeniu zwrócić się do Boga, choć nie znajduje już w sobie łatwej pewności dawnych lat. W żadnym z tych przypadków sama obecność pytania nie zastępuje potrzebnych działań. Jednak jego wypowiedzenie ujawnia, że istnieje w nas przestrzeń, w której rzeczywistość może zostać ponownie rozważona. Właśnie dlatego tęsknota ma wymiar twórczy: pozwala odczuć różnicę między tym, co zastaliśmy, a tym, do czego pragniemy się przybliżyć.

Wyobraźmy sobie człowieka, który przez wiele lat identyfikował swoje duchowe życie z jednym rodzajem doświadczenia: niezwykłą jasnością myśli podczas modlitwy. Z biegiem lat jasność znika. Coraz częściej spotyka w sobie rozproszenie i zmęczenie. Próbuje wrócić do dawnych warunków, odnaleźć tę samą muzykę, odwiedzić miejsce, które kiedyś mu sprzyjało. Wszystko to może być wartościowe, a jednak pozostaje przywiązane do określonej formy dawnego przeżycia. Pytanie Aje pozwala mu wyobrazić sobie jeszcze inną drogę: zwrócenie się do Boga także z wnętrza zmienionego życia. Być może w nowym okresie duchowa wierność przybierze postać większej troski o ludzi, mniej uroczystej modlitwy lub spokojniejszego studiowania. Nie możemy przewidzieć, czy powróci dawne doświadczenie. Możemy jednak oddzielić pragnienie Boga od pragnienia powtórzenia stanu, który kiedyś wiązaliśmy z Jego bliskością. Taka różnica otwiera przestrzeń dojrzewania.

Wobec cierpienia paradoks zejścia i wzniesienia wymaga szczególnej delikatności. Nachman omawia w tej nauce zagubienie człowieka w wątpliwościach i religijnie niewłaściwych obszarach. Nie powinniśmy przenosić tego obrazu bezpośrednio na każdą tragedię, uznając, że utrata bliskiej osoby, przemoc albo choroba zostały człowiekowi zesłane po to, aby osiągnął wyższy poziom duchowy. Nadawanie cudzemu cierpieniu takiego znaczenia może stać się kolejnym ciężarem. Istnieje ogromna różnica pomiędzy przekonaniem, że człowiek może zwrócić się ku dobru nawet w najtrudniejszych okolicznościach, a twierdzeniem, że same te okoliczności były koniecznym dobrem.

Zachowajmy ją także wtedy, gdy we własnym życiu znajdujemy religijny sens przeżytych doświadczeń. Możemy przyjąć tę interpretację jako osobiste świadectwo, nie czyniąc z niej uniwersalnego prawa dla innych.

Jeżeli chcemy podjąć kontemplację Aje, możemy zacząć od kilku chwil spokojnej, dobrowolnej refleksji w bezpiecznym miejscu. Zamiast poszukiwać nadzwyczajnego stanu, nazwijmy w jednym zdaniu obszar, w którym obecnie doświadczamy oddalenia. Człowiek wierzący może wypowiedzieć pytanie Nachmana jako własną modlitwę, z pełną świadomością jego żydowskiego źródła. Następnie zapiszmy jedno działanie zgodne z wartością, za którą tęsknimy. Być może jest nim rozmowa, przeprosiny, wypełnienie obietnicy albo prośba o pomoc. Jeżeli przychodzi milczenie, możemy pozwolić mu trwać przez chwilę, nie rozstrzygając, co oznacza. To współczesna propozycja autorska, nie historyczny rytuał ani metoda uzyskania objawienia. W ten sposób pytanie o chwałę Boga pozostaje dla osoby wierzącej modlitwą, a w przestrzeni wspólnej refleksji przypomina nam, że głębia życia ujawnia się również w odpowiedzialności za sposób, w jaki odpowiadamy na własne poszukiwania.

12. Milczenie, wiara i granice poznania

W życiu człowieka pojawiają się chwile, kiedy słowa innych dochodzą do niego z wielkiej odległości, mimo że rozmówcy znajdują się tuż obok. Bywa tak przy lekturze dzieła, którego znaczenie powoli przekracza nasze dotychczasowe rozumienie świata. Bywa podczas oczekiwania na wiadomość, od której zależą przyszłe lata. Niekiedy wynika ze zmęczenia, innym razem z zachwytu lub bólu. Wszystkie te doświadczenia mogą prowadzić do milczenia, lecz ich wewnętrzna natura pozostaje odmienna. Milczenie jest jedną z najbardziej wieloznacznych postaci ludzkiego zachowania. Możemy milczeć, ponieważ uważnie słuchamy, ponieważ nie umiemy odpowiedzieć, ponieważ coś ukrywamy albo ponieważ szanujemy granicę drugiego człowieka. Właśnie dlatego mistyka milczenia wymaga większej subtelności niż zachwyt nad samym brakiem słów. Trzeba zapytać, co milczenie chroni, przed czym osłania i jaką możliwość otwiera.

Powróćmy do nauki I:64, do paradoksu opróżnionej przestrzeni, w której Nachman umieszcza szczególną kategorię trudności religijnych. W jej trzeciej i czwartej części przywołuje Mojżesza jako postać związaną z milczeniem. Ważnym tłem jest talmudyczna opowieść z traktatu Menachot 29b: Mojżesz otrzymuje możliwość ujrzenia nauczania rabiego Akiwy, a następnie pyta o sens jego tragicznego losu. Odpowiedź Boga odsyła go do obszaru Boskiej myśli, wobec którego ma zamilknąć. W odczytaniu Nachmana scena wiąże się z granicą mowy w obliczu tego, co przekracza dostępne poznanie. Szczególna rola Mojżesza polega na możliwości wejścia w obszar, przed którym zwykłego ucznia nauczyciel przestrzega. Nachman wiąże tę zdolność z odpowiedzialnością cadyka za dusze ludzi oddalonych od wiary. Nie tworzy ogólnego przepisu, zgodnie z którym każdy człowiek powinien szukać możliwie radykalnego milczenia, aby przekroczyć własną świadomość. (*Likutei Moharan* I:64, §3–4).

Warto zwrócić uwagę na moralną powagę samego pytania Mojżesza. Dotyczy ono napięcia między sprawiedliwością a cierpieniem, a nie wyłącznie abstrakcyjnej trudności w rozumieniu porządku świata.

W talmudycznej opowieści pytający pozostaje postacią o wyjątkowej godności religijnej. Nie powinniśmy więc interpretować tej sceny w taki sposób, jakby samo pojawienie się pytania świadczyło o braku duchowej dojrzałości. W naszej lekturze zdolność do wypowiedzenia pytania jest częścią moralnej wrażliwości. Możemy uznać, że wyczerpaliśmy dostępne możliwości ostatecznego wyjaśnienia tajemnicy, a jednocześnie nadal podejmować działania na rzecz sprawiedliwości. Zwłaszcza tam, gdzie krzywda jest skutkiem postępowania ludzi, potrzebujemy wiedzy, świadectwa i zmiany. Żaden człowiek powołujący się na autorytet duchowy nie otrzymuje z talmudycznej sceny prawa do nakazywania milczenia osobie skrzywdzonej. Taki wniosek myliłby literacką i teologiczną sytuację Mojżesza ze współczesnym stosunkiem władzy między ludźmi.

Najpiękniejsze rozwinięcie nauki I:64 pojawia się w jej piątej części. Nachman przechodzi od milczenia do melodii. Łączy poszczególne rodzaje mądrości z właściwymi im pieśniami i wskazuje na najwyższą melodię wiary związaną z nieskończonym światłem. W jego religijnej wizji cadyk podobny do Mojżesza może za pośrednictwem takiej melodii podnieść dusze tych, którzy znaleźli się w obszarze trudności pochodzących z opróżnionej przestrzeni. Zdumiewające jest to przejście: tam, gdzie możliwości wypowiadania argumentu dochodzą do granicy, wciąż pozostaje sposób zwrócenia się ku Bogu, związany z wiarą. Nie jest on według Nachmana dowolnym doświadczeniem estetycznym, ponieważ melodia ma określone miejsce w jego teologii. Nie rozstrzyga również sporu w taki sposób, w jaki czyni to dowód. Jej znaczenie należy do innego rodzaju religijnej więzi. (*Likutei Moharan* I:64, §5).

Aby odczuć filozoficzną doniosłość tego motywu, pomyślmy o muzyce wykonywanej przez człowieka, który powraca do własnego domu po długiej nieobecności. Być może siada przy instrumencie i gra melodię, której kiedyś nauczyła go bliska osoba. W pojedynczym dźwięku skupia się pamięć wielu sytuacji. Muzyka nie informuje słuchającego o wszystkich szczegółach życia tego człowieka, lecz potrafi wyrazić sposób, w jaki nosi je w sobie. Jej czasowy charakter przypomina nam także o tym, że nie można usłyszeć melodii naraz.

Każdy dźwięk pojawia się, przemija i pozostawia miejsce kolejnemu, a ich wzajemna więź odsłania się w trwaniu. W naszej autorskiej interpretacji jest to obraz poznania uczestniczącego: pewne znaczenia stają się dostępne człowiekowi dzięki temu, że podejmuje relację rozciągniętą w czasie, a nie wyłącznie dzięki jednorazowemu objęciu jej pojęciem. Obraz muzyczny nie stanowi dowodu metafizycznej tezy, pozwala jednak przybliżyć nam charakter mistycznego doświadczenia.

Wiara w świecie Nachmana posiada określony przedmiot, historię i zakorzenienie w Torze. Hebrajska *emuna* nie jest tutaj nazwą każdej ufności, którą człowiek kieruje ku przyszłości. Jest wiernością religijną, także w obliczu trudności. W naszej książce będziemy wielokrotnie powracać do napięcia pomiędzy wiarą a poznaniem, zachowując różnicę między tym, co przyjmuje wspólnota religijna, a tym, co może być wspólnie zbadane przez ludzi różnych przekonań. Wiara może kształtować sposób życia i rozumienie doświadczeń, ale intensywność wiary nie rozstrzyga o prawdziwości każdej szczegółowej interpretacji zdarzeń. Człowiek może głęboko ufać Bogu i zarazem korygować własne poglądy, gdy odkrywa błąd. Wówczas jego wierność ma szansę stać się czymś trwalszym niż przywiązanie do wszystkich dotychczasowych wyobrażeń. Jest w niej miejsce na naukę, na spotkanie z cudzą perspektywą i na uczciwe wypowiedzenie granic własnego rozumienia.

W naszym słowniku Żywej Mistyki proponuję określenie milczenie gościnne. Nie ma ono oznaczać stanu pustki, którego osiągnięcie staje się miernikiem duchowego zaawansowania. Jest raczej postawą, w której człowiek pozostawia pewną przestrzeń dla słowa, którego jeszcze nie usłyszał, oraz dla doświadczenia, którego nie potrafi od razu opisać. Gdy czytamy trudny fragment dawnego dzieła, takie milczenie pozwala przeczytać go ponownie bez pośpiesznego przypisywania autorowi własnej intuicji. Gdy słuchamy drugiego człowieka, pomaga powstrzymać gotowe pocieszenia i przyjąć jego rzeczywistą wypowiedź. Gdy się modlimy, może wyrażać rezygnację z przymusu natychmiastowej odpowiedzi. W odróżnieniu od milczenia narzuconego lub wynikającego z lęku jest ono dobrowolne i pozostawia możliwość powrotu do mowy.

Nie wymaga odcinania się od otoczenia ani przedłużania odosobnienia ponad własne siły. Jego głębia ujawnia się w sposobie, w jaki później potrafimy mówić i działać.

Księga o ukrytym Bogu rozpoczęła się od granicy imienia. Następnie przeszliśmy przez paradoks pustej przestrzeni, rozróżnienie pytań, podwójne ukrycie i niezwykłe wołanie Aje. Teraz znajdujemy się przed możliwością, która na początku mogła wydawać się zbyt prosta, aby pomieścić tak rozległe rozważania: możemy zwrócić się do Boga słowami, które mamy do dyspozycji. Nie musimy najpierw rozwiązać metafizycznej tajemnicy stworzenia, żeby wypowiedzieć wdzięczność, prośbę lub wyznanie własnej bezradności. W tradycji Nachmana ta możliwość stanie się codzienną praktyką osobistej modlitwy w odosobnieniu. Zanim do niej przejdziemy, zatrzymajmy w pamięci trzy rozróżnienia: pomiędzy nieobecnością doświadczenia a twierdzeniem o nieobecności Boga, pomiędzy granicą poznania a rezygnacją z uczciwego myślenia, wreszcie pomiędzy milczeniem pozostawiającym miejsce dla rozmowy a milczeniem odbierającym człowiekowi głos. W następnej księdze wkroczymy w przestrzeń, gdzie metafizyka spotyka się z oddechem zwykłego dnia, a tęsknota zaczyna przyjmować formę osobistej mowy.

KSIĘGA III

SAMOTNOŚĆ, KTÓRA STAJE SIĘ ROZMOWĄ

13. Hitbodedut — wejście w odosobnienie

W niewielkim mieszkaniu, w którym przez lata mieszkało kilka pokoleń jednej rodziny, trudno znaleźć miejsce należące tylko do jednej osoby. Każdy przedmiot przypomina o czyjejś obecności, nawet jeżeli wszyscy wyszli i w domu panuje cisza. Stół zachował ślady wspólnych posiłków, na krześle pozostało ubranie, w szufladzie leżą dokumenty, którymi trzeba będzie się wkrótce zająć. Człowiek siada w tym znajomym otoczeniu i postanawia przez pewien czas nie zajmować się żadną z tych spraw. Nie pragnie ich porzucić. Chce stanąć wobec tego, czego znaczenia nie potrafił rozpoznać, kiedy wszystko domagało się od niego odpowiedzi naraz. Możliwe, że właśnie tutaj, w przestrzeni pozbawionej wszelkiej uroczystej oprawy, rozpocznie się jedna z najbardziej wymagających form życia mistycznego. Wystarczy, że człowiek odważy się przemówić do Boga w taki sposób, w jaki dotychczas nie umiał mówić nawet samemu sobie.

Hebrajskie słowo *hitbodedut* (התבודדות) należy do rodziny wyrazów związanych z byciem samemu, oddzieleniem i odosobnieniem. W różnych nurtach mistyki żydowskiej nabierało znaczeń związanych z wycofaniem się z rozproszeń i skupieniem religijnym; jego użycia nie należy sprowadzać do jednej techniki. W nauce Nachmana z Bracławia szczególną postacią odosobnienia jest osobista modlitwa, swobodna mowa zwrócona do Stwórcy. Rozróżnienie to pozwala zrozumieć, dlaczego siedzenie w samotności i hitbodedut mogą być zewnętrznie niemal identyczne, a jednocześnie oznaczać odmienne działania. W pierwszym wypadku człowiek po prostu przebywa bez towarzystwa; w drugim podejmuje akt religijnego zwrócenia się ku Bogu. Sam brak innych ludzi nie tworzy jeszcze tej relacji. Dopiero jej intencja nadaje odosobnieniu kierunek. W tym sensie samotność jest warunkiem sprzyjającym praktyce, ale jej znaczenie wykracza poza samotność.

W krótkiej, niezwykle bogatej nauce II:25 *Likutei Moharan* Nachman nadaje tej praktyce najwyższą rangę. Zaleca wyznaczenie przynajmniej godziny, podczas której człowiek przebywa sam w pokoju lub na polu i zwraca się do swojego Stwórcy. Cel określa religijnie: chodzi o przybliżenie do Boga i prawdziwą służbę Mu. W hebrajskim tekście

pojawia się wyrażenie *beino le-wein kono* — między nim a jego Stwórcą. Warto przyjrzeć się tej konstrukcji. Określa ona przestrzeń nie poprzez jej fizyczne granice, lecz poprzez relację. Zamknięte drzwi pokoju mogą chronić intymność modlitwy; granice pola mogą pozostawać niemal niewidoczne. W obu miejscach człowiek może podjąć tę samą praktykę, ponieważ jej istotą jest to, do kogo się zwraca. Nie trzeba wybierać między świątynią przyrody a zwykłym pokojem, jakby jedno z tych miejsc było z natury bliższe Bogu. Nachman dopuszcza oba. (*Likutei Moharan* II:25, §1).

Ważna okazuje się również różnorodność form osobistej mowy wymienionych w tej nauce. Obok błagania pojawia się możliwość przedstawiania własnych racji i szukania pojednania. Człowiek przychodzi z tym, co rzeczywiście nosi w sercu, włącznie z żalem dotyczącym przeszłości i pragnieniem odmienionego życia. Modlitwa nie wymaga więc uprzedniego uzgodnienia całej wewnętrznej rzeczywistości z wyobrażonym ideałem modlącej się osoby. Możemy rozpocząć ją w chwili, kiedy wewnątrz pozostaje wiele sprzeczności. Chcemy przebaczyć i wciąż pamiętamy doznaną krzywdę; pragniemy bliskości i boimy się zależności; jesteśmy wdzięczni za część własnego życia, a jednocześnie odczuwamy żal z powodu tego, co się w nim nie wydarzyło. Nasza modlitwa może pozwolić tym różnym doświadczeniom pojawić się obok siebie bez udawania, że zostały już pojednane. Jest w tym głęboka godność osoby, która przychodzi do spotkania jako rzeczywisty człowiek, a nie jako wyidealizowany obraz samej siebie.

W poprzedniej księdze rozważaliśmy ukrycie Boga, aż doszliśmy do granicy poznania wyrażonej przez pytanie Aje. Teraz możemy zobaczyć, że człowiek zdolny do wypowiedzenia tego pytania nie musi pozostawać w bezosobowej przestrzeni filozofii. Może nadać pytaniu formę osobistej mowy. Zamiast rozważać wyłącznie naturę nieobecności, może powiedzieć Bogu o swoim doświadczeniu oddalenia. Zmienia się przez to sposób uczestnictwa w tajemnicy. O ile rozprawa o Boskim ukryciu koncentruje się na tym, co potrafimy zrozumieć i wyrazić w pojęciach, modlitwa pozwala człowiekowi zająć miejsce wewnątrz przeżywanej przez niego relacji. Nie znosi wcześniejszych pytań metafizycznych i nie dostarcza dowodu na istnienie ich Adresata.

Daje jednak formę duchowemu działaniu, którego sens w wierze bracławskiej nie zależy od wcześniejszego rozstrzygnięcia wszystkich trudności intelektualnych. Człowiek może mówić jeszcze przed odnalezieniem odpowiedzi.

Z perspektywy naszej Żywej Mistyki odosobnienie jest chwilowym ustąpieniem z miejsc, które zwykle zajmujemy w oczach innych ludzi. W ciągu dnia bywamy rodzicami, współpracownikami, nauczycielami, osobami odpowiedzialnymi za decyzje, czyimiś przeciwnikami albo powiernikami. Każda z tych ról ma własny język, wymagania i niebezpieczeństwo: możemy tak dalece nauczyć się odpowiadać na potrzeby danej sytuacji, że przestaniemy zauważać część tego, co dzieje się w nas samych. W odosobnieniu role nie tracą znaczenia, lecz przez chwilę przestają organizować wszystkie nasze wypowiedzi. Rodzic może opowiedzieć o własnej niepewności, nie obciążając nią dziecka. Człowiek kierujący pracą innych może przyznać przed Bogiem, że jego wiedza okazała się niewystarczająca. Osoba nieustannie pocieszająca bliskich może wreszcie powiedzieć, jak bardzo potrzebuje pocieszenia. Nazywam tę chwilę odłożeniem urzędu: nie jest to termin historycznego chasydyzmu, lecz autorskie określenie możliwości uwolnienia mowy od przymusu nieustannego pełnienia społecznej funkcji.

W odosobnieniu istnieje jednak pokusa, której trzeba przyjrzeć się uważnie. Samotność może stać się miejscem, w którym człowiek podtrzymuje wyłącznie własną wersję zdarzeń, bez możliwości usłyszenia tych, których dotyczą jego słowa. Jeżeli przychodzi z poczuciem krzywdy, może z czasem zacząć uznawać każdą swoją interpretację za słuszną dlatego, że wypowiedział ją w modlitwie. Tymczasem modlitwa może otwierać przestrzeń do rozpoznania własnego udziału w konflikcie, ale nie zastępuje rozmowy z osobą, którą zraniliśmy, ani ustalenia rzeczywistych faktów. Wątpliwość dotycząca własnych osądów bywa owocniejsza niż wzniosła pewność. Przywołajmy obraz gościnnego serca: przestrzeń odosobnienia powinna pozostawać zdolna pomieścić także istnienie tych ludzi, których chwilowo przy nas nie ma. Ich nieobecność w pokoju nie odbiera im prawa do odrębnego doświadczenia.

Tak rozumiana samotność staje się szkołą relacji właśnie dlatego, że nie przyznaje samotnemu człowiekowi wyłączności na prawdę.

Czytelnik, który pragnie rozpocząć własną refleksję inspirowaną tym nauczaniem, może wybrać bezpieczne, dostępne miejsce i przeznaczyć na początek kilka spokojnych minut. Jest to nasza współczesna adaptacja, a nie zmiana historycznej godziny zalecanej przez Nachmana. Nie potrzeba specjalnej pozycji ciała, oddechu ani przedmiotów. Można zacząć od opisania jednego rzeczywistego zdarzenia minionego dnia, zwracając się do Boga, jeśli odpowiada to własnej wierze. Następnie warto powiedzieć, czego w tym zdarzeniu wciąż się nie rozumie, co chciałoby się w swoim działaniu zmienić i za co można być wdzięcznym. Osoba, która pozostaje poza religijnym przekonaniem o istnieniu Boga, może zamiast modlitwy podjąć ćwiczenie w uczciwym nazywaniu doświadczenia; zachowajmy jednak różnicę pomiędzy takim ćwiczeniem a praktyką bracławską. Po zakończeniu wróćmy do zwyczajnej czynności, nie czekając na szczególny znak. Już sam fakt, że wśród codziennych obowiązków pojawiło się miejsce na osobistą mowę, może mieć znaczenie. O jego głębi będziemy mogli więcej powiedzieć dopiero z perspektywy dalszego życia.

14. Własny język przed Bogiem

Kiedy człowiek przyjeżdża po długim czasie do kraju, w którym spędził dzieciństwo, zdarza się, że rozpoznaje jego mowę wcześniej niż krajobraz. Wystarczy kilka zdań zasłyszanych na dworcu, aby powróciła pamięć głosów, których nie słyszał od wielu lat. Zwyczajne wyrazy zachowują ślady miejsc, relacji i sposobów bycia; przynoszą ze sobą barwę świata, której sam słownik nie potrafi przekazać. Można przez wiele lat posługiwać się obcym językiem z wielką precyzją, a jednak w pewnych sytuacjach powracać do mowy, w której nauczyliśmy się nazywać najbardziej intymne doświadczenia. Nie zawsze jest to język dzieciństwa. Bywa nim język odnaleziony w późniejszym życiu, związany z wolnością, bezpieczeństwem lub nową wspólnotą. Istotne okazuje się to, że w danej mowie czujemy możliwość wypowiedzenia własnego doświadczenia z całą jego złożonością. Właśnie tę możliwość Nachman umieszcza wewnątrz swojej nauki o odosobnieniu.

W *Likutei Moharan* II:25 określa język osobistej rozmowy jako mowę używaną zwyczajowo przez modlących się. W swoim konkretnym środowisku wskazuje na *leszon Aszkenaz*, czyli jidysz, odróżniając go od hebrajskiego, języka świętego. Jego argument nie dotyczy pomniejszenia wartości hebrajskiego. Chodzi o trudność wyrażenia wszystkich osobistych spraw i o więź serca ze słowami, do których człowiek przywykł. Widzimy tu nauczyciela duchowego zwracającego uwagę na rzeczywiste możliwości osób, do których mówi. Wybór języka zależy od życia mówiącego, a nie wyłącznie od statusu danego języka w kulturze religijnej. Dla słuchacza Nachmana codzienny jidysz mógł otworzyć dostęp do treści, które trudno było wyrazić w świętej mowie. Dla współczesnego czytelnika taką funkcję może pełnić polski, hebrajski lub inny język, którym naprawdę potrafi się posłużyć. Nie wynika stąd nakaz porzucenia tradycyjnej liturgii. Nauka dotyczy szczególnego rodzaju modlitwy osobistej. (*Likutei Moharan* II:25, §1).

To rozróżnienie znajduje niezwykle cenne dopełnienie w *Sichot ha-Ran* 229. Zapis rozpoczyna się od formuły wskazującej, że relacja została usłyszana w imieniu Nachmana, a zatem dociera do nas za pośrednictwem przekazu.

Nauczyciel, zachęcając młodego człowieka do osobistej rozmowy z Bogiem, odwołuje się do początkowych rozdziałów praw modlitwy Majmonidesa. W *Miszne Tora*, w pierwszym rozdziale *Hilchot tefila*, Majmonides przedstawia obowiązek codziennej modlitwy i opisuje późniejsze ustanowienie jej uporządkowanej formy w odpowiedzi na językowe trudności wspólnoty po wygnaniu. Nachman wyprowadza z tej relacji uzasadnienie dla osobistych próśb także wtedy, gdy obowiązuje już ustalony porządek modlitwy. Jego wezwanie sytuuje się więc wewnątrz tradycji, a nie poza nią. Warto dostrzec szczególną relację pomiędzy tekstem odziedziczonym a słowem rodzącym się obecnie: człowiek może należeć do wielowiekowej wspólnoty modlących się i jednocześnie przychodzić przed Boga z własną historią. (*Sichot ha-Ran* 229; Majmonides, Miszne Tora, Hilchot tefila 1:1–4).

Zatrzymajmy się na chwilę przy różnicy pomiędzy znajomością słowa a możliwością jego wypowiedzenia we własnym imieniu. Człowiek może dobrze rozumieć znaczenie wdzięczności, a mimo to nie potrafić wypowiedzieć zdania, które naprawdę komuś dziękuje. Może znać pojęcie przebaczenia i nie wiedzieć, jak opowiedzieć o własnym pragnieniu pojednania. Zdarza się, że na użytek społecznych relacji doskonale opanowaliśmy określony zasób językowy: wiemy, jak uprzejmie odmawiać, pocieszać innych i uzasadniać decyzje. Nasza mowa staje się sprawnym narzędziem. Dopiero w sytuacji, kiedy trzeba powiedzieć coś, co dotyka naszej głębokiej wrażliwości, odsłania się obszar dotychczas niemal nieużywany. Codzienna mowa może wówczas stać się językiem modlitwy. Nie służy już wyłącznie do komunikowania informacji i zarządzania sytuacją, ale pozwala ujawnić to, czego nie sposób przekazać bez osobistego uczestnictwa. Wypowiadamy wtedy słowa, za które odpowiadamy całym sposobem swojego istnienia.

Nasza autorska interpretacja nazywa tę postać mowy językiem zamieszkałym. Słowo zamieszkałe jest słowem, w którego znaczeniu możemy rzeczywiście przebywać, ponieważ pozwalamy sobie zobaczyć jego związek z własnym życiem. Nie musi być proste gramatycznie ani pozbawione tradycyjnej symboliki.

Psalm recytowany od dzieciństwa może być głęboko zamieszkałym słowem, podobnie jak krótkie zdanie wypowiedziane po raz pierwszy w życiu. Niekiedy jednak człowiek mieszka raczej obok słowa, niż w jego wnętrzu: poprawnie je wypowiada, zna jego kontekst, potrafi wyjaśnić sens innym, lecz nie dopuszcza do siebie doświadczeń, które mogłyby przemienić jego znaczenie. Nie jest to koniecznie obłuda. Bywa wynikiem nawyku, braku czasu, lęku lub zwyczajnego wyczerpania. Praca nad językiem zamieszkałym polega na odzyskiwaniu więzi pomiędzy wypowiedzią a życiem, a nie na wymyślaniu coraz bardziej wyszukanych form ekspresji duchowej.

Ktoś może zacząć osobistą modlitwę od spraw, które uważa za zbyt małe wobec majestatu Nieskończonego: zmęczenia po pracy, trudności w rozmowie z bliską osobą, poczucia rozczarowania sobą. Jeżeli przyjrzymy się im spokojnie, często zobaczymy splot wielkich pytań ukrytych wewnątrz zwyczajnej sytuacji. Jak człowiek rozporządza czasem, którego nie odzyska? Jak kocha innych, kiedy jego możliwości są ograniczone? Jak rozpoznaje miarę własnej odpowiedzialności? Zamiast rozpoczynać od abstrakcyjnej modlitwy o mądrość, może poprosić o zdolność usłyszenia konkretnego człowieka podczas rozmowy, która czeka go następnego dnia. Taka prośba skupia myśl na rzeczywistym miejscu przemiany. Pozwala następnie sprawdzić, jakie działania pozostają w zgodzie z wypowiedzianym pragnieniem. W naszej interpretacji jest to jeden z najważniejszych sposobów łączenia mistyki z etyką: modlitwa nie wyprowadza człowieka poza jego świat, lecz pomaga mu wejść w ten świat z wyraźniejszą intencją.

Druga część nauki II:25 proponuje jeszcze jedną formę związku między odziedziczonym słowem a modlitwą. Nachman zachęca, aby poznane nauczanie Tory przekształcać w osobistą prośbę o zdolność życia zgodnego z jego treścią. Otwiera się tu przejście od studium do praktyki, które stanowi również ważny fundament naszej Metody Żywego Tekstu. Przeczytawszy naukę o cierpliwości, możemy zastanowić się, w jakiej konkretnej sytuacji jej potrzebujemy. Następnie, jeżeli modlimy się, możemy prosić Boga o możliwość przemiany właśnie tego wymiaru swojego życia. Historyczny kontekst nauki jest religijny; nasza metoda stanowi jej współczesne, szersze rozwinięcie.

Dzięki temu lektura nie kończy się w chwili, kiedy zamykamy książkę. To, co zostało zrozumiane, zaczyna szukać swojej formy w przyszłych decyzjach. (*Likutei Moharan* II:25, §2).

W takim spotkaniu z tekstem nie musimy troszczyć się o literacką doskonałość wypowiedzi. Gdy człowiek prosi o umiejętność bycia obecnym przy drugim człowieku, jedno niedoskonałe zdanie może wyrażać więcej zaangażowania niż wiele pięknie brzmiących sformułowań. Własny język przed Bogiem jest przestrzenią odpowiedzialności, nie egzaminem z piękna mowy. Możemy korzystać z pomocy dawnych słów, pozostawiając zarazem miejsce na te, które rodzą się teraz. Właśnie dlatego książka, którą czytamy, może stać się towarzyszem praktyki, ale nie powinna podawać gotowego tekstu na każdą okoliczność życia. Czytelnik ma odnaleźć w sobie możliwość mówienia. Księga może pomóc mu dojść do progu, lecz dalej rozpoczyna się obszar, w którym najważniejsze słowa muszą należeć do niego.

15. Godzina, która należy do spotkania

Na końcu starego kalendarza, pomiędzy kartką z ostatnimi dniami grudnia a sztywną okładką, można czasami odnaleźć zapiski sporządzone na początku roku. Są wśród nich zamierzenia, które doczekały się spełnienia, i takie, o których człowiek zdążył zapomnieć. Zaskakuje, jak wiele spraw, które wydawały się najważniejsze w chwili zapisywania, nie pozostawiło po sobie niemal żadnego śladu, podczas gdy kilka nieplanowanych wydarzeń przemieniło całe życie. Kalendarz ukazuje nam tylko jedną stronę ludzkiego czasu: jego podział na odcinki, którymi możemy rozporządzać. Drugą stronę tworzy to, co w tych odcinkach dojrzewa. Dwie godziny o identycznej długości mogą mieć zupełnie odmienne znaczenie; jednej nie będziemy pamiętać następnego ranka, druga powróci do nas po wielu latach. Mistyczna sztuka życia zaczyna się między innymi od rozpoznania, że człowiek nadaje swemu czasowi kształt poprzez to, czemu udziela w nim miejsca.

W nauce o hitbodedut Nachman używa słowa związanego z ustanawianiem i wyznaczaniem: *likboa*. Zalecana godzina nie ma więc pojawiać się wyłącznie wtedy, gdy człowiek odczuje szczególną potrzebę rozmowy z Bogiem. Powinna uzyskać stałe miejsce w jego życiu. W dalszym ciągu II:25 nauczyciel podkreśla codzienną wytrwałość, a jednocześnie wskazuje na radość, w której należy przeżywać pozostałą część dnia. Te dwa zalecenia tworzą pewną architekturę czasu. Jest w niej wydzielona przestrzeń na osobistą modlitwę i duchowy rachunek, a także otwarta przestrzeń życia poza tym odosobnieniem. Podobne rozróżnienie pojawia się w poprzedniej nauce, II:24, gdzie Nachman mówi o wyznaczonej porze dla złamanego serca, dostrzegając możliwość jego przejścia w smutek. Nie zachęca więc do nieprzerwanego pogrążania się w rozważaniach nad własnymi niedoskonałościami. (*Likutei Moharan* II:24, §2; II:25, §1).

Warto rozpoznać głęboki sens tego związku pomiędzy wydzieleniem czasu a wolnością. Człowiek, który za każdą cenę próbuje pozostawać przez cały dzień w stanie szczególnego skupienia religijnego, może zacząć doświadczać zwyczajnych czynności jako nieustannego zagrożenia dla swojej duchowości.

Każde przerwanie samotności wywołuje wówczas irytację. Telefon od bliskiego staje się przeszkodą, czyjaś prośba o pomoc zakłóceniem, a konieczność odpoczynku dowodem braku wytrwałości. Stopniowo rodzi się paradoks: praktyka poszukiwania Boga oddala człowieka od konkretnych osób, z którymi dzieli życie. Wyznaczenie godziny pozwala inaczej rozumieć duchowe skupienie. Daje mu określoną formę, a dzięki temu pozostawia otwartą pozostałą część dnia. Nie oznacza, że poza godziną modlitwy ustaje relacja z Bogiem. Można raczej powiedzieć, że jej świadomie podjęta forma przygotowuje człowieka do innych sposobów uczestniczenia w rzeczywistości, w tym do odpowiedzialnego wykonywania zwyczajnych obowiązków. W naszej interpretacji godzina modlitwy jest naczyniem, które ma służyć życiu, a nie stopniowo zajmować jego miejsce.

Z tego powodu ważne jest rozróżnienie pomiędzy regularnością a nieustannym ocenianiem własnych postępów. Ktoś, kto przez kilka dni doświadczał wielkiej intensywności modlitwy, może z niecierpliwością oczekiwać następnego takiego przeżycia. Zaczyna porównywać każdy kolejny dzień z poprzednimi. Czasem odnosi wrażenie, że stał się mniej uważny, że jego słowa utraciły dawną siłę, że coś ważnego oddaliło się bez wyraźnej przyczyny. Praktyka, która miała być miejscem spotkania, przeobraża się w obserwację własnej skuteczności. Jeżeli jednak istotą modlitwy jest zwrócenie się do Boga, jej wartość w ramach bracławskiej wiary nie może zależeć wyłącznie od rodzaju emocji towarzyszących wypowiadanym słowom. W zachowanej relacji *Sichot ha-Ran* 234 Nachman zachęca do trwania w osobistej rozmowie nawet wówczas, gdy po długim czasie człowiekowi wydaje się, że niczego dzięki niej nie osiągnął. Nie otrzymujemy tu metody kontroli nad tajemnicą. Otrzymujemy wezwanie do wytrwałości w sytuacji, w której własne poczucie skuteczności nie wystarcza za przewodnika. (*Sichot ha-Ran* 234).

Przypomina to niektóre doświadczenia ludzkiej wierności. Osoba opiekująca się ogrodem nie może wymagać, aby codziennie dokonywała się na jej oczach widoczna przemiana.

Jej praca pozostaje jednak rzeczywista: przygotowuje ziemię, zauważa stan roślin, dostosowuje działania do zmieniających się warunków i pozwala upłynąć czasowi, którego nie jest właścicielem. Analogia ta ma swoją granicę, ponieważ wzrost roślin możemy obserwować i wyjaśniać, podczas gdy modlitwa należy do sfery religijnego doświadczenia i interpretacji. Pomaga jednak zobaczyć różnicę między odpowiedzialnością za własny udział w procesie a roszczeniem do jego całkowitej kontroli. Wierzący może zadbać o czas i uczciwość swojej mowy. Nie może na tej podstawie wyznaczyć Bogu terminu odpowiedzi ani określić z góry, jak powinna się ona objawić. Duchowa tęsknota spotyka się wówczas z wolnością: pragnienie pozostaje żywe, ale człowiek nie czyni z niego żądania określonego doświadczenia.

Nazwijmy w naszej Żywej Mistyce tę postawę wiernością godziny. Nie odnosi się ona do mechanicznego wypełniania określonej liczby minut. Jest sztuką powracania do świadomie ustanowionego miejsca spotkania, z poszanowaniem zarówno jego znaczenia, jak i rzeczywistych możliwości człowieka. Niejednokrotnie zobowiązania związane z chorobą, pracą czy opieką nad innymi ograniczają dostępny czas. Współczesna adaptacja może wówczas polegać na wybraniu krótszej pory osobistej modlitwy, bez twierdzenia, że odpowiada ona w każdym szczególe zaleceniu Nachmana. Można też zmieniać porę praktyki, jeśli zmienia się rytm życia. Wierność godziny oznacza w tym ujęciu, że nie traktujemy duchowości jako czegoś, co zasługuje na uwagę dopiero po rozwiązaniu wszystkich innych spraw. Uczymy się dla niej tworzyć miejsce, pozostawiając jednocześnie przestrzeń dla obowiązków i potrzeb ciała. Jeżeli odosobnienie nasila cierpienie lub staje się przymusem, warto zmienić jego formę, przerwać je i w razie potrzeby poszukać wsparcia. Współczesna praktyka powinna szanować życie, któremu ma służyć.

Można zaproponować czytelnikowi następujący sposób rozpoczęcia tygodnia refleksji. Wybierz porę, którą realnie możesz ochronić przez kilka kolejnych dni. Niech będzie wystarczająco krótka, aby nie naruszała snu ani koniecznych obowiązków. Na początku każdego spotkania zauważ, z czym przychodzisz: może to być zmęczenie, niepokój, wdzięczność lub chęć nazwania sprawy, której wciąż unikasz.

Jeżeli praktykujesz modlitwę, zwróć się z tym do Boga własnymi słowami. Możesz także przeczytać niewielki fragment Tory lub innego tekstu należącego do twojej tradycji i rozważyć, jakie osobiste pragnienie budzi jego lektura. Na koniec określ jedną czynność, którą wykonasz w nadchodzącym dniu w zgodzie z tym, co rozpoznałeś. Po tygodniu przyjrzyj się raczej temu, czy twoja mowa i działanie nabrały większej spójności, niż temu, czy pojawiło się szczególne doświadczenie mistyczne. Jest to nasza autorska propozycja, nie historyczny siedmiodniowy rytuał bracławski.

Na progu kolejnego rozdziału pojawia się jednak pytanie, którego nie sposób ominąć. Co się dzieje z człowiekiem, który zdołał wyznaczyć godzinę, znalazł miejsce, wybrał własny język i przychodzi z pragnieniem rozmowy, ale mimo całego przygotowania nie potrafi wypowiedzieć ani jednego słowa? Być może właśnie wtedy najpełniej odsłania się różnica pomiędzy godziną przeznaczoną na osiągnięcie pewnego stanu a godziną, która należy do spotkania. W pierwszym wypadku milczenie oznaczałoby niepowodzenie. W drugim pozostaje jeszcze możliwość, że to, czego człowiek nie potrafi wypowiedzieć, samo stanie się treścią jego zwrócenia się ku Bogu. Nachman poświęca tej sytuacji szczególne miejsce w swojej nauce. Zanim przejdziemy do jej dalszej lektury, pozostawmy otwarte drzwi pokoju: niech zwyczajny świat, do którego za chwilę powrócimy, zachowa całe swoje znaczenie.

16. Modlitwa, gdy słowa nie przychodzą

Na stole leży otwarta księga, lecz wzrok człowieka zatrzymuje się na jej brzegu, w miejscu, w którym kończy się druk i zaczyna biała powierzchnia papieru. Od pewnego czasu powraca on do tego samego pokoju, zamyka drzwi, odkłada sprawy dnia i próbuje mówić do Boga. Pamięta wieczory, kiedy słowa przychodziły niemal bez wysiłku. Rozpoznawał wówczas własne pragnienia, potrafił przyznać się do winy, prosić o odwagę i wyrażać wdzięczność. Dzisiaj siedzi wobec otwartej księgi i nie umie nawet dokończyć pierwszego zdania. Wszystkie słowa, których mógłby użyć, wydają się należeć do jakiegoś wcześniejszego czasu. Przez chwilę zastanawia się, czy nie wstać i nie powrócić do swoich zajęć. Potem dostrzega, że mimo braku słów wciąż chce tutaj pozostać. Ten obraz, należący do naszej literackiej opowieści, prowadzi ku jednemu z najbardziej delikatnych miejsc w naukach Nachmana z Bracławia. Co właściwie pozostaje z modlitwy, kiedy człowiek traci dostęp do własnej mowy?

W *Likutei Moharan* II:25 nauczyciel rozważa właśnie taką sytuację. Hebrajskie wyrażenie *nistatmin dewaraw* przywołuje obraz słów, których przejście zostało zamknięte. Człowiek przychodzi przed Stwórcę, a jego usta pozostają nieruchome. Nachman dostrzega jednak wartość w samym przygotowaniu, stanięciu przed Bogiem oraz pragnieniu wypowiedzi, nawet jeśli wypowiedź okazuje się niemożliwa. W dalszym ciągu nauki wskazuje, że sama trudność mówienia może stać się przedmiotem prośby: człowiek może zwrócić się do Boga, prosząc o możliwość otwarcia ust i odzyskania rozmowy. W ten sposób praktyka obejmuje także przeszkodę, która zdawała się ją uniemożliwiać. Niezdolność do modlitwy staje się czymś, z czym można przyjść do Boga. Również w II:96 zapisano zachętę do osobistej modlitwy w sytuacji, kiedy człowiek jest w stanie wypowiedzieć tylko jedno słowo lub jedną wypowiedź. Warto zauważyć, że mamy tutaj do czynienia z określonym religijnym rozumieniem modlitwy: jej kierunek pozostaje zwrócony ku Stwórcy, nawet wtedy, kiedy jej język staje się niezwykle ubogi. (*Likutei Moharan* II:25, §1; II:96).

Istnieje pewna subtelna różnica pomiędzy milczeniem człowieka, który uznaje, że wszystko już zrozumiał, a milczeniem człowieka, który nie potrafi powiedzieć tego, co nosi w sobie. Pierwsze może być spokojnym domknięciem rozmowy, drugie pozostaje pełne niewypowiedzianego życia. Bywa, że w naszych relacjach z innymi dopiero po latach zdobywamy się na wypowiedzenie najprostszego zdania. Dorosły syn, który przez całe życie rozmawiał z ojcem o sprawach praktycznych, nagle uświadamia sobie, że chciałby zapytać go o jego młodość. Kobieta, która opiekowała się chorą przyjaciółką, odkrywa po jej śmierci, że pewnych słów nie zdążyła wypowiedzieć. Język wydaje się w takich sytuacjach spóźniony wobec doświadczenia. Nie wystarcza znajomość odpowiednich wyrazów; potrzebujemy jeszcze zgody na to, aby ich znaczenie weszło w obszar naszego życia. W modlitwie trudność może być podobna, chociaż religijna relacja z Bogiem zachowuje swoją odrębność wobec relacji międzyludzkich. Człowiek, który pragnąłby się modlić, może potrzebować czasu, aby odkryć, o co naprawdę chce prosić, za co dziękować i jakie pytania w ogóle gotów jest wypowiedzieć.

W naszej autorskiej filozofii nazwijmy ten moment progiem niewypowiedzianego. Jest to sytuacja, w której pragnienie wejścia w relację wyprzedza zdolność wyrażenia go w języku. Próg nie jest jeszcze samym spotkaniem ani świadectwem, że po drugiej stronie oczekuje nas określona odpowiedź. Pozostaje jednak miejscem, w którym możemy rozpoznać własną intencję, zanim przybierze ona formę zdania. Niekiedy owa intencja wydaje się niemal niezauważalna: człowiek siedzi w pokoju, nie odczuwa żadnego zachwytu, nie słyszy wewnętrznej odpowiedzi, a mimo to chce zwrócić się ku Nieskończonemu. W takim rozumieniu tęsknota poprzedza mowę i może ją podtrzymywać, kiedy inne zdolności okazują się chwilowo niedostępne. Nie potrzebujemy przypisywać temu stanowi nadprzyrodzonych właściwości. Wystarczy uszanować to, co rzeczywiście się wydarza: ktoś znalazł w swoim życiu miejsce, w którym pragnie mówić prawdziwie, i spotkał się z granicą własnej możliwości.

Należy także rozpoznać, że zamilknięcie ma wiele przyczyn.

Zmęczenie po bezsennej nocy, żałoba, lęk przed nazwaniem pewnej krzywdy, utrata zaufania czy zwyczajna niemożność skupienia uwagi mogą sprawić, że modlitwa staje się trudna. Bywa również, że człowiek posiada bardzo surowy obraz Boga i obawia się, że jakakolwiek nieodpowiednia wypowiedź stanie się przedmiotem potępienia. Nie każda z tych sytuacji wymaga takiej samej odpowiedzi. Jeżeli przyczyną milczenia jest wyczerpanie, troska o odpoczynek może mieć pierwszeństwo przed dalszym wysiłkiem. Jeżeli człowiek zmaga się z doznaną krzywdą, może potrzebować bezpiecznej rozmowy i odpowiedniego wsparcia. Współczesna interpretacja nauki Nachmana powinna pozostawić miejsce dla tych różnic, aby praktyka religijna nie stała się dodatkowym ciężarem dla osoby cierpiącej. Historyczna obietnica duchowego przybliżenia należy do świata wiary nauczyciela; nie jest rozpoznaniem stanu psychicznego każdej osoby, której trudno mówić.

Zastanawiające jest zalecenie zawarte w II:96, aby w przypadku ograniczonej możliwości mówienia powracać do jednej wypowiedzi. Jego radykalizm polega na tym, że człowiek przestaje uzależniać wartość modlitwy od obfitości języka. Jedno zdanie może przez długi czas pozostawać otwarte, ponieważ jego sens pogłębia się wraz ze zmianą doświadczenia. Prośba o możliwość uczciwego życia może pewnego dnia dotyczyć naszej pracy, innym razem relacji rodzinnych, a jeszcze innym — sposobu, w jaki traktujemy własną słabość. Powrót do tej samej wypowiedzi pozwala dostrzec, że słowa posiadają swoją wewnętrzną historię. Nie musimy natomiast traktować wielokrotnego powtarzania jako warunku skuteczności czy techniki wymuszającej zmianę świadomości. W naszej współczesnej praktyce można pozostawić zdaniu tyle miejsca, ile jest w danym momencie odpowiednie, a kiedy pojawia się zmęczenie lub poczucie przymusu, zakończyć ćwiczenie. Wierność pragnieniu nie wymaga przemocy wobec własnego umysłu.

Praktykę progu niewypowiedzianego proponujemy rozpocząć od krótkiej chwili samotności w znanym, spokojnym miejscu. Pozwól, aby twoja uwaga objęła również to, co wydaje się nieprzygotowane: nieuporządkowane myśli, trudność w skupieniu i brak gotowej modlitwy.

Jeżeli chcesz się modlić, możesz nazwać wprost swoją trudność, a jeśli również to okazuje się niemożliwe, pozostań przez chwilę przy samym pragnieniu rozmowy. Dla osoby, która nie praktykuje modlitwy religijnej, analogiczna refleksja może polegać na zauważeniu sprawy, której nie umie jeszcze wyrazić. Na koniec warto powrócić do zwyczajnych czynności i pozwolić, aby to, co zostało rozpoznane, dojrzewało bez potrzeby natychmiastowego wyjaśnienia. Ćwiczenie to jest naszą adaptacją kontemplacyjną, nie odtworzeniem całego zalecenia bracławskiego. Jego miarą pozostaje uczciwość, z jaką przyjmujemy własne możliwości. Poza pokojem i otwartą księgą rozciąga się świat, który w religijnej wyobraźni Nachmana może towarzyszyć modlitwie. Człowiekowi, któremu zabrakło słów, pozostaje jeszcze słuchanie stworzenia, istniejącego na długo przed jego pierwszą wypowiedzią.

17. Las, noc i modlitwa traw

Kiedy kończy się dzień, na skraju lasu zaczynają uwidaczniać się rzeczy, które w pełnym świetle pozostawały niemal niezauważalne. Ciemniejący kontur drzewa wyodrębnia się z przestrzeni nieba, wilgoć osiada na ziemi, pojedyncze dźwięki uzyskują nieoczekiwaną wyrazistość. Znikają rozpoznawalne z oddali szczegóły krajobrazu i człowiek przestaje widzieć drogę w całej jej długości. W naszym literackim obrazie wędrowiec zatrzymuje się na granicy pola i lasu. Przyszedł tutaj z pragnieniem rozmowy, lecz przez chwilę przygląda się niewielkim roślinom rosnącym u jego stóp. Ich istnienie jest całkowicie niezależne od jego zdolności dostrzegania ich piękna. Rosły wcześniej, kiedy zajmował się własnymi sprawami, i zapewne nadal będą rosły, kiedy powróci do domu. W tej prostej obserwacji zawiera się początek odmiennego rozumienia samotności. Człowiek może odejść od ludzi i przekonać się, że znajduje się wśród niezliczonych form życia, z których żadna nie powstała wyłącznie po to, aby towarzyszyć jego osobistej historii.

Nachman pozostawił niezwykłe rozwinięcie tej intuicji w nauce II:11 *Likutei Moharan*. W jego religijnym obrazie wszystkie trawy pola uczestniczą w modlitwie człowieka, wspierając go i udzielając siły jego wypowiedzi. Nauczyciel przywołuje hebrajskie słowo *siach*, które w różnych użyciach odnosi się do roślinności i do mowy, oraz biblijną scenę wyjścia Izaaka na pole (Rdz 24,63). Zestawia ją z określeniem roślin polnych w opowieści o stworzeniu (Rdz 2,5). Odczytanie to rozwija język biblijny w sposób charakterystyczny dla homiletycznej i mistycznej interpretacji: podobieństwo form słownych staje się podstawą rozpoznania duchowej więzi. Werset o Izaaku nie jest sam w sobie historycznym opisem techniki hitbodedut; jego interpretacja jako modlitwy posiada jednak wcześniejszy precedens rabiniczny, między innymi w talmudycznym traktacie *Berachot* 26b. Nachman rozwija tę tradycję, czyniąc samo pole uczestnikiem wydarzenia. (*Likutei Moharan* II:11; Rdz 2,5; 24,63; Talmud Babiloński, Berachot 26b).

Dalszy ciąg tej krótkiej nauki odsłania istotny szczegół: ziemia wspiera człowieka również wtedy, kiedy modlitwa odbywa się poza polem.

Nachman wskazuje na pokarm i napój jako przykłady darów ziemi, które znajdują się blisko modlącej się osoby. Na otwartej przestrzeni bliskość roślin nabiera szczególnej intensywności, ale zasadnicza zależność człowieka od stworzenia jest obecna także w zamkniętym pokoju. W końcowej interpretacji słowa *jewul* — plon — nauczyciel znajduje ponadto inicjały czterech hebrajskich słów opisujących wyjście Izaaka na pole. Jest to kolejny sposób, w jaki nauka łączy tekst święty, świat materialny i akt religijny. Nie chodzi jedynie o zaletę spokojnego krajobrazu. Nachman przedstawia stworzenie jako rzeczywistość włączoną w służbę Bogu. Z perspektywy jego wiary człowiek wchodzi w modlitwę z całym życiem, które umożliwia jego istnienie. (*Likutei Moharan* II:11).

Z tej nauki wyrasta nasza autorska koncepcja modlitwy współzależnej. Jej punktem wyjścia jest uznanie, że nawet najbardziej osobisty akt skupienia posiada materialne i międzyludzkie warunki. Kiedy człowiek siada w ciszy, korzysta z powietrza, pokarmu, ciepła, pracy innych osób oraz czasu, który został mu pozostawiony lub który zdołał sobie wyznaczyć. Chleb obecny na stole pochodzi z ziemi, ale również z pracy ludzi, których imion zapewne nigdy nie pozna. Jego głos zależy od życia ciała i od języka przyswojonego we wspólnocie. Tak rozumiana samotność staje się miejscem odsłonięcia zależności, a nie dowodem samowystarczalności. Dla wierzącego rozpoznanie to może nabrać charakteru dziękczynienia Bogu za stworzenie i za ludzi. Dla osoby pozostającej poza tą tradycją jest zaproszeniem do refleksji nad warunkami jej życia. Nie utożsamiamy obu postaw, lecz dostrzegamy, że mogą spotkać się w odpowiedzialności za dobro wspólnego świata. Nie trzeba przy tym przedstawiać religijnego obrazu modlących się traw jako empirycznie potwierdzonego zjawiska akustycznego czy szczególnej energii roślin.

Odmienny wymiar krajobrazu pojawia się w nauce I:52. Nachman rozważa tam *bitul*, czyli zniesienie własnej odrębnej ważności i włączenie się w Boską jedność. Za szczególnie sprzyjające odosobnieniu uznaje noc oraz miejsce poza ruchem uczęszczanych dróg.

Jego rozumowanie jest bardziej radykalne niż zwyczajne zalecenie szukania ciszy: świat zajęty sprawami doczesnymi stanowi przeszkodę na drodze do mistycznego oddania się Bogu, a nauczyciel opisuje stopniową pracę nad namiętnościami, cechami charakteru i pychą. Cała nauka jest odczytaniem wypowiedzi z *Pirke Awot* 3,4 o nocnym czuwaniu, samotnej drodze i zwracaniu serca ku próżności. W kontekście Nachmana nabierają one szczególnego znaczenia, związanego z przejściem od stworzonego, zależnego istnienia ku włączeniu w Tego, którego istnienie jest konieczne. Łączą się tutaj metafizyka i osobista praktyka religijna. (*Likutei Moharan* I:52).

Warto odróżnić tę historyczną koncepcję od współczesnej fascynacji chwilowym zniknięciem poczucia siebie. W nauce I:52 zasadnicze znaczenie ma orientacja ku Bogu i praca nad tymi właściwościami człowieka, które utrudniają oddanie. Nie zachęcamy czytelnika do fizycznego narażania się w nieznanym lesie nocą, pozbawiania się snu czy celowego wywoływania zaburzeń poczucia tożsamości. W języku Żywej Mistyki noc może oznaczać również chwilę, w której słabnie nacisk codziennych spraw domagających się naszej uwagi. O zmierzchu łatwiej dostrzec, że przez cały dzień patrzyliśmy na rzeczywistość przede wszystkim poprzez jej użyteczność. Drzewo było miejscem, pod którym można zaparkować samochód, pole przestrzenią mijaną w podróży, a czyjś głos kolejną sprawą do rozstrzygnięcia. Kiedy te funkcje na chwilę tracą znaczenie, świat może ukazać się w innym świetle. Człowiek dostrzega rzeczywistość, której nie jest właścicielem, i uczy się podziwu niezależnego od potrzeby posiadania. Oto jeden z możliwych współczesnych sensów mistyki zmierzchu: spojrzenie uwolnione na chwilę od konieczności wydawania wyroku o wartości każdej napotkanej rzeczy.

Jeżeli chcemy doświadczyć naszego autorskiego ćwiczenia modlitwy współzależnej, wybierzmy bezpieczne miejsce w ogrodzie, parku lub przy otwartym oknie. Zauważmy jedną roślinę w jej rzeczywistej postaci, bez przypisywania jej obowiązku przekazywania nam znaków. Zwróćmy uwagę na szczegóły, które łatwo przeoczyć: sposób, w jaki liść wyrasta z łodygi, położenie rośliny względem światła, stan ziemi.

Następnie rozważmy, w jak wielu elementach własnego życia jesteśmy zależni od podobnych procesów. Osoba wierząca może włączyć te rozpoznania w modlitwę wdzięczności. Na zakończenie wybierzmy jedno działanie służące miejscu, w którym żyjemy: troskę o roślinę, ograniczenie marnowania żywności, uprzątnięcie pozostawionych odpadów. To prosta, współczesna interpretacja, która pozwala połączyć zachwyt z odpowiedzialnością. Czas spędzony na obserwacji pola może wówczas przemienić sposób naszego patrzenia także po powrocie do miasta. Mistyczna wyobraźnia traw prowadzi bowiem ku pytaniu, jak człowiek będzie traktował świat, którego uczestnikiem odkrył siebie podczas samotnej modlitwy.

18. Powrót z odosobnienia do ludzi

W przedpokoju wciąż stoją te same buty, a na kuchennym stole pozostały naczynia po porannym posiłku. Człowiek, który wrócił ze swojego odosobnienia, odkłada płaszcz i słyszy pytanie zadane przez kogoś bliskiego. Pytanie dotyczy zwyczajnej sprawy: zakupów, terminu spotkania albo tego, czy udało się załatwić rzecz, o której rozmawiali poprzedniego dnia. Wędrowiec jeszcze przed chwilą myślał o Nieskończonym, o przemijaniu świata i o tajemnicy istnienia. Teraz musi odpowiedzieć na prośbę, której prostota wydaje się pozostawać w osobliwym kontraście z jego doświadczeniem. W tym wymyślonym obrazie można dostrzec jeden z najważniejszych progów życia kontemplacyjnego. W odosobnieniu człowiek sam decyduje o początku i końcu rozmowy, o jej temacie i długości. W spotkaniu z drugim człowiekiem te decyzje zaczynają podlegać wzajemności. Pojawia się czyjś odmienny rytm, nieznane pragnienia, konkretne oczekiwania i prawo do niezgody. Jeśli samotność ma przygotowywać do życia, właśnie tutaj jej owoce mogą przybrać rzeczywisty kształt.

W zakończeniu pierwszej części nauki II:25 Nachman wiąże codzienną praktykę hitbodedut z radosnym przeżywaniem pozostałej części dnia. Zalecenie to warto odczytać wraz z poprzednią nauką II:24, która przyznaje złamanemu sercu wyznaczone miejsce, ale zarazem przestrzega przed pogrążaniem się w smutku. Nie stanowi ono całej bracławskiej nauki o odosobnieniu. W II:96 odnajdujemy również bardzo wysoką ocenę długotrwałej osobistej modlitwy, z uwzględnieniem faktu, że nie każdy może poświęcić jej cały dzień. Te odmienne akcenty odsłaniają napięcie właściwe tradycji Nachmana: pragnienie całkowitego zwrócenia życia ku Bogu spotyka się z różnorodnością ludzkich możliwości. Nasze rozważanie powrotu do ludzi wyrasta z tego napięcia, lecz jest własnym rozwinięciem etycznym, nie przypisywaną nauczycielowi osobną doktryną powrotu. Znaczenie radości i złamanego serca będzie wymagało osobnego namysłu. Tutaj interesuje nas przede wszystkim przejście z jednego sposobu uczestnictwa w życiu do drugiego. (*Likutei Moharan* II:24–25; II:96).

W żydowskiej tradycji religijnej życie pośród ludzi posiada własny porządek świętości. Tora nie ogranicza się do zaleceń odnoszących się do kontemplacji. Obejmuje również sposób traktowania innych, uczciwość postępowania, sprawiedliwość i troskę o potrzebujących. Przykazanie miłości bliźniego występuje w Księdze Kapłańskiej (19,18), w sąsiedztwie konkretnych zobowiązań dotyczących życia wspólnotowego. Już to pozwala nam zrozumieć, dlaczego historyczna mistyka żydowska nie daje się w pełni opowiedzieć jako zbiór metod wprowadzających jednostkę w określony stan świadomości. Osobista relacja z Bogiem posiada religijny kontekst, który obejmuje także działanie. Nawet wówczas, gdy współczesny czytelnik czerpie z tej tradycji na swój własny sposób, warto zachować świadomość, że jej historyczni przedstawiciele rozumieli duchowość w ramach życia religijnego, a nie wyłącznie jako indywidualną drogę do wewnętrznego ukojenia. (Kpł 19,9–18).

Nazwijmy w naszej Żywej Mistyce szczególną postać przechodzenia z samotności do relacji sztuką ponownego zamieszkania. Człowiek opuszczający miejsce kontemplacji powraca do świata, którego znał dotychczasowe formy, lecz może uczyć się przebywać w nich inaczej. Rozmowa z Bogiem, jeżeli była uczciwa, mogła odsłonić pragnienie cierpliwości albo świadomość krzywdy, którą wyrządził. Teraz przychodzi pora rozpoznania, czy owo pragnienie daje się wyrazić w konkretnej sytuacji. Niekiedy będzie to drobna zmiana sposobu słuchania. Innym razem potrzebna okaże się rozmowa o dawnej niesprawiedliwości, przyznanie się do własnego błędu albo ustanowienie granicy chroniącej przed kolejną krzywdą. Sztuka ponownego zamieszkania oznacza możliwość przeniesienia uwagi, którą poświęcaliśmy własnym słowom w samotności, na słowa kogoś innego. Nieskończoność, ku której się zwracaliśmy, pozostaje tajemnicą religijną; osoba przed nami jest rzeczywistym człowiekiem, którego potrzebę możemy czasem rozpoznać i któremu możemy odpowiedzieć.

Istotna jest tutaj również umiejętność zachowania intymności. Człowiek po szczególnie poruszającym doświadczeniu może czuć potrzebę opowiedzenia o nim wszystkim napotkanym osobom.

Chciałby, aby bliscy zobaczyli świat jego oczami, ponieważ sam odkrył w nim coś niezwykle ważnego. Bywa jednak, że zamiast słuchać, zaczyna oczekiwać potwierdzenia własnych przeżyć. Wówczas drugi człowiek niepostrzeżenie staje się widzem jego wewnętrznej opowieści. W naszej interpretacji dojrzałość kontemplacji obejmuje zgodę na to, że inni zachowują odmienny stosunek do religii, do Boga i do samego doświadczenia mistycznego. Można podzielić się przeżyciem, kiedy jest na to odpowiedni czas i gotowość rozmówcy, pozostawiając mu wolność interpretacji. Można również zachować je dla siebie i pozwolić, aby jego znaczenie dojrzewało wraz z dalszym życiem. Intymność modlitwy nie musi budować odległości od innych; może stać się szkołą poszanowania także ich niewypowiedzianych historii.

Są ludzie, dla których powrót z odosobnienia oznacza wejście w trudne środowisko. Ich dom nie zawsze jest miejscem wzajemności, a rozmowa nie zawsze prowadzi do pojednania. W takim położeniu duchowa praca nad miłością nie może oznaczać rezygnacji z bezpieczeństwa ani zgody na przemoc. Możemy zachować religijną intencję, jednocześnie podejmując działania potrzebne do ochrony własnej godności i szukając pomocy. Zdarza się też, że człowiek powraca do pustego mieszkania, a doświadczenie samotności zmienia swój charakter: z wybranej przestrzeni modlitwy staje się sytuacją, której wolałby nie doświadczać. Wówczas ponowne zamieszkanie może polegać na wykonaniu drobnego kroku ku wspólnocie — odezwaniu się do znajomego, udziale w spotkaniu, odwiedzeniu miejsca, w którym możliwa jest zwykła obecność innych. Nasza mistyka tęsknoty musi pomieścić także tę różnicę między samotnością wybraną i samotnością narzuconą. Obie mają swoje miejsce w ludzkim życiu, lecz każda potrzebuje innej troski.

Na zakończenie tej księgi proponujemy prostą autorską praktykę przejścia. Wybierz po zakończeniu osobistej modlitwy lub refleksji jedną najbliższą czynność, którą wykonasz z uwzględnieniem obecności innych ludzi. Jeżeli masz przed sobą rozmowę, spróbuj pozostawić miejsce na jej rozwój bez uprzedniego planowania wszystkich odpowiedzi. Jeśli czeka cię obowiązek, wykonaj go w sposób, który odpowiada twoim rzeczywistym możliwościom i zobowiązaniom.

Gdy pozostajesz sam, możesz przygotować posiłek, uporządkować swoje otoczenie albo podjąć kontakt z kimś, kto jest ci bliski. Wieczorem przyjrzyj się przez chwilę temu, co zdołało przejść z pragnienia w działanie. Nie musisz szukać szczególnego rezultatu; zauważ choćby jeden moment, kiedy czyjeś istnienie nie było dla ciebie jedynie tłem własnych spraw. Tak pojmowana praktyka przejścia pozwala nam zachować ciągłość między samotnością i życiem wspólnym. W jej świetle drzwi pokoju modlitwy otwierają się w obie strony.

U kresu trzeciej księgi powracamy zatem do obrazu człowieka, który szuka miejsca na rozmowę. Przeszliśmy od osobistego języka i wyznaczonej godziny ku progowi milczenia, a następnie ku polu, nocy i wspólnocie stworzenia. Tęsknota uzyskała rozmaite formy: wypowiedzi, oczekiwania, uważności, działania. Każda z nich odsłaniała inny aspekt pragnienia, które u Nachmana zwraca się ku Bogu. Teraz przed nami następne pytanie. Jak człowiek ma odzyskiwać radość, kiedy codzienność ukazuje mu własne niepowodzenia? Jak ma uszanować ciężar rzeczywistego cierpienia, pozostając otwartym na dobro, które nadal jest możliwe? Potrzebujemy więc języka, w którym smutek i radość nie wykluczają się nawzajem, a zranione życie wciąż zachowuje przyszłość.

KSIĘGA IV

SZTUKA ODZYSKIWANIA ŻYCIA

19. Złamane serce i smutek

Czasami dopiero po długiej podróży człowiek dostrzega, w jakim stopniu zmienił się jego dom. Nie chodzi o ściany ani o przedmioty, które pozostawił na swoich miejscach. Zmieniła się możliwość przebywania pośród nich. Krzesło przy stole przywołuje pamięć o kimś, kto dawniej na nim siadał; otwarte okno wpuszcza powietrze o znajomym zapachu, lecz ten zapach należy teraz do innego życia. Bywa też, że wszystko na zewnątrz pozostało takie samo, a człowiek sam stał się dla siebie kimś trudnym do rozpoznania. W jego pamięci mieszają się utracone szanse, sprawy niedokończone, obietnice, których nie umiał dotrzymać, i słowa wypowiedziane w chwili, kiedy zabrakło mu cierpliwości. Jak ma wówczas modlić się o bliskość Boga? Jak ma zwracać się ku nieskończonej dobroci, kiedy sam nosi w sobie tyle sprzeczności? W poprzedniej księdze uczyliśmy się przygotowywać miejsce dla rozmowy. Teraz musimy się nauczyć przebywać w tym miejscu z sercem, którego nie potrafimy doprowadzić do porządku.

W rozmowach zapisanych przez Natana w *Sichot ha-Ran* 41–42 pojawia się rozróżnienie między *lew niszbar*, złamanym sercem, a *acwut*, smutkiem lub przygnębieniem. Nie chodzi o dokładny opis wszystkich postaci ludzkiego cierpienia. Nachman rozpatruje dwa sposoby, na jakie człowiek może przeżywać trudność w swojej relacji z Bogiem. W jednym z zachowanych obrazów serce przypomina dziecko zwracające się ku ojcu z bólem spowodowanym oddaleniem; drugi obraz przedstawia człowieka rozgoryczonego niespełnieniem jego oczekiwań. Różnica dotyczy zatem również kierunku, jaki przyjmuje wewnętrzna mowa. W skrusze istnieje jeszcze możliwość zwrócenia się ku Temu, za którym człowiek tęskni. Owa możliwość sprawia, że religijne znaczenie złamanego serca wykracza poza jego bolesność. Nachman posługuje się przy tym dawnym językiem fizjologii, wiążąc przygnębienie ze śledzioną. To świadectwo historycznego sposobu mówienia o emocjach, a nie współczesna wiedza medyczna. Nie utożsamiamy również *acwut* automatycznie z depresją kliniczną, której przyczyn i przebiegu nie wyjaśnia ocena postawy religijnej. (*Sichot ha-Ran* 41–42).

W biblijnej tradycji, z której wyrasta to nauczanie, złamane serce nie jest wyłącznie obrazem nieszczęścia. Psalm 51 wiąże skruszonego ducha z ofiarą składaną Bogu. Jest to modlitwa o przebaczenie i odnowienie, a więc wypowiedź człowieka, który nie może ofiarować własnej bezbłędności. Przynosi prawdę o sobie i pragnienie przemiany. Metafora ofiary nadaje temu doświadczeniu szczególną godność: coś, co mogłoby być powodem ukrywania się, zostaje wniesione w przestrzeń religijnego spotkania. W tym świetle złamane serce nie jest sercem, które należy złamać za wszelką cenę. Jego znaczenie ujawnia się tam, gdzie prawda o ludzkiej skończoności spotyka się z prośbą o odnowienie. Nie ma potrzeby wynajdywania sobie cierpienia, aby zrozumieć tę modlitwę. Wystarczająco wiele sytuacji odsłania przed człowiekiem granice jego sprawczości i możliwości uczynienia życia takim, jakiego by sobie życzył. (Ps 51,19 według numeracji hebrajskiej).

Istnieje bardzo subtelna różnica pomiędzy pamięcią o wyrządzonej krzywdzie a pamięcią, która zaczyna przybierać postać nieodwołalnego wyroku nad całą osobą. W pierwszym wypadku człowiek potrafi, przynajmniej z czasem, wskazać coś konkretnego: wypowiedziałem niesprawiedliwe słowo, nie dotrzymałem zobowiązania, wykorzystałem czyjeś zaufanie. Taka wypowiedź może prowadzić do przeprosin, zadośćuczynienia albo zmiany postępowania. W drugim wypadku wszystkie szczegóły zanikają i pozostaje jedynie przekonanie, że samo istnienie człowieka jest pozbawione wartości. Wraz z zanikaniem szczegółów zanika także wyobrażenie czynu, który mógłby cokolwiek zmienić. Możemy odczytać bracławskie rozróżnienie jako zaproszenie do zachowania tej ważnej zdolności rozpoznawania. Jest to nasze współczesne rozwinięcie, a nie wyczerpująca definicja terminów Nachmana. Skrucha w tej interpretacji pozwala zobaczyć czyn w całej jego powadze, lecz pozostawia przyszłość otwartą. Człowiek, który uznał swoją odpowiedzialność, potrzebuje przecież owej przyszłości, aby móc na tę odpowiedzialność odpowiedzieć.

Powinniśmy zachować ostrożność wobec łatwego przenoszenia obrazu dziecka i ojca na wszystkie ludzkie historie.

Dla niektórych ojcowska bliskość jest jednym z najgłębszych doświadczeń bezpieczeństwa, dla innych obraz ten budzi wspomnienia opuszczenia albo przemocy. W źródle jest to religijna figura relacji z Bogiem, a nie polecenie określonego stosunku do własnych rodziców. W naszej lekturze najważniejsza jest możliwość wypowiedzenia bólu przed kimś, od kogo człowiek nie musi ukrywać swojej bezradności. Gdy jednak ból dotyczy rzeczywistej przemocy, doznana krzywda nie staje się winą osoby skrzywdzonej. Nie należy zmuszać jej do poszukiwania duchowych przyczyn tego, co ją spotkało. Prawo do bezpieczeństwa, do sprzeciwu i do żałoby zachowuje pełne znaczenie. Religijna rozmowa może być dla wierzącego miejscem wypowiedzenia także gniewu i skargi. Wystarczy przypomnieć, jak wiele takich wypowiedzi przechowują psalmy lamentacyjne. Żywa modlitwa mieści więcej niż jedną formę ludzkiego głosu.

Z tym wiąże się praktyczny rys nauki Nachmana: poświęca on złamanemu sercu określoną porę, w której człowiek może przed Bogiem wypowiedzieć to, co domaga się skruchy, natomiast pozostałej części dnia nadaje inne zadanie. W *Likutei Moharan* II:24 oraz w *Sichot ha-Ran* 41 powraca myśl o niebezpieczeństwie przejścia od skruchy do przygnębienia. Nie chcemy odczytywać tego zalecenia jako obowiązku zamykania żałoby w wyznaczonej godzinie. Istnieją doświadczenia, których rytmu nie można ustalić według zegara. Możemy jednak dostrzec w tym nauczaniu duchową troskę o całość dnia. Człowiek, który rozważa własne błędy, pozostaje kimś, kto potrzebuje jedzenia, snu, towarzystwa i pracy; posiada również zdolność świadczenia dobra. W modlitwie nadaje swoim pytaniom szczególne miejsce, aby nie musiały w niezmienionej postaci towarzyszyć każdej kolejnej czynności. Wyobraźmy sobie naczynie umieszczone na stole. Może pomieścić wodę, ponieważ posiada granice. Gdyby ich zabrakło, woda rozpłynęłaby się po powierzchni, zajmując wszystko, co miało służyć innym celom. W podobnym sensie określona pora refleksji może tworzyć miejsce dla trudnej prawdy bez uczynienia z niej jedynej treści istnienia.

W języku naszej Żywej Mistyki nazwijmy tę postawę skruchą otwierającą przyszłość. Jej praktycznym sprawdzianem jest możliwość przejścia od rozpoznania do odpowiedzi.

Jeżeli w osobistej modlitwie powraca pewna sprawa, spróbujmy opowiedzieć ją możliwie konkretnie, oddzielając to, co rzeczywiście uczyniliśmy, od tego, czego jedynie się obawiamy lub za co nie jesteśmy odpowiedzialni. Jeżeli istnieje działanie naprawcze, zapiszmy je w jednym zdaniu i rozważmy, jak wykonać je z poszanowaniem drugiej osoby. Przeprosiny nie dają nam prawa do jej przebaczenia ani do ponownego wejścia w jej życie. Jeśli natomiast rozważanie obraca się w kręgu i przynosi coraz większe cierpienie, możemy zakończyć je i poszukać rozmowy z kimś zaufanym, a w razie potrzeby profesjonalnej pomocy. Nie każda rana wymaga jeszcze głębszego odosobnienia. Bywają takie, których ciężar można unieść dopiero w obecności drugiego człowieka. U kresu tego rozważania pozostaje miejsce na gest zupełnie niezwiązany z naszą winą: przygotowanie herbaty, otwarcie okna, zainteresowanie się czyimś dniem. W ten sposób przyszłość zaczyna istnieć jeszcze przed uzyskaniem pełnej odpowiedzi na pytania przeszłości.

20. Simcha — praca radości

W pokoju, w którym przez długi czas panowała cisza, ktoś zaczyna nucić. Melodia nie jest szczególnie kunsztowna. Przypomina raczej drobny fragment pieśni zapamiętanej w dzieciństwie, którego dalszy ciąg trzeba odnaleźć we własnej pamięci. W miarę jak pojawiają się następne dźwięki, zmienia się sposób, w jaki człowiek przebywa pośród tych samych rzeczy. Stół, krzesło, światło padające przez okno nie otrzymały nowych właściwości. Pojawiła się jednak odrobina swobody, jak gdyby w tym dobrze znanym miejscu pozostawiono wolną przestrzeń na coś, czego nie można było zaplanować. Ten skromny, wymyślony obraz wprowadza nas w rozważanie o radości, która w mistyce Nachmana posiada rangę religijną. Byłoby jednak zubożeniem tej nauki, gdybyśmy uznali radość za nagrodę przysługującą człowiekowi dopiero po rozwiązaniu jego problemów.

Na początku *Likutei Moharan* II:24 pojawia się słynne wezwanie do nieustannej radości jako wielkiej micwy. *Simcha* oznacza tutaj coś więcej niż przyjemność zależną od pomyślnego obrotu wydarzeń. W dalszej części nauki Nachman umieszcza ją w kontekście doświadczeń, które człowiekowi tę radość odbierają. Podkreśla powszechność cierpienia i mówi o świadomym wysiłku zwróconym ku radości; dopuszcza nawet udział żartobliwości i błahych form rozbawienia. Zwróćmy uwagę na niezwykły rys tej propozycji. W wielkich systemach mistycznych łatwo wyobrazić sobie jedynie podniosły język, poważne obrzędy i coraz bardziej złożone poziomy kontemplacji. Tymczasem nauczyciel religijny przyznaje pewną wartość również temu, co rozluźnia powagę, jeżeli służy odzyskiwaniu zdolności radosnego życia przed Bogiem. W tej perspektywie śmiech może uzyskać zupełnie inne znaczenie niż śmiech szyderstwa. Człowiek przestaje na chwilę przywiązywać ostateczną wagę do wszystkich wyobrażeń o sobie, a świat odzyskuje przestrzeń, w której nie każda rzecz jest próbą jego doskonałości. (*Likutei Moharan* II:24).

Nauka II:24 przedstawia także mistyczne powiązanie dziesięciu rodzajów muzyki z dziesięcioma rodzajami pulsu, a ich harmonię z żywotnością człowieka.

Jej język obejmuje zarówno teologię, jak i dawne przekonania dotyczące zdrowia. Autor wiąże choroby z naruszeniem radości i przypisuje jej moc uzdrawiania; w przyszłym wieku wyobraża sobie radość sprawiedliwych w kręgu tańca, któremu przewodzi Bóg. Nie możemy przedstawiać tych twierdzeń o przyczynach chorób jako ustaleń współczesnej medycyny. Nie dowodzą one również, że osoba chora zaniedbała obowiązek radości. Warto jednak przyjrzeć się ich mistycznemu sensowi: radość nie jest w tym obrazie odizolowaną emocją, lecz uczestnictwem całej osoby w harmonii, ku której zmierza stworzenie. Obraz ostatecznego tańca odsyła do przyszłości, której człowiek jeszcze nie zna. Obecny rytm życia, ze wszystkimi swoimi trudnościami, może stać się miejscem oczekiwania na tę przyszłość. Muzyka zaś pozwala Nachmanowi przedstawić coś, czego nie da się wypowiedzieć wyłącznie przy pomocy twierdzeń: doświadczenie związku między poszczególnymi częściami życia. (*Likutei Moharan* II:24, §1; Ps 92).

Jeszcze bardziej zaskakująca jest sąsiednia nauka II:23. Nachman posługuje się przypowieścią o kręgu tańczących ludzi, którzy wciągają do środka stojącego z boku człowieka. W swoim komentarzu przenosi obraz na życie wewnętrzne: radość może na pewien czas odsunąć cierpienie, ale głębsza przemiana wymaga objęcia także tego, co dotychczas pozostawało poza nią. Jako podstawę egzegezy wybiera słowa Izajasza (35,10) o radości i ustępujących westchnieniach. Prorocki obraz odkupienia staje się u niego obrazem aktywnego odzyskiwania tego, co oddaliło się od świętości. Zachowajmy siłę i trudność tego nauczania. Przypowieść wykorzystuje przymus jako figurę wewnętrznego wysiłku; nie proponujemy jej dosłownego odgrywania wobec osoby smutnej ani narzucania komukolwiek dobrego nastroju. W rzeczywistej wspólnocie zaproszenie do kręgu powinno pozostawiać wolność odpowiedzi. W autorskiej lekturze pytanie brzmi raczej: czy w moim życiu istnieje miejsce, w którym mogę pomieścić wspomnienie cierpienia i jednocześnie rozpoznać rzeczywistą radość? Nie wymaga to uznania samego cierpienia za dobro. Można zachować pamięć o tym, co bolesne, nie oddając mu wyłącznego prawa do opowiadania własnego życia. (*Likutei Moharan* II:23).

Wyobraźmy sobie człowieka, który po długim okresie opiekowania się kimś bliskim powraca do dawnej pasji. Po raz pierwszy od miesięcy otwiera pudełko z farbami. W trakcie pracy pojawia się w nim radość i niemal natychmiast następujące po niej poczucie winy: jak może się cieszyć, skoro ktoś, kogo kocha, wciąż cierpi? Nie ma tutaj jednej odpowiedzi właściwej dla wszystkich ludzi. Jeżeli jego obowiązki są wypełnione, a druga osoba otrzymuje potrzebną opiekę, można jednak zadać pytanie, czy jego radość rzeczywiście stanowi zdradę ich więzi. Być może życie, które zachowuje zdolność przyjmowania piękna, staje się także bardziej zdolne do ofiarowania uwagi. Radość nie musi pomniejszać współczucia. Radością pojemną nazywamy w Żywej Mistyce taką radość, która może istnieć również w pamięci zachowującej trudne wydarzenia. Przypomina ona dom z wieloma izbami. Jedna przechowuje ból, druga wdzięczność, jeszcze inna niespełnione pragnienie. Człowiek może odwiedzać wszystkie, a światło w jednej izbie nie jest krzywdą wyrządzoną mieszkańcom pozostałych.

Zwróćmy również uwagę na różnicę pomiędzy działaniem podjętym w kierunku radości a wymaganiem od siebie określonego uczucia. Działanie może być małe i rzeczywiste: spacer, słuchanie ukochanej melodii, wykonanie drobnej pracy rękami, spotkanie z człowiekiem, którego obecność cenimy. Uczucie natomiast nie zawsze przychodzi na wezwanie. Własny udział w tworzeniu warunków dla radości nie oznacza pełnej kontroli nad tym, co będziemy przeżywać. W naszej praktycznej adaptacji nauki Nachmana wybierzmy jedną zwyczajną czynność, której wartość nie zależy od jej produktywności. Poświęćmy jej tyle czasu, ile mamy do dyspozycji, bez kontrolowania w trakcie, czy pojawiła się już właściwa emocja. Jeżeli przyjdzie przyjemność, można ją przyjąć z wdzięcznością; jeśli pozostanie trudny nastrój, czynność nadal może mieć wartość. W okresie głębokiego cierpienia albo depresji potrzebne bywa leczenie, a takie drobne praktyki mogą stanowić najwyżej jego dobrowolne uzupełnienie. Simcha odczytana w świetle Żywej Mistyki oznacza gotowość zachowania miejsca dla dobra, które może przyjść w niespodziewanej formie. Nie jest kolejnym egzaminem, któremu człowiek ma poddawać swoje serce.

21. Azamra — odnajdywanie dobrych punktów

Wśród starych rachunków i luźnych kartek zachował się mały zeszyt. Człowiek, który go otwiera, odnajduje na pierwszych stronach dawny zapis swojego życia: plany, obliczenia, adresy, obietnice, czasami zdanie przeczytane w książce, do którego chciał jeszcze powrócić. Pomiędzy tymi rzeczami znajduje się kartka z kilkoma słowami podziękowania. Nie pamiętał już sytuacji, do której się odnoszą. Ktoś kiedyś otrzymał od niego pomoc w sprawie, która dla niego samego mogła być zupełnie nieistotna. Kartka pozostała, choć wspomnienie zanikło. Wyobraźmy sobie teraz, że człowiek ten od dawna patrzył na swoją przeszłość niemal wyłącznie przez pryzmat popełnionych błędów. To małe świadectwo nie zmienia żadnego z tych błędów. Wprowadza jednak do jego opowieści fakt, który wcześniej pozostawał poza polem widzenia. Właśnie w tym miejscu rozpoczyna się dla nas spotkanie z Azamra, jedną z najbardziej przejmujących nauk Nachmana z Bracławia.

Nauka I:282 rozpoczyna się od wezwania do przychylnego osądu innych. Nawet w człowieku uznanym za niegodziwego należy szukać rzeczywistego dobra, które zachował. Nachman odczytuje Psalm 37,10 w sposób właściwy mistycznej egzegezie: słowa o rychłym zniknięciu niegodziwego stają się punktem wyjścia do rozważania owej niewielkiej części człowieka, w której nie jest on niegodziwy. Zmiana spojrzenia na tę część posiada, zgodnie z nauką, duchowe znaczenie i może wspierać powrót do Boga. W zwykłej lekturze psalmu chodzi o kres powodzenia niegodziwego; w lekturze Nachmana uwaga przenosi się na możliwość przemiany osoby. Nie są to identyczne poziomy interpretacji. Mistyk wydobywa z tekstu nową możliwość, związaną z religijnym zadaniem tego, kto patrzy i wydaje sąd. Zwrócenie uwagi ku dobru drugiego człowieka przestaje być jedynie uprzejmym gestem. Uzyskuje znaczenie uczestnictwa w jego duchowym powrocie, który tradycja nazywa teszuwą. (*Likutei Moharan* I:282; Ps 37,10).

Szczególną głębię ma dalszy ruch tej nauki. Nachman zwraca spojrzenie ku osobie, która ma trudność z dostrzeżeniem jakiegokolwiek dobra w sobie. Nawet czyn uznany przez nią początkowo za dobry może po bliższym rozpatrzeniu okazać się niedoskonały.

Może zawierać interesowną intencję, próżność lub potrzebę zdobycia uznania. Nauczyciel zachęca mimo to do szukania tej drobnej części czynu, która zachowuje wartość. W tym właśnie kontekście czyta Psalm 146,2 i rozwija obraz śpiewania Bogu z tego, co w człowieku pozostało. Hebrajskie *azamra* oznacza śpiewanie lub wysławianie; kolejne słowo, *be-odi*, wiąże pieśń z trwaniem życia, natomiast Nachman odczytuje je w związku z resztką dobra, jaką można jeszcze odnaleźć. Powracająca zdolność modlitwy jest w jego nauce związana z religijną żywotnością czerpaną z owych punktów. Trzeba zachować świadomość, że chodzi o dobro rozpoznawane w obrębie świętości Izraela, przykazań i relacji z Bogiem. Nasze szerzej dostępne ćwiczenie etyczne będzie rozwinięciem tej idei, a nie zastępstwem jej historycznego sensu. (*Likutei Moharan* I:282, początkowe ustępy; Ps 146,2).

Jednym z problemów, które odsłania Azamra, jest pragnienie czystości własnego działania. Kiedy człowiek odkrywa w sobie interesowność, może dojść do wniosku, że każdy jego wcześniejszy gest był pozbawiony wartości. Zdarza się jednak, że niedoskonała motywacja współistnieje z rzeczywistą pomocą udzieloną drugiej osobie. Ktoś przygotowuje posiłek dla chorego przyjaciela, a przy tym pragnie wdzięczności i uznania. Czy to pragnienie unieważnia posiłek, który przyjaciel otrzymał? Czy z kolei fakt udzielenia pomocy usprawiedliwia późniejsze żądanie wdzięczności? Obydwa pytania pozwalają zobaczyć, że czyn może wymagać więcej niż jednego sądu. Zachowuje znaczenie jego dobroczynny wymiar, lecz zachowuje znaczenie także to, co wymaga przemiany. Azamra uczy w naszej interpretacji rozpoznawania złożonej rzeczywistości bez przedwczesnego zamykania jej w całościowej etykiecie. Własna próżność może stać się przedmiotem dalszej pracy; dobro, którego rzeczywiście doświadczył drugi człowiek, może natomiast stanowić początek następnego, bardziej dojrzałego działania.

Wprowadźmy do Żywej Mistyki pojęcie świadectwa małego dobra. Oznacza ono konkretny fakt, który możemy wskazać bez potrzeby obrony całej własnej osoby. Nie wystarczy wypowiedzieć o sobie pochlebnego zdania. Trzeba odnaleźć wydarzenie, decyzję lub gest, które miały określoną treść i zachowały choćby niewielki wymiar troski.

Może to być wysłuchanie czyjejś opowieści bez przerywania, zwrócenie znalezionego przedmiotu albo przyznanie się do pomyłki, choć obawialiśmy się konsekwencji. Gdy człowiek rozpoznaje taki fakt, może zapytać, jaka możliwość działania się w nim ujawniła. Odpowiedź nabiera wagi właśnie dlatego, że nie dotyczy idealnej osobowości. Dotyczy człowieka, który w pewnym konkretnym dniu był zdolny wykonać pewien krok. W autorskiej praktyce pamięć o tym kroku służy podjęciu następnego, a nie gromadzeniu dowodów własnej wyjątkowości. W ten sposób dobro z przeszłości otrzymuje przyszłość, ponieważ człowiek pozwala mu wyrazić się w nowych okolicznościach.

Równie potrzebna jest ostrożność w zastosowaniu tej nauki do osób, których działania nam zagrażają. Dostrzeganie dobra nie jest ustalaniem, czy można komuś bezpiecznie zaufać. Zaufanie zależy również od zachowania danej osoby, jej odpowiedzialności oraz czasu. Możemy uznać autentyczną wartość pewnego czynu, a zarazem chronić się przed następnymi krzywdami. Nie ma tutaj sprzeczności. Rozpoznanie niejednoznaczności ludzkiego charakteru nie daje nam prawa do nakłaniania ofiary przemocy do pojednania ze sprawcą. Współczesna etyka naszej interpretacji wymaga, aby życzliwość wobec możliwości przemiany szła razem z troską o tych, których dotknęły skutki działania. Przebudowa czyjegoś życia wymaga jego własnego udziału. Nawet najgłębsze pragnienie jego powrotu nie zastąpi kroków, które musi wykonać sam. To właśnie pozwala zachować zarówno powagę bracławskiej nadziei, jak i rzeczywiste znaczenie odpowiedzialności.

Możemy rozpocząć osobistą kontemplację Azamra od niewielkiej kartki. Przypomnijmy sobie jedno rzeczywiste dobro dokonane w ostatnich dniach i spróbujmy opisać je bez przymiotników dotyczących całej naszej osoby. Jeśli dostrzegamy niedoskonałość motywacji, dopiszmy ją obok, bez wykreślania tego, co było dobre. Następnie wybierzmy czyn, który pozwoli rozwinąć zauważoną możliwość w sposób odrobinę bardziej świadomy. Osoba wierząca może uczynić z tego część modlitwy wdzięczności i prośby o dalszą przemianę. Jeśli niczego nie potrafimy przypomnieć sobie w danej chwili, można powrócić do kartki kiedy indziej albo zwrócić się do zaufanej osoby, zamiast wymuszać odpowiedź.

Ćwiczenie nie jest testem wartości człowieka. Jego zamysłem jest otwarcie uwagi na rzeczywistość, której nie dostrzegamy, kiedy całą pamięcią włada jeden wyrok. Azamra ma również wymiar muzyczny. Pojedyncze punkty dobra mogą z czasem odnaleźć się nawzajem i ułożyć w pieśń. Być może całe życie przypomina pod tym względem partyturę, której nie umiemy odczytać w jednym spojrzeniu. Czasem trzeba zacząć od jednej nuty, aby odzyskać zdolność słyszenia kolejnych.

22. Melodia z rozproszonych nut

Ktoś wchodzi do sali, w której muzycy przygotowują się do wspólnego grania. Jeszcze nie rozbrzmiała żadna kompozycja. Skrzypek sprawdza napięcie strun, człowiek siedzący przy fortepianie wydobywa z niego pojedyncze dźwięki, ktoś inny przekłada kartki. Przez chwilę wszystko wydaje się istnieć osobno. Dźwięki docierają do ucha, ale trudno wskazać między nimi jakikolwiek związek. Potem następuje moment, w którym jeden instrument podejmuje głos drugiego. To, co przed chwilą było odrębnym dźwiękiem, zaczyna uczestniczyć w pewnej całości, choć zachowuje własną barwę. Właśnie ta przemiana pozwala nam zbliżyć się do muzycznego wymiaru Azamra. W poprzednim rozdziale zatrzymaliśmy się przy niewielkim dobru, które można rozpoznać nawet w życiu pełnym sprzeczności. Teraz chcemy zapytać o tajemnicę więzi pomiędzy takimi punktami. Co sprawia, że odległe od siebie chwile, w których człowiek okazał się zdolny do dobra, mogą przemówić razem? Jaką postać może przyjąć modlitwa człowieka, który przez długi czas słyszał we własnym życiu jedynie hałas? I co się wydarza, kiedy melodia jednego istnienia zaczyna współbrzmieć z melodią innych istnień?

W nauce I:282 *Likutei Moharan* obraz muzyki posiada znaczenie znacznie bardziej konkretne niż zwyczajna metafora harmonii. Nachman wiąże powstawanie melodii ze zbieraniem dobrych punktów, a przy tym odsyła do wcześniejszego nauczania I:54, w którym muzykę rozważa w związku z wydobywaniem dobrego *ruach* z tego, co określa językiem przygnębienia i ciemności. Hebrajskie słowo *ruach* może oznaczać wiatr, tchnienie lub ducha; ten zakres znaczeń pozwala zrozumieć, dlaczego obraz brzmienia prowadzi w jego mistyce ku refleksji nad żywotnością. Wydobycie melodii nie oznacza tutaj wytworzenia dobra z niczego. Chodzi o rozróżnienie i zgromadzenie tego, co już istnieje, choć pozostawało niezauważone lub przemieszane z innymi treściami. Powraca więc znana nam z kabały luriańskiej intuicja duchowego rozeznawania, ale w bracławskiej nauce przyjmuje postać niezwykle bliską codziennemu doświadczeniu osoby modlącej się. Zamiast oglądać wyłącznie wielki dramat światów, możemy zatrzymać się nad pytaniem, z jakich resztek człowiek buduje własną zdolność wysławiania Boga. (*Likutei Moharan* I:282, zwłaszcza ustęp 2; odsyłacz do I:54).

W naszej autorskiej interpretacji pojedynczy punkt dobra pozostaje pewnym wydarzeniem, natomiast melodia jest sposobem, w jaki pozwalamy temu wydarzeniu wejść w relację z innymi wydarzeniami. Człowiek może pamiętać, że kiedyś zaopiekował się chorym, że w innym okresie życia znalazł odwagę wyznać prawdę, a jeszcze później postanowił komuś nie odpłacać upokorzeniem za upokorzenie. Każde z tych zdarzeń mogło należeć do zupełnie innego czasu. Być może pomiędzy nimi istniały całe lata, w których postępował inaczej, niż pragnął. Gdyby jednak zestawił je ze sobą, mógłby rozpoznać pewien motyw: zdolność powstrzymania się od uczynienia drugiemu człowiekowi dodatkowej krzywdy. Motyw ten nie jest wymyśloną opowieścią o własnej szlachetności, lecz wynika z konkretnych świadectw. Pozwala dostrzec możliwość ciągłości tam, gdzie pamięć dotychczas widziała jedynie przypadkowe wyjątki. Od tej chwili przyszłe działanie może świadomie podjąć ów motyw i nadać mu nową postać. Melodia powstaje nie tylko przez wspominanie, ale także przez dopisywanie następnych nut.

Istnieje wielka różnica pomiędzy tak rozumianą kompozycją życia a staraniem, by wszystko, co nam się przydarzyło, uznać za część harmonijnego planu. Są wydarzenia, których człowiek nigdy nie będzie chciał włączyć do pieśni wdzięczności. Są straty, które pozostaną stratami, i czyny, których nie powinno się przedstawiać jako koniecznych dla duchowego dojrzewania. Nasza metafora muzyczna nie wymaga pogodzenia wszystkich dźwięków. Kompozycja może zawierać przerwy, a w biografii pozostają obszary, do których nie mamy jeszcze języka. Ważne jest, aby troska o sens nie prowadziła do fałszowania pamięci. Kiedy ktoś powiada, że długie cierpienie odebrało mu lata życia, nie musimy natychmiast szukać ukrytej korzyści, jaką miał z tego odnieść. Możemy uszanować jego słowa i jednocześnie przyjąć, że pewne inne fragmenty jego życia mają własną wartość, niezależną od tego cierpienia. W takim ujęciu melodia jest bardziej subtelna niż idea powszechnej harmonii. Nie przywłaszcza sobie wszystkiego. Pozwala dobru zabrzmieć we własnym imieniu.

Jednak najbardziej zaskakujący ruch Azamra dokonuje się wtedy, gdy Nachman przechodzi od osobistego poszukiwania dobra do modlitwy wspólnoty. Człowiek zdolny zbierać dobre punkty znajdujące się w innych może, według tej nauki, stać się odpowiednim wysłannikiem zgromadzenia, *szelijach cibur*, prowadzącym publiczną modlitwę. W mistycznym ujęciu jego zadanie nie ogranicza się do poprawnego wypowiedzenia słów. Ma on niejako zgromadzić w sobie dobro modlących się i stanąć z nim przed Bogiem. Również ci, których inni uważają za grzeszników, nie zostają wyłączeni z tego zbierania. Źródło mówi o szczególnych kwalifikacjach duchowych cadyka; nie chodzi o prostą regułę wyboru kantora w każdej wspólnocie żydowskiej. Dla naszej lektury niezwykle istotny pozostaje jednak kierunek tego obrazu: najpełniejszy głos nie jest głosem człowieka przekonanego o własnej samowystarczalności. Jego siła bierze się z uczestnictwa w dobru tych, których reprezentuje. (*Likutei Moharan* I:282, ustęp o wysłanniku zgromadzenia).

Pozwala to odczytać duchowe przywództwo w świetle zupełnie innej miary niż zdolność przyciągania uwagi. Wyobraźmy sobie nauczyciela, który po latach pracy potrafi opowiedzieć o dokonaniach swoich uczniów, rozpoznając w każdym z nich coś, czego sam nie mógłby zrobić w taki sam sposób. W jego głosie pojawia się miejsce dla ich odmienności. Gdy mówi o wspólnym przedsięwzięciu, nie przemienia cudzych osiągnięć w dowody własnej wielkości. Zna także ciężary, które niektórzy z nich musieli pokonać, aby wykonać zadanie niedostrzegalne dla pozostałych. Tak rozumiana reprezentacja staje się służbą uwadze. Wprowadzamy do Żywej Mistyki nazwę współbrzmienie odpowiedzialne: sposób uczestnictwa w życiu zbiorowym, który umożliwia wydobycie dobra innych bez odbierania im autorstwa ich czynów. Jest to nasza współczesna analogia, a nie definicja religijnej funkcji kantora. Pozwala jednak zobaczyć, dlaczego nauka o zbieraniu dobrych punktów niesie znaczenie dla relacji międzyludzkich. Wspólnota może odzyskać głos, jeżeli jej członkowie przestaną być traktowani wyłącznie jako widownia czyjegoś wystąpienia.

Proponuję, abyśmy w praktyce kontemplacyjnej powrócili do trzech konkretnych wydarzeń z różnych okresów życia, w których dokonaliśmy rzeczywistego dobra. Spróbujmy zapisać każde z nich za pomocą jednego zdania, a następnie zastanowić się, czy łączy je jakaś wspólna intencja lub forma troski. Jeżeli dostrzegamy taki związek, nazwijmy go prostym słowem i pomyślmy o działaniu, które dziś mogłoby stać się dalszym ciągiem tego motywu. Następnie przypomnijmy sobie dobro otrzymane od kogoś innego, zwłaszcza takie, o którym od dawna nie myśleliśmy. Możemy podziękować tej osobie, jeśli jest to możliwe i odpowiednie, albo zachować jej czyn w pamięci bez podejmowania kontaktu. Osoba wierząca może przekształcić refleksję w krótką modlitwę dziękczynną. Możemy też przez chwilę posłuchać melodii, którą lubimy, pozostając przy jej rzeczywistym brzmieniu, bez konieczności przypisywania dźwiękom tajemnych znaczeń. Być może okaże się, że istotą ćwiczenia jest umiejętność usłyszenia czegoś, co przedtem istniało na obrzeżach naszej uwagi. Wówczas będziemy przygotowani do kolejnego obrazu Nachmana: mostu, na którym także nie wystarczy rozpoznać piękna drugiego brzegu. Trzeba jeszcze odnaleźć sposób, aby ku niemu wyruszyć.

23. Wąski most i sztuka odwagi

Most widziany z oddali wydaje się częścią pejzażu. Można dostrzec jego początek, koniec i rzekę, którą przecina. Dopiero człowiek stojący na nim odkrywa, że jego doświadczenie różni się od obrazu dostępnego obserwatorowi. Pod stopami ma niewielką przestrzeń, z której korzysta w danej chwili; dalsza część drogi istnieje przed nim, ale nie może zostać przebyta samym spojrzeniem. W tym obrazie tkwi jedna z wielkich tajemnic życia duchowego: najgłębsza wiedza o kierunku wędrówki nie zwalnia człowieka z uczestnictwa w niej. Można opisać miłość, przebaczenie, modlitwę i zaufanie, lecz w pewnym momencie trzeba odnaleźć ich rzeczywistą postać w okolicznościach, których nie sposób w pełni przewidzieć. Most Nachmana pozwala nam zobaczyć, czym staje się tęsknota, kiedy przestaje być jedynie spojrzeniem skierowanym ku odległemu brzegowi. Staje się ruchem istoty, która nie dysponuje wszystkim, czego potrzebowałaby do uzyskania pewności, a mimo to może wykonać określony krok.

Warto powrócić do samego źródła tego obrazu, ponieważ popularna pieśń i liczne współczesne przytoczenia nadały mu nieco odmienną formę. W *Likutei Moharan* II:48 Nachman mówi o człowieku, który ma przejść po bardzo wąskim moście. Istotne są słowa שלא יתפחד כלל, wyrażające wezwanie, by nie ulegać lękowi. Znana formuła mówiąca, że cały świat jest wąskim mostem, stanowi rozpowszechnioną adaptację, a nie dosłowne brzmienie tego miejsca. Nie musimy przeciwstawiać obu obrazów, ale dzięki rozróżnieniu słyszymy lepiej pierwotny kontekst. Nauka II:48 jest skierowana do osoby podejmującej służbę Bogu, doświadczającej pozornego oddalenia, zniechęcenia i poczucia, że mimo wieloletniej pracy duchowej wciąż stoi u początku drogi. Metafora mostu pojawia się więc w ramach rozważania o wytrwałości religijnej, a nie jako ogólna zachęta do podejmowania ryzyka. (*Likutei Moharan* II:48).

Wcześniej w tej samej nauce Nachman przedstawia niezwykłą różnicę skali pomiędzy widzialnym działaniem człowieka a jego duchowym znaczeniem. Drobny zwrot ku Bogu może w perspektywie wyższych światów odpowiadać ogromnej przebytej odległości.

Ten mistyczny obraz pozwala wyzwolić wartość działania spod władzy natychmiastowego rezultatu. Na płaszczyźnie własnego doświadczenia modlący się człowiek może zauważać zaledwie kilka chwil skupienia pośród długiego rozproszenia. W religijnej perspektywie Nachmana takie chwile zachowują jednak znaczenie, którego modlący się nie potrafi zmierzyć. Nie mamy tu podstawy do obliczania jakichkolwiek obiektywnych odległości w świecie duchowym. Metafizyczna intuicja nauki jest inna: ocena wydarzenia z punktu widzenia człowieka nie wyczerpuje jego możliwego sensu przed Bogiem. W naszej filozofii może to stać się zaproszeniem do pokory wobec rzeczywistych owoców drobnych czynów, zwłaszcza tych, które pozostają niewidoczne dla sprawcy.

Obraz wąskiego mostu stawia także pytanie o naturę odwagi. Niejednokrotnie człowiek wyobraża ją sobie jako szczególny stan wewnętrzny, który musi osiągnąć przed rozpoczęciem działania. Czeka na pewność, spokój, przekonanie o własnych możliwościach. Tymczasem niektóre działania dopiero w trakcie ich wykonywania pozwalają odkryć, że jesteśmy zdolni je podjąć. Rozmowa, której unikaliśmy, może okazać się mniej trudna, niż przewidywaliśmy; pierwsza strona listu może otworzyć możliwość powiedzenia czegoś, co wcześniej istniało jako chaotyczne przeczucie. W naszej interpretacji odwaga nie musi oznaczać usunięcia każdej emocji lękowej. Jest zdolnością nadania kierunku działaniu pomimo niepełnej wiedzy o jego przebiegu. Nie rozstrzygamy w ten sposób filologicznie niuansów hebrajskiego czasownika z tekstu Nachmana, lecz formułujemy współczesne odczytanie jego obrazu, dostępne także osobie, której doświadczenie lęku wymaga szczególnej troski. Różnica pomiędzy uczuciem i działaniem pozostaje tutaj ważna. Człowiek może odczuwać lęk, a jednocześnie postępować rozważnie i wiernie temu, co uznaje za dobro.

Są jednak mosty, na które nie należy wchodzić. Istnieją sytuacje, w których obawa pozwala prawidłowo rozpoznać zagrożenie; istnieją także granice narzucone przez chorobę, wyczerpanie, przemoc lub odpowiedzialność za innych. Religijny obraz nie może zastąpić rozeznania takich okoliczności.

Nie będziemy uznawać czyjejś decyzji o opuszczeniu niebezpiecznego miejsca za brak duchowej wytrwałości. Czasem odwaga wyraża się w odstąpieniu od zamiaru, przyjęciu pomocy albo uznaniu, że wybrana droga wymaga zmiany. Zachować wierność temu, co ważne, nie oznacza zachować wierność każdemu środkowi, jaki kiedyś wybraliśmy. Osoba, która pragnie służyć dobru, może uznać, że jej dotychczasowy sposób działania przynosi odwrotne skutki. Może więc wybrać inny sposób, zachowując głębszą intencję. Tę postać odwagi nazywamy w Żywej Mistyce odwagą rozeznającą. Pozwala ono połączyć wytrwałość z odpowiedzialnością i odróżnić mistyczną nadzieję od przymusu nieustannego przekraczania własnych granic.

Co jednak uczynić, gdy sam kierunek drogi wydaje się niejasny? Nie każdy z nas stoi przed mostem prowadzącym ku wyraźnie widocznemu brzegowi. Bywają okresy, kiedy człowiek wie jedynie, że pewnego sposobu życia nie może już dłużej podtrzymywać. Nie posiada natomiast gotowej wizji tego, co mogłoby go zastąpić. W takiej sytuacji chcielibyśmy zobaczyć w obrazie mostu jeszcze jedną możliwość: najbliższy krok może służyć rozpoznaniu drogi, a nie realizacji całego planu. Człowiek wybiera małe, odwracalne działanie, dzięki któremu może dowiedzieć się czegoś o swojej sytuacji. Rozmawia z osobą, której ufa, poszukuje informacji, sprawdza dostępne możliwości. Nie przypisuje przypadkowym zdarzeniom mocy wyznaczania swojego losu. Zaczyna rozumieć, że pewność nie zawsze należy do początku wędrówki. W mistyce bracławskiej wiara pozwala podtrzymywać relację z Bogiem także w okresach, gdy Jego bliskość wydaje się niedostępna. W naszej filozofii analogiczna postawa może oznaczać zgodę na istnienie pytań, na które odpowiedź dojrzewa poprzez doświadczenie, dialog i uczciwą obserwację.

W praktyce tego rozdziału wybierzmy jedną sprawę, w której od dawna oczekujemy na większą pewność. Zastanówmy się najpierw, czy istnieje w niej rzeczywiste zagrożenie, czy potrzebujemy fachowej pomocy i czy nasza decyzja dotyczy również praw innych ludzi. Następnie spróbujmy wskazać najmniejszy rozsądny krok, który przybliży nas do rozpoznania sytuacji lub wykonania potrzebnego działania.

Niech będzie to krok, którego skutki potrafimy przynajmniej w podstawowym stopniu przewidzieć. Możemy zapisać obok niego to, czego się obawiamy, bez prób przekonania siebie, że obawa jest nieważna. Osoba praktykująca hitbodedut może wypowiedzieć te słowa w modlitwie, prosząc o roztropność, pomoc i siłę. Po wykonaniu kroku przyjrzyjmy się temu, czego rzeczywiście się dowiedzieliśmy. Być może warto będzie iść dalej, być może potrzebna okaże się zmiana zamiaru. W obu przypadkach mamy do czynienia z życiem, które uczestniczy w swojej przyszłości. A gdy krok się nie powiedzie, pojawia się jeszcze inne pytanie, zamykające czwartą księgę: skąd człowiek może czerpać prawo do następnego początku?

24. Nowy początek po każdym upadku

W pewien poranek człowiek odkrywa, że od wielu tygodni nie otwierał księgi, do której postanowił wracać każdego dnia. Księga leży na tym samym miejscu, a pomiędzy jej kartami pozostał znak wskazujący ostatnią przeczytaną stronę. Można by sądzić, że wystarczy ją otworzyć, aby podjąć lekturę. Tymczasem przed człowiekiem pojawia się niewidzialna przeszkoda: pamięć wszystkich dni, w których tego nie zrobił. Każdy z nich zdaje się domagać własnego rozliczenia. Człowiek zaczyna myśleć, że najpierw musi odzyskać utraconą dyscyplinę, zrozumieć przyczyny zaniechania, przebaczyć sobie albo udowodnić, że tym razem będzie inaczej. Bywa, że od takiego myślenia mija kolejny dzień, a księga pozostaje zamknięta. Wówczas problem przestaje dotyczyć jedynie utraconych dni. Przeszłość zaczyna wyznaczać warunki, pod jakimi teraźniejszość może stać się początkiem czegokolwiek. Nauka Nachmana o nieustannym rozpoczynaniu od nowa dotyka właśnie tej tajemnicy czasu. Pozwala zapytać, czy człowiek może uczynić coś wartościowego dzisiaj, zanim zdoła uporządkować całą opowieść o tym, kim był wczoraj.

W krótkiej nauce I:261 *Likutei Moharan* Nachman powraca do paradoksu oddalenia i przybliżenia. Upadek z osiągniętego poziomu duchowego interpretuje w perspektywie działania niebios, które ma pobudzić człowieka do ponownego zwrócenia się ku Bogu. Zaleca przy tym, aby przystąpić na nowo do służby Bożej tak, jak gdyby nigdy wcześniej się jej nie podejmowało. Codzienną odnowę przedstawia jako jedną z podstawowych zasad tej służby. Uderzające jest tu zestawienie dwóch perspektyw. Z jednej strony istnieje historia człowieka, który coś już osiągnął, a następnie utracił. Z drugiej pojawia się wezwanie do działania, którego wartość nie zależy od uprzednio osiągniętego poziomu. Nauczyciel nie wymaga najpierw powrotu do dawnego stanu, aby człowiek mógł ponownie rozpocząć modlitwę lub religijną pracę. Sam początek posiada wartość. Zachowajmy historyczny sens pierwszej części nauki: jest to teologiczne odczytanie duchowego upadku w ramach wiary w Boską opatrzność, a nie twierdzenie, że każdy wypadek, choroba lub doznana krzywda są spowodowane przez Boga w celu udzielenia konkretnej lekcji. (*Likutei Moharan* I:261).

Przyjrzyjmy się głębiej owemu porównaniu do człowieka, który jeszcze nigdy nie rozpoczął. Zwykle początkujący posiada pewien rodzaj wolności: może zadawać pytania bez potrzeby dowodzenia, że zna odpowiedź. Może zbliżać się do rzeczy prostej bez poczucia, że prostota stanowi ujmę dla jego osiągnięć. Człowiek doświadczony natomiast nosi w sobie historię własnych dokonań i często czuje się zobowiązany do ich podtrzymywania. Przestaje przyjmować pewne doświadczenia jako dar, ponieważ stały się dla niego częścią należnego mu poziomu. Jeśli kiedyś potrafił modlić się w skupieniu, dzisiejsza niezdolność do skupienia może wydawać mu się czymś bardziej dotkliwym niż osobie, która dopiero uczy się modlitwy. Podobnie dzieje się w sztuce, nauce czy miłości. Wspomnienie minionej żywotności nie zawsze pomaga żyć. Czasem staje się miarą, która uniemożliwia zobaczenie tego, co jest teraz dostępne. Postawa początkującego nie wymaga wyrzeczenia się wiedzy zdobytej przez lata. Pozwala jednak na pewien czas uwolnić działanie od konieczności dorównania wyobrażeniu o własnej przeszłości. Możemy nazwać tę zdolność odzyskaniem świeżości spotkania.

W Żywej Mistyce chcemy odróżnić nowy początek od fantazji o wymazaniu przeszłości. Człowiek, który zawiódł czyjeś zaufanie, może rozpocząć zmianę już w obecnej chwili, ale nie może zadekretować, że jego wcześniejsze postępowanie przestało mieć skutki. Osoba, która przez lata zaniedbywała określoną sprawę, może dziś podjąć pracę, choć będzie musiała zmierzyć się z rzeczywistością ukształtowaną przez te zaniedbania. W tym właśnie tkwi głębia odnowy: wydarza się ona wewnątrz istniejącego życia, a nie w świecie pozbawionym jego historii. Przypomina otwarcie drzwi domu, w którym długo nie mieszkaliśmy. Przez próg wpada nowe światło, ale oświetla ono również nagromadzony kurz, przedmioty pozostawione w nieporządku i rzeczy, które wymagają naprawy. Niektóre odnajdujemy z radością, inne trzeba będzie usunąć. Początek nie polega na uznaniu, że dom jest już gotowy. Polega na odzyskaniu możliwości zamieszkania w nim i podjęcia pracy. Odpowiedzialność otrzymuje dzięki temu przyszłość, zamiast przemieniać się w niekończący się sąd nad przeszłością.

Ostatnia wielka nauka drugiej części *Likutei Moharan*, oznaczona numerem 78, zawiera niezwykle mocne wezwanie do podtrzymywania nadziei na powrót do Boga. W końcowym ustępie pojawia się również zapis słów wypowiedzianych w jidysz, których sens bywa oddawany jako odrzucenie ostateczności rozpaczy. W tym miejscu nauczyciel odwołuje się do wołania Jonasza z głębi Szeolu i wiąże możliwość ponownego otrzymania duchowej żywotności z Torą i cadykiem. Te elementy są istotne: w historycznej nauce nadzieja nie jest po prostu przekonaniem, że człowiek posiada w sobie niewyczerpane zasoby psychiczne. Jest nadzieją religijną, związaną z relacją do rzeczywistości przekraczającej jego aktualne położenie. Nasza autorska interpretacja może wyjść od tego obrazu ku szerszej refleksji nad tym, jak człowiek otwiera się na pomoc, której nie umie sam sobie udzielić. Nie chcemy natomiast czynić z bracławskiego wezwania zarzutu skierowanego przeciw komuś, kto doświadcza rozpaczy. Uczucia nie poddają się prostym nakazom, a człowiek znajdujący się w kryzysie potrzebuje czasem bezpośredniej obecności innych ludzi i profesjonalnego wsparcia. Nadzieja może być przez pewien czas przechowywana przez tych, którzy pomagają mu przetrwać, zanim odzyska możliwość odczuwania jej we własnym życiu. (*Likutei Moharan* II:78, ustęp końcowy; Jon 2,3 według numeracji tekstu hebrajskiego).

Wprowadzamy tutaj pojęcie początku wiernego pamięci. Jest to nasza nazwa dla odnowy, która zachowuje prawdę o przeszłości, a zarazem pozwala teraźniejszości zaistnieć jako czas działania. Możemy uczyć się na podstawie błędów, nie zamieniając ich w definicję całej swojej przyszłości. Możemy uznać, że pewna próba była nieudana, i jednocześnie zastanowić się, co w jej trakcie stało się dla nas bardziej zrozumiałe. Niekiedy wynik takiego rozeznania prowadzi ku ponowieniu próby, niekiedy ku zmianie sposobu postępowania lub uzyskaniu pomocy. Wierność duchowemu pragnieniu może wymagać porzucenia obrazu tego, jak miało się ono spełnić. Być może ktoś zaczynał drogę od marzenia o niezwykłych stanach świadomości, lecz po latach odkrywa, że najważniejszym owocem jego modlitwy jest rosnąca zdolność do wysłuchania drugiego człowieka. Być może odkrywa, że dawny ideał samotności musi ustąpić miejsca bliskości, której kiedyś się obawiał.

Nowy początek otwiera możliwość odpowiedzi na to, co życie odsłoniło, zamiast ograniczać człowieka do mechanicznego powtarzania wcześniejszych zamiarów.

W praktyce kontemplacyjnej wybierzmy jedno zaniedbane działanie, które nadal uznajemy za wartościowe i możliwe do podjęcia. Wypowiedzmy w prostych słowach, co się wydarzyło, oraz czy istnieją skutki, za które powinniśmy wziąć odpowiedzialność. Następnie rozpoznajmy jedną rzecz, którą możemy uczynić dzisiaj. Jeśli chodzi o modlitwę, może nią być kilka szczerych zdań; jeśli o naukę, przeczytanie jednej strony; jeśli o naprawienie szkody, przygotowanie odpowiedniego kroku uwzględniającego potrzeby osoby pokrzywdzonej. Nie trzeba składać wielkich obietnic dotyczących kolejnych miesięcy. Po wykonaniu działania warto zauważyć, jakie okoliczności umożliwiły jego podjęcie, i zastanowić się, czy można je stworzyć również jutro. Gdyby następnego dnia znów zabrakło siły, niech wcześniejszy krok zachowa własną wartość. Nie jest on zaliczką na poczet doskonałej przyszłości, którą człowiek musi zagwarantować. To część rzeczywistego życia, które miało miejsce. Tak rozumiana odnowa może być cicha i niemal niedostrzegalna, a jednak posiada głęboką godność, ponieważ człowiek po raz kolejny podejmuje relację z tym, co kocha.

Domykamy tę księgę obrazem człowieka siedzącego przy otwartej księdze o świcie. W ciągu nocy świat nie stał się łatwiejszy, nie zniknęły wszystkie jego pytania ani troski. Zaczyna jednak czytać. Może zatrzymać się po kilku zdaniach, może powrócić do nich wieczorem. Jest w tym geście coś z odzyskanej radości, coś z melodii zbudowanej z rozproszonych nut i coś z odwagi człowieka przechodzącego przez most. A kiedy przewraca kartkę, na nowo spotyka opowieść, która czekała na jego obecność. Tam, gdzie język nauki napotyka granice, Nachman oddaje głos opowieściom. Królewny, wędrowcy, mędrcy i żebracy poniosą dalej pytanie o powrót. Tam również wszystko będzie się zaczynało od pewnego braku. I tam również droga pozostanie otwarta długo po tym, gdy człowiekowi wyda się, że już ją utracił.

KSIĘGA V

KSIĘGA UKRYTYCH OPOWIEŚCI

25. Zaginiona królewna

Istnieją opowieści, w których pierwsze zdanie otwiera przed nami świat, a następne natychmiast go odbiera. Ledwie zdążymy przyzwyczaić się do obecności królewskiej córki, ledwie dowiemy się, że jest ukochana, że należy do domu, w którym jej obecność sprawia radość, już pojawia się między nią a ojcem słowo zdolne zniszczyć ich bliskość. W pierwszej z wielkich opowieści Nachmana z Bracławia katastrofa nie przychodzi zza granicy królestwa. Rodzi się w samym jego środku, w chwili gniewu króla. Nazajutrz córki nie ma. Wszystko, co przedtem mogło służyć przedstawieniu doskonałości królewskiego domu, od tej chwili będzie przypominało o kimś nieobecnym. Pałac pozostaje pałacem, a jednak jego przestrzeń zmienia znaczenie. Człowiek, który utracił kogoś bliskiego, zna tę przedziwną przemianę rzeczy: schody zachowują dawną wysokość, drzwi otwierają się tak samo, naczynia stoją na swoich miejscach, lecz cały dom stał się inny. Brak jednej osoby przemienia stosunek wszystkich pozostałych rzeczy do siebie. W języku tej opowieści podobny brak dosięga samego centrum świata.

Fabuła pierwszej historii *Sippurei Maasijot* koncentruje się na wyprawie królewskiego zastępcy. Odnajduje on zaginioną córkę, jednak dwukrotnie zawodzi w wyznaczonym przez nią czasie. Za drugim razem śpi przez siedemdziesiąt lat. Pozostawiona przez królewnę chustka z zapisem wykonanym łzami wskazuje mu nowy cel: złotą górę i twierdzę z drogocennych kamieni. Po spotkaniach z istotami władającymi zwierzętami, ptakami i wiatrami uzyskuje wreszcie pomoc. Ostatnie zdania oznajmiają, że ją uwolnił, nie przedstawiając sposobu uwolnienia. Zapis poprzedza uwaga o tym, że wysłuchanie tej historii budziło myśl o teszuwie, religijnym powrocie. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 1).

W tradycyjnym komentarzu *Rimzei ha-Maasijot* królewska rodzina otrzymuje sens kabalistyczny: sześciu synów odnosi się do sześciu wymiarów sefirotycznych, a córka do Malchut. Jej uwięzienie komentator wiąże z wygnaniem Szechiny, natomiast wyprawę zastępcy króla z działalnością dusz Izraela, zwłaszcza cadyków. Ta interpretacja przesuwa środek ciężkości opowieści. Poszukiwacz przestaje być jedynie człowiekiem starającym się odzyskać własny utracony spokój.

Uczestniczy w dramacie świętości, której objawienie w świecie pozostaje przesłonięte. W języku kabały Malchut jest związana z przyjmowaniem emanacji i ich ujawnianiem; nie należy utożsamiać jej z samotną jednostką psychiczną ani z abstrakcyjną kobiecością. Bracławska lektura opowieści należy do religijnego świata modlitwy, Tory i nadziei na odkupienie. Naszą własną interpretację rozpoczniemy w miejscu, w którym ten wielki obraz pozwala postawić pytanie o sposób, w jaki człowiek odnosi się do nieobecności. (*Rimzei ha-Maasijot*, komentarz do opowieści 1).

Wyobraźmy sobie, że prawdziwe poszukiwanie nie rozpoczyna się od sporządzenia listy miejsc, do których powinniśmy się udać, lecz od uznania, iż czegoś naprawdę brakuje. To pozornie łatwe zadanie może wymagać wielu lat. Człowiek potrafi przywyknąć do życia urządzonego wokół nieobecności tak doskonale, że nie dostrzega już jej jako nieobecności. Umie rozmawiać z innymi, unikać trudnych tematów, wykonywać swoje obowiązki i tworzyć plany na przyszłość. Być może nigdy nie zapyta, kiedy ostatni raz czuł, że jego słowa wypływają z miejsca, w którym sam naprawdę przebywa. Być może dawne pragnienie modlitwy zastąpił umiejętnością mówienia o religii, a dawną zdolność zdumienia — zdolnością wyjaśniania wszystkiego. Nie ma w tym koniecznie świadomego oszustwa. Istnieją sposoby przetrwania, dzięki którym człowiek przechodzi przez szczególnie trudne okresy życia, a które później stają się zbyt wąskie, aby pomieścić jego dojrzewające potrzeby. Pierwsza opowieść pozwala dostrzec, że przywrócenie utraconego wymiaru istnienia zaczyna się od przyznania mu miejsca w uwadze. W tym sensie królewna zostaje po raz pierwszy odnaleziona w chwili, gdy ktoś postanawia wyruszyć jej śladem.

Jeszcze bardziej przejmujący wydaje się moment, w którym poszukujący odkrywa, że odnalezienie nie jest równoznaczne z uwolnieniem. Można przebywać bardzo blisko tego, czego się pragnie, a jednak nie umieć wprowadzić tego w życie. Człowiek może wiedzieć, że kocha, lecz przez wiele lat nie zdobyć się na rozmowę, która nadałaby jego miłości uczciwą postać. Może rozumieć wartość modlitwy, a jednocześnie nie umieć zwrócić się ku Bogu inaczej niż językiem wyuczonych ocen.

Odległość pomiędzy rozpoznaniem a spełnieniem nie poddaje się prostemu pomiarowi. W opowieści przybiera postać czasu przeznaczonego na tęsknotę, a więc okresu, którego nie da się zastąpić samym zbliżeniem fizycznym do miejsca uwięzienia. Współczesny czytelnik nie musi odtwarzać fabularnych postów czy czuwania. Znaczenie symboliczne tego czasu może rozpoznać, przyglądając się temu, jak uwaga człowieka dojrzewa od nagłego zachwytu do trwałej dyspozycji. Pragnienie, które przestaje istnieć za każdym razem, gdy pojawia się coś przyjemniejszego, dopiero uczy się własnej natury. Wierność staje się wówczas rodzajem pamięci zdolnej przeżyć zmianę nastroju.

Chustka zapisana łzami należy do najbardziej subtelnych przedmiotów w całej opowieści. Nie jest rozkazem wydanym z tronu ani księgą, której autor domaga się uznania swojego autorytetu. Nosi ślad czyjegoś cierpienia, a zarazem kieruje ku dalszej drodze. Królewna sama pozostawia wiadomość. Jej los nie sprowadza się zatem do bycia nagrodą za wytrwałość innej osoby. Kiedy czytamy tę scenę w perspektywie ludzkich więzi, odnajdujemy w niej ważną korektę wielu duchowych wyobrażeń o miłości. Możemy z taką gorliwością pragnąć czyjegoś dobra, że przestaniemy słuchać osoby, której pragniemy pomóc. Możemy tak bardzo zajmować się własnym niepowodzeniem, że stanie się ono ważniejsze niż cierpienie, wobec którego mieliśmy odpowiedzieć. Królewna przywraca kierunek wyprawie właśnie przez własne świadectwo. Zanim zastępca króla podejmie następny krok, musi nauczyć się czytać coś, czego nie napisał. W Żywej Mistyce nazwijmy to pamięcią zwróconą ku drugiemu: zdolnością podtrzymywania w sobie znaczenia czyjejś obecności bez podporządkowywania jej historii własnych sukcesów i porażek.

Nie mniej ważna jest kolejna przemiana. Przeszkody, które na początku wyglądają jak ostateczne zaprzeczenie sensu wyprawy, okazują się pośrednimi ogniwami jej dalszego ciągu. Odczytanie tej sceny wymaga jednak subtelności. W naszym życiu uporczywe przekonanie nie wystarcza do ustalenia, że istnieje rzecz, której szukamy. Potrzebujemy świadectw, sprawdzenia i gotowości do zmiany kierunku.

Także w baśni rozstrzygające staje się nadejście nowej wiadomości, a nie sam upór poszukiwacza. Możemy rozpoznać w tym obraz nadziei, która zachowuje zdolność uczenia się od rzeczywistości. Człowiek wierny temu, co kocha, nie musi pozostawać wierny każdej swojej hipotezie na temat drogi. Nie musi też odbywać jej całkowicie samotnie. Pomoc przychodzi od kogoś, kto uprzednio nie potrafił jej udzielić. Gdy tak się dzieje, wartość spotkania nie polega na potwierdzeniu naszej nieomylności, lecz na poszerzeniu wspólnego widzenia.

W ostatnim zdaniu pozostaje coś, czego autor nam nie oddaje: sposób wydobycia królewny. Tę dyskrecję można przeżywać jako formę literackiej wolności. Opowieść nie domaga się naśladowania wszystkich ruchów swego bohatera, nie dostarcza kompletnego przepisu na zbawienie. Otwiera raczej przestrzeń, w której czytelnik będzie musiał odnaleźć własną odpowiedź. Mistyczne pragnienie zachowuje tu przedziwną dwoistość: jest sprawą najgłębiej osobistą, a jednak odnosi nas do świata, którego los nie jest nam obojętny. Kiedy zamkniemy księgę, możemy zapytać, czy nasze życie jest urządzone tak, aby znalazło się w nim miejsce dla tej obecności, za którą tęsknimy. Nie chodzi o ustalenie, kim jest nasza królewna raz na zawsze. Chodzi o pozwolenie temu pytaniu, by stopniowo przemieniało sposób, w jaki zamieszkujemy świat. Następna opowieść pokaże nam zaś, że osoba poszukiwana może sama stać się wędrowczynią i że wówczas cały obraz ocalenia trzeba będzie przeczytać ponownie.

26. Król i cesarz

Gdy dwie osoby spotykają się po latach, przynoszą ze sobą nie tylko pamięć pierwszego spotkania, lecz również światy, które przez ten czas powstały bez udziału drugiej strony. Czasem znają już inne słowa, inaczej się poruszają, potrafią czynić rzeczy, których kiedyś nie umiały sobie wyobrazić. Przywrócenie bliskości nie może wówczas oznaczać odtworzenia dawnej chwili. Ta chwila istnieje tylko w pamięci, podczas gdy przed nami stoi człowiek, który przeżył własną historię. Jeśli chcemy go spotkać, musimy rozpoznać w nim zarówno kogoś znanego, jak i kogoś nowego. Druga opowieść Nachmana rozciąga to doświadczenie pomiędzy dwiema przeciwległymi siłami: niezwykłą trwałością pierwotnej więzi i nieprzewidywalnością zdarzeń, przez które więź ta będzie musiała przejść. W samym środku znajduje się kobieta, której pragnienie zostaje poddane próbie, lecz której zdolność do samodzielnego działania nie przestaje się rozwijać.

Król i cesarz, obaj pragnący potomstwa, zawierają porozumienie dotyczące przyszłego małżeństwa dzieci, po czym o nim zapominają. Ich córka i syn spotykają się niezależnie od tej umowy, zawiązują własną więź i przypieczętowują ją pierścieniem. Sprzeciw cesarza prowadzi do ucieczki, a zagubienie pierścienia do rozdzielenia pary. W długiej wędrówce córka cesarza przechodzi przez kolejne zagrożenia, zdobywa środki działania i ostatecznie, pod przybraną tożsamością, obejmuje władzę królewską. W finale rozpoznaje trzy osoby z wcześniejszych etapów swej drogi, przywraca utracone dobra i odchodzi z pierwszym ukochanym. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 2). Ta zwięzła linia wydarzeń nie oddaje całej dziwności i gwałtowności opowieści, lecz wskazuje jej główną oś: więź, rozproszenie, przemianę i ponowne rozpoznanie.

W tradycyjnej interpretacji *Rimzei ha-Maasijot* historia ta sugeruje tajemnicę wyższego zjednoczenia, *jichud*, które najpierw zostaje zakryte przez zapomnienie, a później napotyka liczne przeszkody. Autor komentarza pozostawia jednak wyraźną rezerwę wobec możliwości pełnego objaśnienia historii. W tej powściągliwości tkwi cenna wskazówka metodologiczna.

Kabalistyczne pojęcie zjednoczenia odnosi się do relacji w porządku Boskich emanacji; obraz małżeństwa może je symbolizować, lecz nie staje się przez to jednoznaczną mapą każdej ludzkiej relacji. Nie mamy też podstawy do przypisywania każdemu przedmiotowi fabuły określonej sefiry tylko dlatego, że potrafimy zbudować atrakcyjne skojarzenie. Mistyczna lektura zyskuje głębię, kiedy potrafi rozróżnić pomiędzy odziedziczoną interpretacją a własną wyobraźnią. (*Rimzei ha-Maasijot*, komentarz do opowieści 2).

Zastanówmy się nad dwiema postaciami zapomnienia. Pierwsza dotyczy umowy zawartej przez rodziców, druga zaś materialnego znaku związku zawartego przez młodych. W obu przypadkach jakaś rzecz związana z początkiem przestaje być obecna, ale sposób jej utraty jest odmienny. W naszym odczytaniu może to prowadzić do pytania o relację pomiędzy dziedzictwem a osobistą odpowiedzią. Wiele rzeczy, które kształtują nasze życie, poprzedza nasze świadome decyzje: język domu, historie rodzinne, gesty religijne, pojęcia dobra i zła. Przyjmujemy je w dzieciństwie, zanim umiemy rozpoznać ich znaczenie. Później przychodzi okres, gdy odziedziczony porządek musi zostać na nowo odczytany. Być może człowiek, który przez lata słyszał słowo modlitwy, po raz pierwszy wypowie je z poczuciem, że rzeczywiście zwraca się do Boga. W tej chwili nie znika historia, która go do tego doprowadziła, lecz pojawia się coś, czego nie mogła za niego wykonać. Podobnie w opowieści wcześniejsza obietnica rodziców nie wyczerpuje znaczenia osobistej więzi ich dzieci. Możemy nazwać ten moment przejściem od dziedziczenia znaku do zamieszkania w jego znaczeniu.

Pierścień natomiast wprowadza do opowieści relację pomiędzy widzialnym przedmiotem a tym, co pozostaje niewidzialne. W świecie religijnym materialne rzeczy mogą uczestniczyć w pamięci, ustanawianiu zobowiązania i celebrowaniu świętego czasu. W żydowskim kontekście pierścień ma również konkretne znaczenie w obrzędzie zawarcia małżeństwa; baśniowej sceny nie traktujemy jednak jako pełnego opisu halachicznych warunków tego obrzędu. Własna refleksja może wyjść od prostego doświadczenia: człowiek nosi niekiedy rzecz, w której skupia się pamięć słów i obecności kogoś bliskiego. Kiedy rzecz ginie, odczuwa stratę, której nie tłumaczy jej wartość materialna.

Zarazem więź nie jest przedmiotem, który da się całkowicie unicestwić wraz z jego utratą. Można odzyskać pierścień, a utracić miłość. Można też zachować zdolność kochania mimo utraty przedmiotu. Trudność polega na przyjęciu obu tych prawd jednocześnie. Wówczas rzecz może być rzeczywiście ważna, choć jej istnienie nie jest jedynym warunkiem istnienia więzi.

Druga opowieść przekracza model tęsknoty rozumianej wyłącznie jako czekanie. Córka cesarza nie pozostaje przez cały czas w miejscu, do którego ktoś miałby po nią przybyć. Wchodzi w świat, uczy się korzystać ze swoich umiejętności, przejmuje inicjatywę, przemierza morze i działa w przestrzeniach, z których początkowo mogłaby zostać wykluczona. Jej postać budzi jednak także niepokój: stosuje podstęp, a pewne epizody obejmują ciężką przemoc, której nie usprawiedliwia samo dążenie do szczęśliwego finału. Współczesna lektura może zachować ten moralny dyskomfort bez odbierania historii jej mistycznej złożoności. Nie każde działanie baśniowej bohaterki musi stanowić wzór postępowania. Pragnienie duchowe, podobnie jak miłość, nie daje człowiekowi prawa do używania innych osób jako narzędzi. Tym bardziej nie chcemy przedstawiać historii jako dowodu, że konkretna osoba jest nam przeznaczona niezależnie od jej wolnej decyzji. W życiu rzeczywista wzajemność wymaga zgody obu stron, a wierność może przyjąć również postać uszanowania rozstania. Baśń przemawia do nas obrazami, lecz etyczna odpowiedź należy do naszego świata.

W finale szczególnie interesuje nas odzyskanie tego, co w toku wyprawy zostało rozproszone w wielu ludzkich losach. Przypomina to luriański obraz naprawy: coś, co utraciło dawny porządek, zostaje wprowadzone w nową konfigurację. Jest to analogia autorska, nie stwierdzenie, że każdy z uczestników historii odpowiada konkretnemu naczyniu lub iskrze. W życiu duchowym czasem łatwiej jest marzyć o wielkim zjednoczeniu niż przywrócić drugiemu człowiekowi należne mu miejsce. Możemy uważać, że pragniemy Boskiej Obecności, ale nie dostrzegać ludzi, których dotknęły nasze działania. Możemy wzruszać się wizją jedności stworzenia, a zarazem pozostawać obojętni na zobowiązania podjęte w drodze.

Prawdziwa siła obrazu końcowego polega na tym, że powrót obejmuje więcej niż samo spotkanie zakochanych. Daje nam możliwość zastanowienia się nad odnową, która pamięta o świecie. Jedność staje się czymś bogatszym niż domknięciem własnej historii.

Wprowadźmy zatem do naszej filozofii pojęcie więzi odnowionej przez różnicę. Oznacza ono spotkanie, w którym wspólna pamięć nie służy odwołaniu przemiany drugiego człowieka. Wyobraźmy sobie dwoje dawnych przyjaciół: jedno z nich chce wrócić do rozmów sprzed lat, drugie przynosi doświadczenie, dla którego w tamtych rozmowach nie było jeszcze miejsca. Mogą zbudować nową bliskość tylko wtedy, gdy pozwolą sobie na obecność w aktualnym czasie. Podobnie człowiek, który powraca do modlitwy po długiej przerwie, może odkryć, że jego dawne słowa trzeba wypowiedzieć w nowym znaczeniu, czasem z większą pokorą, czasem z odwagą, której wcześniej nie posiadał. Ocalenie więzi nie wymaga wtedy ocalenia wszystkich dawnych wyobrażeń. To, co było początkiem, dojrzewa dzięki spotkaniu z tym, co stało się później. Taka tęsknota nie domaga się cofnięcia czasu. Otwiera przyszłość, w której przeszłość może nadal być kochana, choć nie będzie już jedynym światem, jaki znamy.

27. Chromy i granice sprawczości

Trzecia opowieść rozpoczyna się poleceniem umierającego mędrca, aby jego bliscy troszczyli się o drzewa i dostarczali im wody. Zanim poznamy bohatera i jego położenie, otrzymujemy zatem obraz działania, którego owoce dojrzewają w czasie. Woda musi być dostarczana wielokrotnie; wzrost drzewa nie zależy wyłącznie od osoby, która się nim opiekuje. Jest w nim coś, czego człowiek może doglądać, ale czego nie potrafi nakazać. Jeżeli przypomnimy sobie wąski most z czwartej księgi i królewską córkę z pierwszej opowieści, zauważymy nowy aspekt mistycznego działania. Dotychczas przeważał obraz wędrówki ku temu, co utracone. Teraz pojawia się obraz pozostawania przy życiu, które nie jest naszym dziełem, a jednak w pewnym stopniu od nas zależy. Człowiek otrzymuje zobowiązanie wcześniejsze niż jego własna historia sukcesu czy niepowodzenia. Można by powiedzieć, że zanim wyruszy w drogę, świat już powierzył mu coś do pielęgnowania.

Historyczny tytuł mówi o człowieku niemogącym chodzić; zachowujemy tradycyjne, skrótowe polskie określenie w tytule rozdziału, natomiast w narracji wybieramy język opisujący osobę. Syn mędrca podejmuje próbę samodzielnego zarobkowania, zostaje napadnięty i opuszczony, a dzięki niezwykłemu kamieniowi trafia do miejsc, w których uzyskuje możliwość chodzenia i poznaje tajemnice różnych dróg. Późniejsza część historii obejmuje zemstę, nawrócenie przywódcy rozbójników, świat istot demonicznych oraz dzieje mędrca i odziedziczonej po nim księgi. Kosmiczny obraz nawodnionego drzewa zamyka opowieść. Do tekstu dołączono wskazówki odnoszące te motywy do Psalmu 1, szczególnie do drzewa przy strumieniach i rozróżnienia dróg. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 3).

W *Rimzei ha-Maasijot* czytamy tę historię w perspektywie świata naprawy, *olam ha-tikkun*, oraz świętych drzew, które potrzebują nawodnienia przez Torę. Nie chodzi o przyrodniczą wiedzę o właściwościach roślin, lecz o obraz stosunku pomiędzy Boską żywotnością, religijną nauką i przeszkodami stojącymi na drodze jej objawienia.

Komentator wydobywa także ostrzeżenie przed używaniem nadzwyczajnych środków, nawet jeśli ktoś uznaje, że ma duchowe kwalifikacje do ich zastosowania. Z tym wątkiem warto zestawić pierwsze polecenie mędrca. Z jednej strony mamy niezwykły świat kamienia, dróg i tajemnej księgi, z drugiej — cierpliwe dostarczanie wody. Oba obrazy mówią o ludzkiej sprawczości, ale odmiennie rozkładają akcenty. (*Rimzei ha-Maasijot*, komentarz do opowieści 3).

W baśni odzyskanie zdolności chodzenia pełni określoną funkcję narracyjną. W życiu godność osoby z niepełnosprawnością nie jest jednak uzależniona od przywrócenia sprawności. Nie istnieje duchowy obowiązek przezwyciężenia ograniczenia ciała, a choroby nie są świadectwem działania istot demonicznych ani skutkiem niedostatku wiary. Jeżeli pragniemy odczytać symbol drogi w sposób, który zachowa wartość dla współczesnego człowieka, warto najpierw zwrócić uwagę na zdolność bohatera do myślenia, planowania i poszukiwania pomocy jeszcze przed niezwykłym uzdrowieniem. Już wówczas jest uczestnikiem własnego losu. Jego możliwości są zależne od innych, lecz podobna zależność, choć mniej widoczna, występuje w życiu każdego z nas. Każda podróż opiera się na pracy ludzi, którzy przygotowali drogi, narzędzia i miejsca odpoczynku. Każde poznanie dojrzewa w języku przekazanym przez innych. Samodzielność nigdy nie jest absolutna. Jest zdolnością uczestnictwa w rzeczywistości przy użyciu środków, do których mamy dostęp, i przy współpracy tych, którzy potrafią szanować naszą podmiotowość.

Własna lektura obrazu niezwykłych dróg może nas prowadzić ku refleksji nad sposobem, w jaki pewne środowiska nadają kierunek ludzkim czynom. Człowiek wchodzi w świat języka, nawyków i zwyczajów, które stopniowo stają się tak naturalne, że przestaje zauważać ich wpływ. Jeżeli przez lata przebywał wśród ludzi wyśmiewających każdą bezinteresowność, może zacząć uważać gest dobroci za dowód naiwności. Jeżeli spotykał osoby potrafiące działać uczciwie mimo trudności, będzie miał przed oczami konkretne świadectwa innej możliwości. Środowisko nie przesądza jednak o losie człowieka.

W każdej relacji istnieje miejsce na odpowiedź, niekiedy na zmianę otoczenia, niekiedy na uważne przeciwstawienie się temu, co dotychczas uznawano za oczywiste. W tym ujęciu baśniowa droga nie jest magiczną substancją, której posiadanie pozwoliłoby przemieniać innych według własnego zamiaru. Staje się obrazem warunków sprzyjających określonym wyborom. Przede wszystkim kieruje pytanie ku nam: jakie warunki tworzymy ludziom, z którymi dzielimy przestrzeń życia?

Jeden z najbardziej niepokojących wątków historii dotyczy połączenia dążenia do moralnej przemiany z utratą rozeznania, czego skutkiem jest śmierć rozbójników. Nie będziemy poszukiwać dla tego epizodu praktycznego odpowiednika. Możemy natomiast rozważyć niebezpieczeństwo, które powstaje wtedy, gdy słuszne oburzenie, poczucie winy lub gorliwość religijna przestają podlegać osądowi rozumu i współczucia. Człowiek może rozpoznać własną niegodziwość, a jednak skierować całą energię tego rozpoznania na niszczenie siebie lub innych. Może przyjąć ważną prawdę o odpowiedzialności, jednocześnie przekształcając ją w narzędzie niekończącego się oskarżania. Widzimy tu powrót do rozróżnienia pomiędzy skruchą a przygnębieniem, które rozwijaliśmy w poprzedniej księdze. Skrucha potrzebuje kierunku i rzeczywistej naprawy, a sprawiedliwość wymaga odpowiednich procedur oraz troski o pokrzywdzonych. Moralne wzburzenie nie jest samo w sobie dowodem, że postępujemy słusznie. Duchowy ogień powinien oświetlać skutki naszych czynów, nie zastępować ich oceny.

Najbardziej zaskakujące odwrócenie następuje w historii księgi przekazywanej w rodzinie mędrca. Jej posiadanie oznacza w świecie baśni dostęp do niezwykłej władzy, lecz wraz z nią przekazywane jest zalecenie, by jej nie używać, ufając Bogu. Potomek mędrca doświadcza pokusy w sytuacji realnej potrzeby rodzinnej i szuka potwierdzenia właściwego postępowania. W naszym odczytaniu jego dylemat dotyka najgłębszej granicy mistyki: czy świętość polega na poszerzaniu zakresu tego, co człowiek może uczynić, czy również na odkrywaniu tego, od czego powinien się powstrzymać? Być może ktoś posiada autorytet pozwalający mu wpływać na decyzje innych.

Być może potrafi posługiwać się językiem tak, że ludzie poddają jego osądowi własne doświadczenie. Posiadanie tej zdolności nakłada na niego szczególną odpowiedzialność. Może uczynić z niej narzędzie zawłaszczenia lub może dzięki niej pomóc innym odzyskać własną zdolność do rozeznania. W tradycyjnej opowieści pytanie dotyczy nadzwyczajnych środków i wiary w Boga. W Żywej Mistyce proponujemy z tego miejsca rozwinąć pojęcie sprawczości powściągliwej: działania, które ocenia swoją wartość nie tylko przez osiągnięty rezultat, lecz także przez to, jaką przestrzeń pozostawiło innym.

Wróćmy na koniec do drzewa. Nie możemy przełożyć całego tajemniczego świata opowieści na jedno praktyczne zalecenie, możemy jednak przyjąć jej początkowy obraz jako zaproszenie do kontemplacji. Pomyślmy o czymś żywym, co znajduje się pod naszą opieką: o przyjaźni, dziele wymagającym lat pracy, małym ogrodzie, wspólnocie, w której ktoś potrzebuje naszego czasu. Zamiast pytać, w jaki sposób przyspieszyć jego wzrost, spróbujmy rozpoznać, czego potrzebuje dzisiaj. Może to być uważna rozmowa, konkretna pomoc, ochrona przed szkodą albo pozostawienie przestrzeni na odpoczynek. W ten sposób obraz wody nabiera bardzo prostego znaczenia. Uczestniczymy w życiu, nie przypisując sobie władzy nad jego tajemnicą. Woda przenika ziemię, której głębi nie widzimy. Człowiek powraca następnego dnia, ponieważ troska posiada własny czas. W takim powrocie może kryć się odpowiedź na pytanie o tęsknotę: jest ona nie tylko pragnieniem ujrzenia niezwykłej rzeczywistości, lecz także wiernością temu, co dzień po dniu pozwala rzeczywistości dojrzewać.

28. Chacham i tam — mędrzec i prostaczek

Na stole leży but, którego kształt zdradza niedoskonałość rzemieślnika. Zamiast zwykłego obrysu ma trzy narożniki. Człowiek, który go wykonał, przygląda mu się jednak z zachwytem, a jego żona, znająca ceny płacone w mieście innym szewcom, zadaje pytanie o wartość tej pracy. W niewielkim domu rozgrywa się scena, którą łatwo byłoby uznać za humorystyczny odpoczynek od wielkich tematów mistycznych. Tymczasem właśnie tutaj, w dziewiątej opowieści Nachmana, ujawnia się zagadka ludzkiego stosunku do istnienia. Czy potrafimy przyjąć owoc własnej pracy, zachowując świadomość jego niedoskonałości? Czy rzecz ma dla nas wartość dopiero wtedy, gdy zwycięży w porównaniu z innymi rzeczami? I czy wiedza o tym, jak wiele mogłoby być jeszcze lepiej, musi odbierać nam zdolność cieszenia się tym, co już istnieje? Cała droga dwóch przyjaciół z dzieciństwa, których losy po zubożeniu ich rodzin rozchodzą się w odmiennych kierunkach, staje się stopniowym odsłanianiem konsekwencji tych pytań.

Tytułowe hebrajskie słowo *tam* niesie znaczenia prostoty, niewinności i prawości, których polski prostaczek nie oddaje bez reszty. Sam narrator odróżnia tę postawę od głupoty. Jeden z przyjaciół zdobywa rozległe wykształcenie zawodowe, podróżuje i osiąga mistrzostwo w kilku dziedzinach. Drugi pozostaje szewcem, czerpiąc radość z bardzo skromnego życia. Zaproszenie od króla stawia obu wobec odmiennej próby. Tam przyjmuje je, zdobywa nowe umiejętności i zostaje wyniesiony do wysokiej godności; chacham wikła się w rozważania prowadzące go do zaprzeczenia istnieniu monarchy. W końcowej części to dawny przyjaciel zabiega o jego ocalenie. Opowieść wiąże tę historię z nauką o prostocie z *Likutei Moharan* II:19, a niedoskonały but odnosi do niedoskonałej modlitwy. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 9, wraz z końcowymi uwagami).

Najłatwiejszą, ale zarazem bardzo ubogą interpretacją byłoby uznanie, że opowieść nakazuje człowiekowi pozbyć się wiedzy i powrócić do jakiegoś pierwotnego stanu nieświadomości. W samej historii znajduje się szczegół, który powinien nas powstrzymać przed takim odczytaniem.

Gdy urzędnikowi doradza się zdobycie znajomości języków i innych umiejętności potrzebnych w rozmowie z królem, tam przystępuje do nauki. Nie chroni swojej prostoty przed wiedzą, ponieważ wiedza nie stanowi jeszcze jej przeciwieństwa. Pozostaje tym, kim był, również wtedy, gdy dysponuje szerszymi możliwościami rozumienia. W perspektywie religijnej Nachmana prostota pozostaje odpowiedzią na Boga, wyrazem wiary i integralności służącej życiu według Tory. Nasza współczesna lektura może rozwinąć zawartą w opowieści różnicę pomiędzy zdolnością poznawania a potrzebą dominowania nad doświadczeniem poprzez poznanie. Człowiek może stać się uczonym, a jednak nie utracić zdolności do słuchania. Może posiadać wielką wiedzę o historii mistyki, lecz wciąż odczuwać zdumienie w obliczu własnej niewiedzy. Może rozwiązywać niezwykle trudne problemy, a wobec cierpienia drugiego człowieka umieć odłożyć przygotowaną odpowiedź i po prostu zapytać, czego tamten potrzebuje.

W obrazie szewca szczególnie ważna jest obecność drugiej osoby. To żona zauważa, że inni rzemieślnicy otrzymują więcej pieniędzy. Jej pytanie nie musi świadczyć o niedostatku duchowej głębi. Dotyczy materialnego wymiaru wspólnego życia. Oboje żyją z tego, co przynosi warsztat, toteż cena butów ma konsekwencje daleko wykraczające poza ocenę estetyczną. Szewc odpowiada rachunkiem wydatków i zarobku. Widzimy więc człowieka, który potrafi liczyć, choć własnego położenia nie ocenia wyłącznie poprzez cudze powodzenie. W naszym odczytaniu ta drobna scena pozwala oddzielić wdzięczność od zaniedbania. Radość z małych rzeczy nie zwalnia z troski o dom; troska o dom nie wymaga natomiast, aby każda godzina pracy była podporządkowana wyobrażeniu sobie życia bogatszego sąsiada. Ludzie, którzy ciężko pracują i nie mają środków na zaspokojenie podstawowych potrzeb, zasługują na rzeczywistą pomoc, a nie na pouczenie o prostocie. Mistyka codzienności dojrzewa wtedy, gdy wdzięczność potrafi współistnieć ze sprawiedliwym wynagrodzeniem i uczciwą rozmową o potrzebach.

Przyjrzyjmy się jeszcze różnicy między niedoskonałym butem a doskonałym dziełem złotnika, którego nie doceniono. W obu przypadkach istnieje przedmiot wykonany ręką człowieka.

W pierwszym twórca posiada zdolność cieszenia się swoim działaniem; w drugim ocena odbiorcy przenosi twórcę do innego kraju, gdzie jego dzieło mogłoby zostać zrozumiane. Wyobraźnia, jedna z najcenniejszych ludzkich władz, staje się tu źródłem rozdarcia. Człowiek przebywa w kilku światach jednocześnie, z których żaden nie jest miejscem jego pełnej obecności. To, co rzeczywiście istnieje, ocenia przy użyciu możliwości, która istnieć mogłaby gdzie indziej. Oczywiście zdolność do przewidywania lepszych rozwiązań jest niezbędna w sztuce, nauce i etyce. Właśnie dzięki niej można ulepszyć źle wykonaną rzecz, dostrzec niesprawiedliwość lub rozpoznać, że obecny stan świata nie wyczerpuje jego możliwości. Istnieje jednak granica, za którą wyobrażanie sobie doskonalszego życia uniemożliwia nam uczestnictwo w tym życiu, które naprawdę jest nasze. W Żywej Mistyce nazwijmy prostotą dojrzałą zdolność do przechodzenia pomiędzy możliwością a rzeczywistością bez utraty więzi z żadną z nich. Uczymy się ulepszać dzieło, a zarazem uznawać jego aktualne istnienie za wartość.

Zakończenie historii nie jest neutralną przypowieścią o zaletach krytycznego myślenia. W świecie Nachmana odrzucenie wiary ma realny religijny ciężar, a ocalenie chachama obejmuje uznanie tego, czemu dotychczas zaprzeczał. W naszej lekturze nie będziemy utożsamiać każdej wątpliwości z postawą tego bohatera. Pytanie zadawane z pragnienia prawdy może mieć inną naturę niż argument, którego ukrytym celem jest obrona raz przyjętego stanowiska. To drugie niebezpieczeństwo dotyczy również człowieka religijnego. Może on przecież budować równie zamknięty system wyjaśnień jak chacham, odrzucając każde doświadczenie zdolne zachwiać jego przekonaniem. Nie wszystkie twierdzenia zasługują na zaufanie, nie każde świadectwo jest prawdziwe i nikt nie otrzymuje prawa do żądania od innych rezygnacji z rozeznania. Warto jednak zapytać siebie, czy nasz stosunek do rzeczywistości wciąż pozwala na rzeczywiste spotkanie z kimś innym, czy też każdy rozmówca może jedynie potwierdzić rolę, którą przydzieliliśmy mu jeszcze przed rozmową.

Dawny przyjaciel, mimo różnicy stanowisk, zachowuje zdolność pamiętania o człowieku, którego znał w dzieciństwie. W tym spotkaniu skupia się być może najbardziej przejmujący sens opowieści.

Gdyby tam cieszył się tylko własnym wyniesieniem, jego prostota pozostałaby niewielką prywatną zaletą. Tymczasem pamięć o przyjacielu prowadzi go do działania. Nie musimy przyjmować nadprzyrodzonego sposobu ocalenia jako modelu postępowania, aby docenić ten kierunek jego uwagi. Człowiek, który doświadcza powodzenia, może zachować pamięć o tych, którzy nie znaleźli podobnej drogi. Kiedy nasze życie duchowe staje się bogatsze, powinniśmy być zdolni do dzielenia się tym bogactwem bez upokarzania innych. Prostota dojrzała okazuje się wówczas czymś więcej niż zgodą na niedoskonałe dzieło własnych rąk. Oznacza również zgodę na to, że historia drugiego człowieka jest większa niż nasze aktualne rozpoznanie jego błędów. W szewskim warsztacie powstaje przedmiot niedoskonały, ale w przyjaźni, która przeżywa tak wielką różnicę losów, pojawia się szczególna postać pełni.

29. Serce Świata i źródło

Istnieje odległość, której nie można pokonać przez wykonanie następnego kroku. Zwykle wyobrażamy sobie drogę jako stopniowe zmniejszanie przestrzeni pomiędzy nami a tym, do czego dążymy. Jeżeli na horyzoncie pojawia się góra, wyruszamy w jej stronę, a każdy przebyty odcinek przybliża nas do celu. Nachman przedstawia obraz znacznie bardziej niezwykły. Na jednym krańcu świata znajduje się Serce Świata, na drugim góra, kamień i wypływające zeń źródło. Serce posiada zdolność widzenia źródła dzięki miejscu, w którym przebywa. Gdyby jednak ruszyło ku niemu, kształt góry przesłoniłby mu widok, a utrata tej więzi oznaczałaby utratę życia. Nie chodzi więc o zwyczajną przeszkodę na drodze. Sama próba usunięcia odległości mogłaby zniszczyć warunek, dzięki któremu możliwe jest istnienie. Obraz ten, zawarty w trzecim dniu wesela w opowieści o siedmiu żebrakach, skupia w sobie niezwykłe napięcie całej mistyki tęsknoty.

Serce doświadcza podwójnego utrapienia: doskwiera mu słońce i ciężar jego nieustającego pragnienia. Ptasi cień przynosi mu chwilę wytchnienia. Źródło, które również tęskni za Sercem, pozostaje poza czasem, otrzymując od niego kolejny dzień. Dzień ten pochodzi od Człowieka Prawdziwego Miłosierdzia, któremu trzeci żebrak przynosi zebrane czyny prawdziwego chesed. W tej tajemniczej ekonomii daru upływ dnia stanowi zagrożenie dla trwania świata, a nowe przekazanie czasu zapobiega jego unicestwieniu. W chwili zbliżającego się rozstania Serce i źródło zwracają się ku sobie w zagadkach i pieśniach. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 13, dzień trzeci).

Hebrajskie określenie *chesed szel emet* (חסד של אמת) oznacza prawdziwą dobroć, wierną miłość, miłosierdzie niesprowadzające się do własnej korzyści. W innych kontekstach tradycji żydowskiej wyrażenie to odnosi się także do troski o zmarłego, który nie może odwzajemnić otrzymanej pomocy. Tutaj nabiera skali kosmicznej. Dobro nie pojawia się na marginesie wielkiego wydarzenia metafizycznego, jako jedna z wielu cnót zalecanych człowiekowi. W samej konstrukcji historii stanowi warunek powstawania czasu.

W poprzednich księgach rozważaliśmy znaczenie ukrytego Boga i momenty, w których rozum dociera do granicy swoich możliwości. Teraz natrafiamy na symboliczny świat, w którym odpowiedź na oddalenie przybiera formę daru udzielanego przez kolejne ogniwa. Człowiek może pragnąć bezpośredniego doświadczenia Boskiej Obecności, a jednak jego życie duchowe nie zamyka się w tym pragnieniu. Uczestniczy w nim ktoś, kto przynosi dobro z miejsc, których Serce nie może odwiedzić. Tęsknota posiada swoje niewidzialne zaplecze, swoich niespodziewanych współuczestników. Jej dalsze istnienie okazuje się powiązane z ich czynami.

Do opowieści dołączono świadectwo wiążące obraz Serca z królem Dawidem i Psalmem 61. Psalmista woła do Boga z krańca ziemi, prosząc, aby został poprowadzony na skałę wyższą od siebie. W komentarzu występują również obrazy dodawania dni do życia króla, opieki miłosierdzia i ukrycia pod skrzydłami. Stanowią one historyczne wskazówki do interpretacji symboli Nachmana. W tradycji kabalistycznej Dawid należy do kręgu symboliki królewskości, *Malchut*, dlatego czytelnik znający tę tradycję może dostrzec tu echo zależności pomiędzy objawionym światem a jego źródłem. Nie przypiszemy jednak wszystkim postaciom i przedmiotom mechanicznych odpowiedników w układzie sefirot. Zapisane uwagi same zachowują świadomość, że sens historii pozostaje głębszy niż jej dostępne objaśnienia. Można rozpoznawać jej wewnętrzne związki, nie zamieniając jej w rebus o jednym rozwiązaniu.

Najbardziej poruszające jest dla nas to, że tęsknota nie należy wyłącznie do Serca. Przysługuje również źródłu. Obraz ten zmienia charakter całej sytuacji. Gdyby tylko Serce tęskniło, moglibyśmy odczytać historię jako opowieść o pragnieniu człowieka skierowanym ku obojętnemu absolutowi. Tymczasem pojawia się wezwanie płynące z obu stron. W języku mistycznym otwiera to możliwość myślenia o więzi stworzenia z jego podstawą inaczej niż przez kategorię jednostronnego wysiłku. Trzeba jednak zachować tutaj szczególną delikatność: baśń nie stanowi dowodu, że Bóg podlega ludzkim emocjom lub potrzebuje człowieka w taki sam sposób, w jaki potrzebują się ludzie. W teologii żydowskiej obrazy Boskiego pragnienia i wygnania Szechiny współistnieją z afirmacją transcendencji Boga.

W naszym autorskim odczytaniu otrzymujemy przede wszystkim zaproszenie do przemyślenia natury relacji: czy rzeczywiście każda bliskość polega na zniesieniu różnicy? Być może istnieje postać więzi, w której odrębność nie jest porażką miłości, lecz przestrzenią umożliwiającą wzajemne zwracanie się ku sobie.

Nie chodzi o pochwałę cierpienia ani o zachętę do podtrzymywania więzi, które kogoś wyniszczają. Ludzkie relacje mają własną etykę, wymagają zgody, wzajemności i bezpieczeństwa. Serce opowieści reprezentuje rzeczywistość inną od losu człowieka oczekującego na powrót ukochanej osoby. Właśnie dlatego możemy rozwinąć jego symbol bez sprowadzania go do romantycznej historii. Gdy człowiek czyta księgę, która wprowadza go w świat odmienny od jego dotychczasowych wyobrażeń, pozostaje pewna odległość pomiędzy nim a prawdą, ku której się zwraca. Gdy modli się, zwraca się ku Temu, kogo nie może uczynić własnością. Gdy kocha, spotyka osobę, której wewnętrzne życie przekracza jego poznanie. Każda z tych sytuacji odsłania swoisty horyzont: możemy się ku niemu kierować, ale nie możemy wyczerpać jego znaczenia. Nazwijmy tę postawę tęsknotą zachowującą odrębność. Jest to pragnienie uczestniczenia w rzeczywistości większej od nas, które nie domaga się zniszczenia wszystkiego, czego nie może w niej dosięgnąć.

Jeszcze jedna rzecz zasługuje na szczególne miejsce w naszej księdze: Serce odpoczywa. W wielkim obrazie świata istnieje ptak osłaniający je przed słońcem. Można byłoby oczekiwać, że istota, od której zależy trwanie wszystkiego, powinna nieustannie wzmagać swój wysiłek. Opowieść pozostawia jednak przestrzeń na wytchnienie. W naszym języku jest to ważny obraz miary gościnnego serca, o której pisaliśmy wcześniej. Ciało, umysł i życie emocjonalne posiadają własne potrzeby. Modlitwa nie musi być mierzona skalą wyczerpania modlącego się. Duchowa uwaga może zachować swój kierunek także wtedy, gdy człowiek odpoczywa, śpi, pracuje lub rozmawia z przyjacielem. Nie sposób wymusić ciągłego doświadczenia zachwytu; można natomiast pielęgnować warunki, dzięki którym życie pozostaje otwarte na spotkanie. Ptak należy do tej samej opowieści co słońce i źródło.

Jest częścią jej wielkiego układu troski, a nie przeszkodą w realizacji duchowego celu.

Wieczorem, gdy kończy się dzień, Serce i źródło śpiewają. Możemy zatrzymać się nad tą sceną bez próby przekształcenia jej w praktykę mającą zapewnić nam niezwykłe przeżycie. Wystarczy pomyśleć o dniu, który otrzymaliśmy, i o dobru, dzięki któremu stał się on możliwy. Ktoś przygotował posiłek, ktoś odpowiedział na pytanie, ktoś podjął pracę, której owoców być może nigdy nie zobaczy. W takich rzeczach odkrywamy autorską ideę czasu ofiarowanego: czas naszego życia nie wyczerpuje się w liczbie godzin pozostających do osobistej dyspozycji. Jest też przestrzenią, którą ludzie otwierają sobie wzajemnie. Możemy komuś zwrócić część dnia, zdejmując z niego ciężar, którego sam nie może udźwignąć. Możemy komuś dać czas na dojrzewanie odpowiedzi, której nie powinien wypowiadać pod przymusem. W świecie opowieści nowy dzień zostaje przekazany Sercu, a przez Serce źródłu. W naszym świecie dobro może odnawiać zdolność człowieka do życia w przyszłości. W obu obrazach szczególna wartość daru ujawnia się wtedy, gdy dar nie zatrzymuje się u tego, kto go otrzymał.

30. Siedmiu żebraków — tajemnica niedokończonej opowieści

Wielka opowieść rozpoczyna się na królewskiej uczcie, a jej najważniejsze wydarzenia rozgrywają się podczas wesela urządzonego pod ziemią przez ludzi żyjących z jałmużny. Pomiędzy tymi dwiema uroczystościami rozciąga się niezwykła przestrzeń przemiany. Na początku istnieje bogactwo związane z tronem, pod koniec zaś bogactwo, którego nie można zgromadzić w żadnym skarbcu. Królewski syn, któremu ojciec przekazuje władzę, otrzymuje zarazem ostrzeżenie przed przyszłą utratą panowania. Tymczasem dwoje dzieci zagubionych w lesie otrzymuje pokarm od kolejnych żebraków, a po latach, w czasie własnego wesela, również ich tajemnicze dary. W centrum tego świata znajdują się ludzie, którzy według zwyczajnych kryteriów sami powinni potrzebować pomocy. Właśnie oni posiadają jednak zdolność udzielania tego, czego inni nie potrafią dać. (*Sippurei Maasijot*, opowieść 13, wprowadzenie).

Nachman wznosi tę historię na odwróceniu stosunku między tym, co widzialne, a tym, co ukryte. Sześć weselnych odsłon prowadzi od paradoksów pamięci i długości życia, przez tajemnice słuchania, mowy i głosu, po symbolikę przestrzeni, rąk oraz uzdrowienia. Siódmego dnia nie opowiedziano. Każda z przedstawionych postaci przynosi coś więcej niż pomoc udzieloną niegdyś dzieciom w lesie. Dawne błogosławieństwo przemienia się w dar weselny. Czytając tę opowieść, musimy pamiętać, że wykorzystana przez nią symbolika cielesnych różnic należy do określonego świata literackiego i religijnego. Ludzie z niepełnosprawnościami nie potrzebują przypisania im ukrytych zdolności nadprzyrodzonych, aby ich życie posiadało godność. Możemy natomiast dostrzec, jak baśń kwestionuje prostotę naszych ocen opartych na wyglądzie, pozycji społecznej i przyjętym wyobrażeniu sprawności. Kim okaże się osoba, której obecność umiemy dotychczas opisywać jedynie przez to, czego jej brakuje? Jak wiele z jej życia pozostaje dla nas niedostępne, ponieważ spojrzeliśmy na nią wyłącznie przez pryzmat własnych oczekiwań?

W pierwszym dniu wesela szczególnie niezwykła jest opowieść o pamięci, w której wiek nie odpowiada głębokości sięgania ku początkom. Najmłodszy uczestnik okazuje się tym, którego pamięć przekracza poziomy duszy i dotyka symbolicznego *ain*. W języku mistyki żydowskiej owo nic, o którym mowa, posiada związek z tajemnicą tego, co pozostaje poza dostępnym człowiekowi określeniem. Nie jest to opis empirycznej pamięci sprzed narodzin ani metoda odzyskiwania takich wspomnień. W naszej lekturze stanowi obraz odwrócenia zwykłej relacji między czasem a mądrością. Możemy przez wiele lat gromadzić doświadczenia, a równocześnie coraz bardziej tracić zdolność przyjmowania tego, co nie mieści się w znanych nam kategoriach. Dojrzałość duchowa nie polega wyłącznie na zwiększaniu zasobu pamięci. Może polegać również na odnawianiu gotowości do spotkania z tym, co dotychczas nie miało imienia w naszym świecie. W tym znaczeniu starość i młodość nie są w opowieści tylko odległymi krańcami ludzkiego czasu. Spotykają się w tajemnicy początku, wobec którego nawet wielka wiedza zachowuje swoją dziecięcą skończoność.

Piąty dzień prowadzi ku drzewu, którego trzy korzenie wyrażają wiarę, bojaźń i pokorę, a pień — prawdę. W tej odsłonie grupa poszukujących pozostaje razem, czekając, aż wszyscy dojrzeją do podjęcia dalszej drogi. Warto poświęcić temu szczególną uwagę. W wielu opowieściach o duchowym rozwoju przewagę zdobywa ten, kto jako pierwszy dociera do celu. Tutaj pojawia się odmienny obraz: wspólna wędrówka może wymagać zmiany miary czasu. Człowiek, który jest gotowy do następnego etapu, rozpoznaje wartość więzi z osobami znajdującymi się jeszcze gdzie indziej. Nie oznacza to, że każdy powinien uzależnić całe swoje życie od decyzji wszystkich innych. Symbol otwiera jednak możliwość pomyślenia o dobru, którego nie da się osiągnąć w pełni poprzez indywidualny sukces. Wspólnota religijna, rodzina, przyjaźń czy szkoła duchowa zyskują inną postać, gdy ich uczestnicy pamiętają, że możliwość wejścia drugiej osoby w głąb wspólnego doświadczenia również ma znaczenie. Wspólne dojrzewanie bywa trudniejsze od samotnego podążania za własnym celem, ponieważ wymaga odkrycia, co naprawdę pragniemy razem ocalić.

Ostatnia zachowana odsłona przywraca postać królewny, tym razem znajdującej się wewnątrz przedziwnej twierdzy otoczonej wodą. Związki pomiędzy dobroczynnością, muzyką i uzdrowieniem otrzymują w niej rozbudowaną formę symboliczną. W dołączonych do historii uwagach odniesiono wybrane motywy do tekstów biblijnych i religijnego języka sprawiedliwości. Możemy zobaczyć w tym obrazie dalekie echo pierwszej opowieści o zaginionej królewskiej córce, od której rozpoczęliśmy tę księgę. Nie chodzi o stwierdzenie tożsamości bohaterek ani o przypisywanie opowieściom prostego schematu. Obie ukazują jednak rzeczywistość, w której odnowienie wymaga zwrócenia uwagi na osobę cierpiącą poza zwykłym zasięgiem naszego działania. Baśniowe uzdrowienie pozostaje częścią mistycznej narracji, a nie obietnicą medyczną czy instrukcją leczenia. W naszym świecie przywracanie człowiekowi bezpieczeństwa i możliwości dalszego życia wymaga konkretnych środków pomocy, odpowiednich kompetencji i poszanowania jego wolności. Właśnie dlatego miłosierdzie, które wcześniej przedstawiono jako źródło czasu, możemy teraz rozumieć także jako zdolność rzeczywistego uczestnictwa w czyimś powrocie do życia.

W zapisie końcowym Natan stwierdza, że nie usłyszano ani historii siódmego dnia z żebrakiem pozbawionym nóg, ani domknięcia początkowej historii królewskiego syna. Wiąże tę nieobecność z mesjańską przyszłością. Relacja w *Sichot ha-Ran* 149 pozwala ponadto zauważyć, że poszczególne części historii były opowiadane w różnych dniach, w związku z rzeczywistymi rozmowami Nachmana z jego otoczeniem. Nie mamy zatem przed sobą zwykłego literackiego zabiegu, którego intencje moglibyśmy całkowicie ustalić dzięki analizie konstrukcji utworu. Mamy również świadectwo ucznia, który zachował zasłyszane słowo, a wraz z nim świadomość tego, czego nie usłyszał. Ta druga postać wierności jest równie ważna jak pierwsza. Natan mógł przekazać przyszłym pokoleniom niepełność historii właśnie dlatego, że nie usiłował zastąpić jej własnym zakończeniem. Jego praca przypomina nam, że odpowiedzialność za słowo obejmuje zarówno troskę o to, co zostało wypowiedziane, jak i uszanowanie granic świadectwa.

Wiernością niedokończeniu nazywamy w Kabale Żywej gotowość pozostania przy tym, co otrzymaliśmy, również wtedy, gdy nie poznaliśmy zakończenia. Taka wierność pozwala zachować otwarte miejsce w naszym obrazie świata wtedy, gdy nie dysponujemy odpowiedzią. Różni się zarówno od obojętności, która porzuca pytanie, jak i od gorliwości, która wypełnia pustą przestrzeń czymkolwiek, byle tylko uwolnić się od niepewności. Człowiek potrafi troszczyć się o rozpoczęte dzieło, nawet gdy nie wie, jakiego kształtu nabierze ono w przyszłości. Potrafi przyjąć czyjeś świadectwo bez uzurpowania sobie prawa do opowiadania dalszych losów tej osoby. Potrafi w modlitwie pozostawić miejsce dla Boga, zamiast samodzielnie wypowiadać w Jego imieniu odpowiedzi na własne pytania. Wierność niedokończeniu nie jest zatem zakazem poszukiwania. Jest szczególną jakością poszukiwania, w którym prawda pozostaje ważniejsza od pragnienia ostatecznego zamknięcia historii.

Pomyślmy na koniec o dwojgu ludziach, których w dzieciństwie ocalił chleb. Wśród weselnych darów znajdują się tajemnice niewyrażalne w zwykłych miarach czasu, przestrzeni i mocy. Jednak to właśnie zwykły pokarm umożliwił im dotarcie do tego dnia. W całym bogactwie symboliki nie wolno nam przeoczyć tej kolejności. Człowiek może tęsknić za Nieskończonym, ale potrzebuje także ludzi, którzy pomogą mu przetrwać dzień. Może poszukiwać tajemnicy świętej mowy, a jednocześnie odkryć, że najbardziej potrzebnym słowem jest pytanie o to, czy ktoś zjadł posiłek. Może oczekiwać odsłonięcia wielkich prawd stworzenia, a następnie zobaczyć, że pewne prawdy już teraz wymagają jego odpowiedzi. Siódma odsłona pozostaje poza granicą zapisanego tekstu. Sześć wcześniejszych wciąż pozostawia nam ogromną przestrzeń do namysłu, a chleb, od którego rozpoczęła się wędrówka dzieci, zachowuje swoje proste znaczenie. Zanim dowiemy się, jak kończy się historia świata, możemy uczestniczyć w dobru, dzięki któremu ktoś inny otrzyma swój kolejny dzień.

KSIĘGA VI

ARCHITEKTURA ŻYCIA DUCHOWEGO

31. Emuna — wiara jako relacja

W Księdze Wyjścia znajduje się obraz człowieka, którego ręce stają się ciężkie. Mojżesz pozostaje na wzgórzu, podczas gdy w dolinie trwa walka z Amalekiem. Aaron i Chur podsuwają mu kamień, aby mógł usiąść, a następnie podtrzymują jego ręce aż do zachodu słońca. Hebrajski tekst określa stan jego rąk słowem *emuna* (Wj 17,12). Słowo przekładane zazwyczaj jako wiara niesie tutaj znaczenie stałości i wytrwania. Wiara otrzymuje w Biblii niezwykle cielesny kształt. Ma ciężar, doświadcza zmęczenia, potrzebuje kamienia i pomocy dwóch innych ludzi. Warto zatrzymać się nad tym szczegółem, zanim zaczniemy rozważać najbardziej wzniosłe formy mistycznego zaufania. Człowiek, którego tradycja przedstawia jako tego, kto rozmawiał z Bogiem, nie potrafi własnymi siłami podtrzymać gestu aż do końca dnia. Jego wytrwanie staje się wspólnym dziełem. Biblijny obraz nie usuwa trudności religijnego zaufania, lecz ukazuje warunki, w których może ono trwać pomimo ograniczeń ludzkiej natury. Nachman powraca do tych rąk w siódmej nauce pierwszej części *Likutei Moharan*, odczytując je w związku z modlitwą. Za pomocą tego odwołania łączy wiarę z wyjściem z wygnania i z otwarciem się na działanie Boga. (*Likutei Moharan* I:7, początek).

Słowo *emuna* (אמונה) posiada bogate pole znaczeniowe, obejmujące wierność, ufność i trwałość. W religijnym świecie Nachmana odnosi się przede wszystkim do wiary w Boga, Jego działanie i przekazaną Izraelowi Torę. Trudno byłoby uczciwie sprowadzić tę naukę do ogólnego optymizmu lub przekonania o własnej skuteczności. Człowiek może być pełen wiary w swoje możliwości, a zarazem żyć w świecie, w którym wszystko ocenia z perspektywy własnych potrzeb. W mistyce bracławskiej kierunek jest odmienny: istnienie posiada źródło, któremu człowiek odpowiada, zanim jeszcze zdoła je pojąć. W poprzedniej księdze przyglądaliśmy się Sercu Świata i źródłu. Ich więź nie została przedstawiona jako rezultat intelektualnego rozwiązania zagadki odległości. Trwa dzięki wzajemnemu zwróceniu i dzięki darowi, który przekracza ich własne możliwości. Wiara, w naszym autorskim odczytaniu, należy do tej samej rodziny doświadczeń.

Jest odpowiedzią człowieka na rzeczywistość, której nie zdołał on uczynić całkowicie przejrzystą, i która mimo to stała się dla niego przedmiotem żywego, osobistego odniesienia.

W nauce I:7 pojawia się związek między *emuna* a *emet*, wiarą a prawdą. W przywołanym przez Nachmana języku zoharycznym wiara osiąga właściwą postać w połączeniu z prawdą. Dalej wywód prowadzi ku radzie udzielanej przez cadyka i ku Torze jako źródłu świętej rady. To rozumowanie wyrasta z określonej metafizyki, w której nauczanie, przymierze i odkupienie tworzą jeden porządek. Nie jest ono nowoczesną teorią sprawdzania hipotez ani deklaracją niezależności od religijnego autorytetu. Warto jednak rozwinąć pytanie o prawdę w naszej własnej perspektywie. Czym staje się zaufanie, kiedy człowiek wybiera jedynie takie obrazy rzeczywistości, które oszczędzają mu rozczarowania? Czy zdoła jeszcze zwrócić się ku Bogu, którego poszukuje, jeżeli pod nazwą Boga zacznie rozumieć wyłącznie potwierdzenie swoich oczekiwań? Wierzący może pragnąć, aby jego modlitwa została wysłuchana w określony sposób, a jednocześnie zachować uczciwość wobec tego, co rzeczywiście nastąpiło. Wierność prawdzie oznacza również gotowość do powiedzenia, że modlitwa pozostała bez rozpoznawalnej odpowiedzi, że choroba trwa, że człowiek, na którego powrót czekaliśmy, odszedł. Mowa o wierze ustępuje wówczas miejsca bardziej intymnemu wyznaniu.

Istnieje szczególna trudność związana z językiem zaufania. Wypowiadamy go często tak, jakby wiara miała jednorazowo przeobrazić nieprzewidywalny świat w bezpieczne miejsce. Jednakże nadzieja na pomyślny wynik i religijna ufność stanowią dwa odmienne rodzaje odniesienia do przyszłości. Pierwsza dotyczy tego, co ma się wydarzyć; druga może dotyczyć więzi, którą człowiek zachowuje pomimo niewiedzy o tym, co nastąpi. Żadna z nich nie upoważnia do przewidywania cudzego losu. Kiedy ktoś modli się przy łóżku ciężko chorej osoby, ogrom jego miłości nie jest miarą prawdopodobieństwa wyzdrowienia. Może pragnąć ocalenia, szukać najlepszej dostępnej pomocy i pozostać wierny choremu nawet wtedy, gdy możliwości działania stają się bardzo ograniczone.

W tym współczesnym obrazie dochodzimy do tego, co nazwiemy wiarą relacyjną: ufność nie musi przekształcać się w roszczenie wobec przyszłości. Może być sposobem zamieszkiwania w teraźniejszości, w której ktoś wciąż pozostaje adresatem naszego słowa, naszej miłości i naszej troski. Ta definicja należy do naszej autorskiej filozofii; historyczna emuna Nachmana obejmuje szerszy i bardziej konkretny porządek religijny.

Wróćmy do kamienia, na którym usiadł Mojżesz. W obrazie tym odnajdujemy miejsce dla zmęczenia. Człowiek, który przez wiele lat modlił się, może pewnego dnia odkryć, że dawne słowa przestały budzić w nim ten sam rodzaj poruszenia. Może mieć trudności z koncentracją, może zasypiać nad księgą, może odczuwać potrzebę długiego milczenia. Na poziomie religijnym przeżywa to niekiedy jako utratę więzi. A przecież istnieją sytuacje, w których pierwszym darem, jaki możemy mu ofiarować, będzie możliwość odpoczynku. Bywa, że słowa wypowiedziane w czasie wielkiego wyczerpania zaczną ponownie nabierać znaczenia dopiero wówczas, gdy powrócą siły potrzebne do ich przyjęcia. Duchowa stałość nie wymaga zawsze tego samego rodzaju aktywności. Dzień posiada różne godziny, a człowiek, o którym mówimy, przechodzi przez różne okresy życia. W naszej mistyce kamień będzie symbolem materialnych i ludzkich warunków wierności. Można poświęcić wiele lat studiowaniu tajemnicy Boskiej obecności, a równocześnie nauczyć się przygotowywać drugiemu człowiekowi miejsce, w którym będzie mógł odpocząć. Bez tej drugiej umiejętności pierwsza może pozostać zamknięta w sferze własnych wzniosłych doświadczeń.

Nachman posługuje się również językiem przemiany, która dokonuje się poprzez radę. Rada w życiu duchowym jest szczególnym rodzajem słowa: może docierać do miejsca, w którym człowiek nie potrafi jeszcze samodzielnie rozpoznać drogi. Odpowiedzialność spoczywa również na tym, kto udziela rady. Czy potrafi zobaczyć rzeczywistego człowieka, zamiast nakładać na niego gotowy obraz poszukującego? Czy jego słowa pozwolą rozróżnić religijny ideał od materialnych możliwości słuchającego? Czy będzie umiał powiedzieć, że w pewnych sprawach potrzeba innego rodzaju wiedzy, niż ta, którą sam posiada?

W naszym odczytaniu wiara związana z prawdą staje się zarazem szkołą uważnego przyjmowania słowa i rozeznawania jego granic. Przyjęcie rady nie musi oznaczać oddania komuś całej odpowiedzialności za własne życie. Można uczyć się z głęboką wdzięcznością, zachowując zdolność zadawania pytań i podejmowania samodzielnych decyzji. Do zagadnienia tego powrócimy w rozdziale o cadyku, ponieważ właśnie tam osiąga ono szczególną ostrość.

Wyobraźmy sobie wieczór, podczas którego człowiek nie znajduje w sobie żadnej pewnej odpowiedzi na pytania o Boga. Pamięta jednak głos osoby, która kiedyś poświęciła mu czas, pamięta słowa psalmu, pamięta doświadczenie, dzięki któremu pewnego dnia jego życie otworzyło się szerzej. Może powrócić do tych rzeczy bez konieczności odtwarzania dawnego stanu ducha. Może wziąć do ręki księgę, przeczytać zdanie i pozostawić je na noc, nie wyciągając z niego żadnego wniosku. Może wypowiedzieć w modlitwie całą swoją niepewność. Wierność relacji nie polega na odgrywaniu przed samym sobą człowieka, którym chciałoby się być. Jej najgłębsza postać może ujawnić się w zdaniu, które odsłania własną niewiedzę wobec Tego, do którego jest skierowane. W ten sposób odzyskujemy coś z tajemnicy rąk Mojżesza: dzień zbliża się do końca, siły człowieka mają swoją granicę, a jednak gest może trwać dzięki temu, co otrzymuje on od innych. Wiara nie zamyka więc rozdziału poświęconego tęsknocie. Daje tęsknocie postać, w której może ona przetrwać również te dni, gdy pozostaje niewidzialna.

32. Dewekut — przylgnięcie i wierność

Są słowa, których wielkość odsłania się dopiero wtedy, gdy przywrócimy im ich najprostsze znaczenie. Hebrajski rdzeń דבק opisuje przylgnięcie, przywarcie, związanie się z kimś lub z czymś. W języku Księgi Powtórzonego Prawa człowiek zostaje wezwany do przylgnięcia do Boga (Pwt 10,20; 11,22). W późniejszych stuleciach *dewekut* (דבקות) stanie się jednym z centralnych pojęć żydowskiej mistyki. Będzie oznaczać rozmaicie rozumianą więź z Boskością, rozwijaną poprzez studium, modlitwę, wypełnianie przykazań, kontemplację oraz ukierunkowanie myśli. Różne szkoły kabalistyczne i chasydzkie różnie określały stopnie, możliwości i naturę tego doświadczenia. Samo słowo pozostaje jednak zadziwiająco bliskie rzeczywistości ludzkiego życia. Znamy przedmioty, które przylegają do siebie, znamy więzi, które zachowują ludzi w bliskości pomimo ich odległości, znamy pamięć słowa towarzyszącego nam przez kolejne lata. W obrazie przylgnięcia pojawia się coś odmiennego od jednorazowego dotarcia do celu. Jego sens ujawnia się poprzez sposób dalszego pozostawania przy tym, do czego człowiek się zwrócił.

W nauce I:33 Nachman rozważa możliwość poznawania Boga w różnych położeniach życia. Posługuje się tradycyjnymi obrazami Boskiej obecności w światach i ukrywania się świętej Tory w kolejnych szatach. Człowiek może podjąć duchowy powrót również w miejscu, w którym się obecnie znajduje, choć dostęp do świętości bywa przesłonięty przez wielość owych szat. To twierdzenie pozwala nam dostrzec coś niezwykle istotnego w architekturze mistyki bracławskiej. W Księdze II rozważaliśmy paradoks przestrzeni, która wydaje się pozbawiona Boga. W Księdze III uczyliśmy się dostrzegać wartość odosobnienia. Teraz oba obrazy muszą spotkać się z rzeczywistością dnia, w którym człowiek nie ma możliwości wyboru wszystkich warunków własnego życia. Czy można przylgnąć do Boga pośród pracy, w czasie opieki nad kimś, w drodze przez nieznane miasto? Nauka o ukryciu otwiera taką możliwość w ramach religijnej metafizyki Nachmana.

Jednocześnie przypomina o rzeczywistym wysiłku rozpoznawania świętości: ukrycie posiada znaczenie właśnie dlatego, że człowiek nie zawsze potrafi dostrzec to, co według tej nauki jest podstawą istnienia. (*Likutei Moharan* I:33, zwłaszcza część 2 i dalsze partie).

Nie wszystkie formy bliskości przybierają postać skupionej myśli. Matka, która czuwa przy śpiącym dziecku, może rozwiązywać w tym samym czasie codzienne problemy i pozostać zwrócona ku jego dobru. Człowiek powracający do domu może myśleć o zupełnie innych rzeczach, a jednak jego droga posiada kierunek wyznaczony przez tych, którzy na niego czekają. Oczywiście więź religijna nie jest tym samym co więź rodzinna. Oba obrazy pozwalają nam natomiast pomyśleć o różnicy pomiędzy aktualną treścią świadomości a głębszym kierunkiem życia. W *Likutei Moharan* II:78 Nachman dostrzega, że ciągłe trwanie w studiowaniu Tory i mistycznym poznaniu przekracza ludzkie możliwości; nawet człowiek uczony potrzebuje okresów przerwy. Wyjaśnienie ich duchowej podstawy rozwija następnie w odniesieniu do Boskiej dobroci i Tory ukrytej w stworzeniu. W naszym autorskim odczytaniu pojawia się stąd pytanie o wierność kierunku, która nie wymaga utrzymywania jednakowego stanu koncentracji przez cały dzień. Mistyczne doświadczenie może ustąpić miejsca zwykłej czynności, a to, co zostało w nim rozpoznane jako wartość, może otrzymać dalsze istnienie w sposobie wykonywania tej czynności.

Przywołany w poprzednich rozdziałach problem miary serca zyskuje w tym miejscu nowy wymiar. Człowiek obdarzony intensywnym doświadczeniem duchowym może zapragnąć zatrzymania go w niezmienionej postaci. Wówczas wszystkie późniejsze godziny zaczyna porównywać do jednego momentu, który zachował w pamięci. Modlitwa staje się próbą powtórzenia owego momentu, a zwykłe życie wydaje się coraz bardziej pozbawione smaku. Być może utraciliśmy wtedy z oczu przedmiot naszego pragnienia. To, do czego człowiek pragnął przylgnąć, zastąpił obraz własnego przeżycia. Zamiast spotkania pozostało odtwarzanie śladów spotkania. W naszej filozofii nazwiemy to różnicą między wiernością przeżyciu a wiernością kierunkowi. Pierwsza może być piękną formą pamięci, dopóki nie przesłania zdolności przyjmowania nowego dnia.

Druga pozostawia rzeczywistości swobodę pojawiania się w odmiennej postaci. Człowiek może być wierny temu, co odkrył w głębokiej ciszy, również w godzinie, gdy musi poświęcić uwagę cudzym słowom, wypełnić zobowiązanie albo podjąć trudną rozmowę. To właśnie w tych niepozornych przejściach mistyka sprawdza swoją zdolność do zamieszkania w świecie.

Słowo przylgnięcie prowokuje także pytanie o odrębność. W pewnych tekstach mistycznych żarliwa więź opisywana jest przy użyciu obrazów zniesienia poczucia osobnego istnienia. Tradycja żydowska rozwijała takie obrazy w ramach własnej teologii Boga i stworzenia; nie można automatycznie odczytywać ich jako stwierdzenia, że człowiek staje się Bogiem. Szczególnie mocno przemawia do nas historia Serca Świata, ponieważ przedstawia ona bliskość w sposób pozornie sprzeczny z dążeniem do całkowitego usunięcia odległości. Serce potrzebuje widzieć źródło. Jego trwanie jest zależne od więzi, której nie może przekształcić w posiadanie. Przenosząc ten obraz na grunt naszej autorskiej mistyki, możemy powiedzieć, że istnieje przylgnięcie gościnne, w którym człowiek zachowuje otwartość wobec tajemnicy właśnie dlatego, że nie utożsamia jej z własnym wnętrzem. To, co przeżywa, pozostaje jego doświadczeniem. Ten, ku któremu się zwraca, przekracza granice tego doświadczenia. Tak rozumiana odrębność może być źródłem głębokiej pokory i zdumienia, podobnie jak w relacjach międzyludzkich miłość dojrzewa, gdy pozwala kochanej osobie posiadać własną historię, własne słowa i własny czas.

Kiedy w doświadczeniu modlitwy pojawia się poczucie niezwykłej bliskości, człowiek może przyjąć je z wdzięcznością. Warto jednak pozwolić mu pozostać wydarzeniem, którego znaczenie będzie się odsłaniało stopniowo. Żar, wzruszenie i cisza posiadają różne źródła, a sama intensywność doznania nie rozstrzyga jego metafizycznej natury. Dlatego miarę naszej autorskiej praktyki umieszczamy także w późniejszych czynach. Czy z upływem czasu rośnie w człowieku zdolność słuchania? Czy może on uznać cudze dobro bez potrzeby odniesienia go do własnych osiągnięć? Czy staje się bardziej odpowiedzialny za wypowiedziane słowo? Pytania te nie są testem pozwalającym dowieść, że doświadczyło się Boga.

Dotyczą owoców, które można rozpoznawać w dostępnym nam wymiarze życia. W ten sposób zachowujemy delikatność wobec niewidzialnej rzeczywistości, nie tracąc troski o rzeczywistość widzialną. Ktoś, kto powraca z odosobnienia, nie potrzebuje koniecznie opowiadać wszystkim o swoich doświadczeniach. Może przynieść z niego odrobinę uwagi, której dotychczas brakowało w jego własnym domu.

Wierność kierunku można odnaleźć także w jednym powtarzanym geście. Człowiek czyta co wieczór krótką partię księgi i pozostawia czas na modlitwę. Gdy jest zmęczony, czyta mniej. Gdy tekst stawia przed nim szczególnie trudne pytanie, poświęca mu kilka kolejnych wieczorów. Być może pewnego dnia odkrywa, że rozważane słowa nabierają sensu dopiero podczas zwyczajnej rozmowy z drugim człowiekiem. Powstaje wtedy tajemnicza ciągłość pomiędzy księgą, wewnętrznym doświadczeniem i konkretnym wydarzeniem. Właśnie ta ciągłość interesuje nas najbardziej. W świecie Nachmana dewekut posiada swój religijny horyzont: zwrócenie człowieka ku Bogu. W naszym autorskim języku wierność kierunku opisuje sposób, w jaki człowiek uczy się zachowywać owoc swego zwrócenia również wtedy, gdy kończy się godzina kontemplacji. Przylgnięcie przestaje być tylko czymś, co wydarza się w określonym miejscu i czasie. Jego ślady można odnaleźć w sposobie, w jaki całe życie stopniowo nabiera kształtu.

33. Cadyk — więź, nauczanie, odpowiedzialność

Człowiek, który wchodzi po raz pierwszy do izby nauczyciela, może przynieść ze sobą wiele pytań. Najważniejsze spośród nich bywa jeszcze niewypowiedziane. Dotyczy możliwości otrzymania słowa, które nie tylko poszerzy jego wiedzę, ale dotknie samego sposobu, w jaki żyje. W tradycji chasydzkiej postać cadyka, człowieka sprawiedliwego, skupia w sobie szczególny wymiar takiego spotkania. Cadyk jest nauczycielem, duchowym przewodnikiem, a w różnych nurtach chasydyzmu przypisuje mu się również rozległe funkcje religijne i mistyczne związane z modlitwą, przekazywaniem błogosławieństwa i więzią wspólnoty z jej Boskim źródłem. Wiele z tych funkcji wykracza poza to, co współczesny czytelnik rozumie przez zwyczajne nauczanie. W Bracławiu więź z Nachmanem zyskała szczególną trwałość również po jego śmierci, kiedy Natan i kolejne pokolenia uczniów pielęgnowały jego nauki, a wspólnota nie ustanowiła kolejnego cadyka jako jego następcy w zwykłym dynastycznym sensie. Pozostaje tutaj pytanie o sposób obecności mistrza w słowie, które przeżyło jego życie. Wróćmy do człowieka, który kiedyś zapisywał zasłyszane opowieści i potrafił ocalić ich niedokończenie. Właśnie dzięki jego pracy spotkanie z Nachmanem jest możliwe w czasach, których żaden z nich nie mógł poznać.

W nauce I:34 Nachman przedstawia szczególnie bogaty obraz duchowego przekazywania. W centrum jego wywodu znajduje się punkt związany z cadykiem, określany w odniesieniu do zbiorowości Izraela. Oprócz tego istnieje szczególna jakość obecna w każdym człowieku należącym do tej wspólnoty, odmienna od jakości posiadanych przez innych. Wreszcie człowiek może poruszać własne serce przez słowo wypowiadane przed Stwórcą. Te trzy wymiary spotykają się w kabalistycznej symbolice świętej miłości, jej rozproszenia i odnowienia. Nauka wyrasta z języka kabały luriańskiej, posługując się związkiem światła chesed z Jesod oraz obrazem rozbitych naczyń. Warto dostrzec tę głębię, zanim wydobędziemy z tekstu jego współczesne znaczenie. Nachman nie przedstawia trzech równorzędnych, niezależnych sposobów samodoskonalenia. Punkty indywidualne są w jego wywodzie powiązane ze wspólnym punktem cadyka.

Zarazem pozostają rzeczywiście zróżnicowane, dzięki czemu spotkanie pomiędzy ludźmi ma własną duchową wartość. (*Likutei Moharan* I:34, zwłaszcza część 8).

Otwiera to przed nami niezwykłą perspektywę. Człowiek poszukujący mądrości zwraca się zwykle ku temu, kogo uważa za bardziej doświadczonego. W ten sposób powstaje pionowa relacja nauczania. W spotkaniu z drugim człowiekiem, którego nie uważa za mistrza, może natomiast otrzymać coś, czego sam nie posiada. W jednym z dopisków przekazanego tekstu nauki I:34 pojawia się nawet możliwość przyjęcia duchowego poruszenia poprzez zwyczajną rozmowę, w której sens nie został wyrażony wprost językiem religijnym. Ta uwaga prowadzi nas ku innemu rozumieniu uwagi. Można być pilnym uczniem wielkiego nauczyciela, a jednocześnie przechodzić obojętnie obok życia innych ludzi. Można znać skomplikowane opisy sefirot, a nie umieć rozpoznać wartości w czyjejś cierpliwej, wieloletniej pracy. W naszej własnej interpretacji nazwijmy przekazywanie horyzontalne zdolnością przyjmowania dobra i mądrości poza ustaloną hierarchią ról. Nie chodzi o zniesienie różnic wiedzy czy kompetencji. Chodzi o otwarcie na to, czego człowiek jeszcze nie umie dostrzec u ludzi, których sądził, że zna wystarczająco dobrze. Od mistrza uczymy się więc także słuchania innych.

W jednej z najpiękniejszych nauk o duchowej ciągłości Nachman łączy studiowanie wypowiedzi zmarłego cadyka z więzią pomiędzy jego duchem a duchem uczącego się. Posługuje się obrazem pocałunku oraz rabiniczną tradycją dotyczącą poruszania się warg zmarłego, którego naukę przytacza się w jego imieniu (Talmud Babiloński, Jewamot 97a; *Likutei Moharan* I:12:1). Jest to religijna i mistyczna interpretacja żywej tradycji słowa, a nie opis techniki kontaktowania się ze zmarłymi. Nasze autorskie przedsięwzięcie posiada z tym obrazem szczególne powinowactwo. Kiedy otwieramy dawne księgi, uczestniczymy w łańcuchu przekazywania, w którym każde następne ogniwo otrzymuje zarówno dar, jak i odpowiedzialność. Tekst pozwala niekiedy lepiej zrozumieć pytanie zadawane przed dwustu laty niż pytania ludzi żyjących obok nas.

Jednakże nasze rozpoznanie sensu tekstu nie uprawnia nas do wypowiadania się w imieniu jego autora w sprawach, których nigdy nie poruszał. Więź poprzez słowo dojrzewa wraz z umiejętnością odróżnienia własnej odpowiedzi od odpowiedzi mistrza. Właśnie ta różnica pozwala nam tworzyć nowe dzieło, a równocześnie troszczyć się o zachowanie dawnego.

Kiedy w przestrzeni duchowej pojawia się wielki autorytet, wraz z nim pojawiają się pytania dotyczące wolności. Historyczne nauki Nachmana o związaniu z cadykiem należy czytać w ich religijnej swoistości, zamiast dostosowywać je do współczesnych koncepcji relacji terapeutycznej lub edukacyjnej. Jednak dla naszej autorskiej filozofii, adresowanej również do osób spoza tej tradycji, konieczne jest sformułowanie własnych zasad odpowiedzialności. Człowiek, który uczy, otrzymuje dostęp do tego, co w słuchających bywa szczególnie wrażliwe: do ich nadziei, poczucia winy, tęsknoty za akceptacją i potrzeby znalezienia znaczenia. Władza nad taką przestrzenią wymaga granic. Nauczyciel może zachęcać do studiowania, przedstawiać własne rozumienie tekstu, pomagać w rozeznawaniu trudności. Jego duchowa rola nie nadaje mu prawa do dysponowania cudzym ciałem, środkami finansowymi, prywatnością i relacjami rodzinnymi ani do uzależniania pomocy od posłuszeństwa w sprawach wykraczających poza zakres jego kompetencji. Uczeń zachowuje prawo do drugiej opinii, odejścia, krytycznej rozmowy i kontaktu z ludźmi spoza wspólnoty. Te zasady są naszym współczesnym stanowiskiem etycznym, nie historycznym cytatem z Nachmana. Pozwalają jednak przywracać duchowej relacji znaczenie spotkania pomiędzy osobami, zamiast czynić z niej przestrzeń zawłaszczenia.

Rozważaliśmy wcześniej tajemnicę serca potrzebującego miary. Możemy teraz powiedzieć, że nauczyciel również potrzebuje miary w dawaniu siebie. Człowiek, który próbuje stać się dla uczniów źródłem każdej odpowiedzi, z czasem może utracić zdolność słuchania ich własnych pytań. Wszystko będzie musiało przejść przez jego wyjaśnienie, każda wątpliwość otrzyma odniesienie do jego osoby. W naszej interpretacji dojrzały nauczyciel umie pozostawić uczniowi przestrzeń, w której jego głos nie jest jedynym słyszanym głosem.

Można to nazwać autorytetem przepuszczającym: jego znaczenie ujawnia się poprzez to, ku czemu pomaga się zwrócić, a nie poprzez stopień, w jakim zatrzymuje uwagę na sobie. W odniesieniu do studium oznacza to również rzetelność źródłową, zdolność przyznania się do błędu i poszanowanie różnicy pomiędzy nauką dawnego mistrza a własnym komentarzem. W odniesieniu do praktyki oznacza pamięć o tym, że drugi człowiek posiada swoje tempo, swoje możliwości i własne życie. Wszelka wiedza, która może mu posłużyć, pozostaje darem o tyle, o ile rzeczywiście pomaga mu żyć i rozwijać zdolność odpowiedzi na własne powołanie.

Powróćmy na koniec do trzech punktów nauki I:34. Pierwszy przypomina o tym, co otrzymujemy od tradycji i jej nauczycieli. Drugi otwiera nas na niepowtarzalne doświadczenie innych ludzi. Trzeci kieruje nas ku własnej modlitwie. W historycznym tekście te wymiary są powiązane w ramach mistycznej nauki o cadyku. Dla naszej księgi staną się także obrazem ruchu, który chroni życie duchowe przed jednostronnością. Uczeń potrzebuje czasu, w którym słucha, czasu, w którym prowadzi rozmowę, i czasu, w którym sam zwraca się ku Bogu. Gdy któregoś z tych wymiarów brakuje, pozostałe mogą utracić część swojej głębi. Księga bez żywej rozmowy łatwo staje się światem zamkniętym. Rozmowa bez czasu samotności może stać się nieustannym poszukiwaniem cudzych odpowiedzi. Samotność bez więzi z ludźmi i pamięci tradycji może uczynić z własnych myśli jedyny dostępny horyzont. Nasza autorska mistyka trzech miejsc słuchania zaprasza do świadomego przechodzenia pomiędzy nimi. W izbie nauczyciela człowiek słucha. Przy wspólnym stole uczy się przyjmować słowo osoby, od której niczego się nie spodziewał. W odosobnieniu wypowiada własne pytanie. W każdym z tych miejsc może odkryć inną postać tęsknoty, a z ich współbrzmienia powoli zacznie wyłaniać się melodia jego życia.

34. Nigun — pieśń przekraczająca mowę

Bywają melodie, które rozpoznajemy, zanim przypomnimy sobie okoliczności, w jakich słyszeliśmy je po raz pierwszy. Przez chwilę pamięć przestaje być uporządkowaną opowieścią o przeszłości. Wraca zapach dawnego domu, światło padające na stół w zimowe popołudnie, czyjś sposób chodzenia po pokoju. Dźwięk, który trwa zaledwie kilka sekund, otwiera przestrzeń znacznie większą niż on sam. W tej właściwości muzyki kryje się jedna z tajemnic bracławskiej mistyki. Człowiek może bowiem przechować w melodii coś, czego nie potrafiłby zachować za pomocą opisu. Może dać wyraz tęsknocie, której przedmiot pozostaje dla niego niejasny, a także uczestniczyć w przeżyciu, którego nie umie uczynić własnością rozumu. Gdy zaczyna śpiewać wspólnie z innymi, jego głos zostaje włączony w większy porządek. W dalszym ciągu jest to jego własny głos, z jego niedoskonałością i niepowtarzalną barwą, lecz od tej chwili każde następne brzmienie zależy również od obecności pozostałych śpiewających. To doświadczenie nadaje nową głębię rozważanej wcześniej mistyce trzech miejsc słuchania. Istnieje bowiem taki rodzaj słuchania, który sam staje się uczestnictwem, i taki rodzaj uczestnictwa, w którym odkrywamy, że nie jesteśmy jedynym źródłem tego, co poprzez nas znajduje wyraz.

Hebrajskie słowo nigun (ניגון) oznacza melodię, śpiew lub grę muzyczną, zależnie od kontekstu. W tradycjach chasydzkich szczególne miejsce zajęły melodie wykonywane bez słów, choć świat chasydzkiej muzyki obejmuje również śpiew tekstów religijnych. Dla Nachmana muzyka miała znaczenie wykraczające poza upiększenie modlitwy. Jego nauki zawierają rozbudowaną symbolikę duchowego pochodzenia i oddziaływania melodii. W rozdziale 22 poznaliśmy już obraz dobrych punktów, z których powstaje święta pieśń. Teraz zwróćmy uwagę na inną właściwość nigunu: zdolność przenoszenia znaczenia pomiędzy miejscami, ludźmi i czasami. W nauce II:63 *Likutei Moharan* Nachman odczytuje słowa Jakuba wysyłającego synów do Egiptu (Rdz 43,11) jako wskazanie na melodię ziemi Izraela. Biblijny dar, złożony z płodów ziemi, staje się w jego interpretacji także darem muzycznym. Oto ojciec, który nie rozpoznaje jeszcze w egipskim dostojniku swojego utraconego syna, wysyła mu coś z miejsca ich wspólnego pochodzenia.

W tej egzegezie opowieść o głodzie i rozdzieleniu rodziny otrzymuje dodatkowy wymiar duchowej komunikacji. Należy go odróżnić od dosłownej fabuły Księgi Rodzaju: to Nachman wydobywa z biblijnych słów ukryty obraz melodii.

Przypomnijmy sobie teraz Serce Świata, które z oddalenia zwraca się ku źródłu. W tamtej opowieści przestrzeń uniemożliwiająca bezpośrednie zbliżenie pozostaje warunkiem podtrzymywania więzi. Tutaj oddalenie przybiera formę drogi pomiędzy ziemią ojców a Egiptem. Człowiek niesie ze sobą dar, którego znaczenia sam może jeszcze nie rozumieć. W naszym odczytaniu melodia Jakuba sięga głębiej niż świadome rozpoznanie pokrewieństwa. Zanim zostanie wypowiedziane imię utraconego, coś z jego dawnego świata może pojawić się w przestrzeni spotkania. Taka pamięć nie jest dokładnym odtworzeniem minionego życia. Przeszłość, której doświadczyliśmy, nie powraca przecież w niezmienionej postaci. Każdy z braci jest już kimś innym niż w chwili rozstania. Jednakże możliwość rozpoznania więzi może poprzedzać zdolność wyrażenia jej w słowach. Zdarza się podobnie podczas spotkania ludzi, którzy po wielu latach rozłąki dostrzegają w sobie nawzajem drobne gesty należące do ich wspólnego dzieciństwa. Jeszcze nie wiadomo, czy będą umieli rozmawiać o swoich krzywdach, czy zdołają odbudować zaufanie, a jednak na moment widzą w sobie kogoś więcej niż uczestnika dawnego konfliktu. Właśnie tę możliwość nazywamy w naszej autorskiej mistyce pamięcią melodyczną: obecnością śladu więzi, który może przygotować przestrzeń dla przyszłej rozmowy, choć nie zastępuje jej ani nie gwarantuje pojednania.

Nauka II:63 prowadzi również do obrazu pasterza, którego śpiew związany jest z roślinnością miejsca, w którym przebywa. Nachman przedstawia tu religijną wizję wzajemnego oddziaływania melodii i stworzenia, a także oczyszczania ruach przez muzykę. Nie jest to twierdzenie botaniczne, które należałoby przyjmować zamiast wiedzy o życiu roślin, lecz element mistycznego obrazu świata, w którym śpiew uczestniczy w rozróżnianiu jakości duchowych. W naszym odczytaniu obraz ten może prowadzić do refleksji nad źródłami własnego głosu. Czy istnieje w człowieku coś całkowicie niezależnego od świata, w którym dojrzewał?

Nawet najintymniejsza pieśń składa się z dźwięków, oddechów i rytmów poznanych dzięki życiu pośród innych istot. Ziemia dała mu pożywienie, ludzie nauczyli go mówić, czyjeś ręce przygotowały instrument, którego struny teraz porusza. Jego twórczość pozostaje własna, a zarazem zakorzeniona w darach pochodzących spoza niego. Mistyczne słuchanie może więc pogłębiać wdzięczność wobec wszystkich tych niewidocznych uczestników pieśni. Zanim człowiek zaśpiewa o swojej odrębności, otrzymał już od świata niemal wszystko, czym będzie się w tym śpiewie posługiwał.

Melodia posiada jeszcze jedną osobliwą właściwość: rozciąga się w czasie i nigdy nie jest obecna w całości jako pojedynczy dźwięk. Aby usłyszeć jej sens, trzeba zachować w sobie to, co właśnie przeminęło, przyjąć obecne brzmienie i pozostawić miejsce dla następnego. W chwili, w której rozlega się ostatnia nuta, pierwsza istnieje już jedynie w pamięci słuchającego. Całość pieśni rodzi się z relacji pomiędzy tymi chwilami. Możemy poprzez ten obraz powrócić do naszej filozofii niedopełnienia. Człowiek bardzo często ocenia swoje życie tak, jak gdyby można było zrozumieć melodię po wysłuchaniu jednej nuty. Dzisiejsza porażka wydaje mu się ostatecznym określeniem jego losu, a dzisiejszy sukces — rozstrzygnięciem wszystkich przyszłych pytań. Życie jednak zachowuje wymiar czasowy, którego taka ocena nie potrafi pomieścić. Nie każda trudność znajdzie później zadowalające wyjaśnienie, nie każda strata zostanie zrównoważona czymś dobrym. Możemy natomiast pozostawić własnej przyszłości prawo do wniesienia nowych znaczeń. To prawo należy do rzeczy najcenniejszych, jakie człowiek może zachować w czasie niepewności.

W mistycznej nauce I:64, poznanej w drugiej księdze, melodia zostaje powiązana z wiarą sięgającą poza granice określonych form poznania. Warto pamiętać o teologicznym kontekście tego wywodu: Nachman przeciwstawia tu najwyższą wiarę określonym postaciom niewiary, a muzyka ma w jego myśli rangę duchowego środka związanego z tą wiarą. Nasze współczesne rozwinięcie nie będzie próbą wyprowadzania prawdziwości przekonań z piękna muzyki. Poruszenie estetyczne nie jest dowodem na istnienie rzeczywistości, o której śpiewamy.

Może jednak umożliwić człowiekowi pozostawanie w relacji z pytaniem, dla którego nie znalazł wystarczającej odpowiedzi. Jeśli słowo próbuje wskazać określone znaczenie, melodia może niekiedy pomieścić wiele znaczeń jednocześnie, bez ich przedwczesnego rozstrzygnięcia. Jest w niej miejsce na żar i łagodność, na wzrastanie i zamilknięcie. Człowiek, który od dawna nie umie się modlić, może znaleźć w niej sposób zwrócenia się ku temu, za czym tęskni. Dla naszej księgi będzie to nie tyle przekroczenie rozumu, ile czasowe zawieszenie żądania, aby każda relacja została w pełni wyjaśniona, zanim uznamy jej wartość.

Na koniec wyobraźmy sobie niewielki pokój po zakończeniu wspólnego śpiewu. Ludzie przestają wydawać dźwięki, a jednak jeszcze przez chwilę pozostają zwróceni ku sobie. Nie trzeba natychmiast mówić, co każda osoba poczuła, ani ustalać wspólnego znaczenia doświadczenia. Także ten, kto podczas śpiewu milczał, zachowuje swoje miejsce przy stole. W naszej autorskiej praktyce możemy pozostawić po wysłuchaniu wybranej melodii chwilę ciszy i pozwolić, aby zrodziło się w niej jedno prawdziwe zdanie, skierowane do Boga albo zapisane w dzienniku. Nie trzeba wydobywać z muzyki instrukcji postępowania czy ukrytych przepowiedni. Wystarczy przyjąć to, co rzeczywiście poruszyło naszą uwagę, a następnie powrócić do żywych ludzi. Być może dopiero wtedy zacznie się ujawniać najważniejszy owoc pieśni: zdolność słuchania głosu, który nie należy do nas. A kiedy ten głos będzie mówił o swoim zmęczeniu, swoim szczęściu lub własnej tęsknocie, będziemy potrafili usłyszeć go bez natychmiastowego wprowadzania do jego melodii naszych własnych nut.

35. Tora, micwot i świętość czasu

W mistycznej literaturze łatwo ulec fascynacji obrazem człowieka, który opuszcza świat zwyczajnych obowiązków, aby wejść w przestrzeń wielkiego objawienia. Historia chasydzkiej duchowości ukazuje jednak, jak głęboko spotkanie z Bogiem może być osadzone w konkretnym sposobie życia. Człowiek budzi się o określonej porze, przygotowuje posiłek, wypowiada słowa modlitwy, studiuje odziedziczony tekst, uczestniczy w życiu wspólnoty i zachowuje rytm jej świętego czasu. W każdym z tych działań istnieje możliwość zwrócenia się ku Stwórcy. Tęsknota otrzymuje dzięki nim miejsce w świecie materialnym, który z początku wydawał się odległy od jej przedmiotu. Pragnienie, które pozostaje jedynie wewnętrznym poruszeniem, może być bardzo intensywne, lecz przemija wraz ze zmianą nastroju. Pragnienie wcielone w określony czyn zyskuje możliwość trwania również wtedy, kiedy człowiek doświadcza oschłości. Dlatego architektura życia duchowego potrzebuje zarówno przestrzeni spontanicznego słowa, poznanej w hitbodedut, jak i trwałych form, które istniały przed naszym osobistym doświadczeniem i nie zależą wyłącznie od niego.

Tora i micwot należą do podstawowego języka tego życia. Słowo Tora (תורה) może określać Pięcioksiąg, a w szerszych kontekstach również nauczanie i tradycję religijną Izraela. Micwot (מצוות) to przykazania, których znaczenie w judaizmie wyrasta z więzi przymierza i znajduje wyraz w szczegółowych praktykach. Dla Nachmana służba Bogu obejmuje właśnie ich rzeczywiste wypełnianie. W nauce II:19 *Likutei Moharan*, przywołując zakończenie Księgi Koheleta (Koh 12,13), zwraca on uwagę na prostotę bojaźni Bożej i konkretnych czynów religijnych. Nie jest to propozycja dowolnego zestawu nawyków zapewniających dobrostan. Jego punkt odniesienia stanowi żydowska tradycja religijna. Dla czytelnika, który do niej nie należy, ważna będzie możliwość kontemplacji związku między duchowym pragnieniem a odpowiedzialnym działaniem, bez przypisywania sobie cudzej tożsamości i bez uznawania własnego wyboru praktyk za odpowiednik obowiązków religijnych Żyda. W ten sposób spotkanie tradycji może stać się rzeczywistą rozmową, a nie przekształcaniem jednego języka duchowego w drugi w taki sposób, że znika ich odrębność.

Niezwykłe napięcie istnieje między trwałością formy a kruchością osoby, która próbuje ją wypełniać. Nachman znał ten problem. W nauce II:44 krytykuje nadmierną drobiazgowość i dodatkowe rygory, przez które człowiek stale pozostaje w niepokoju o wartość swoich czynów religijnych. Odwołuje się do biblijnego wezwania do życia zgodnie z przykazaniami (Kpł 18,5) i rabinicznego podkreślenia prymatu życia. Jego słowa pozostają osadzone w tradycji halachicznej; nie stanowią ogólnego zezwolenia na uchylanie przykazań. Wydobywają jednak ważną różnicę pomiędzy przyjęciem obowiązku a nieustannym osądzaniem siebie podczas jego wykonywania. Można przecież przygotować posiłek dla bliskiej osoby i przez cały czas zastanawiać się, czy jest się wystarczająco dobrym człowiekiem. Wówczas uwaga, która mogła być skierowana ku temu, dla kogo wykonywany jest czyn, zaczyna krążyć wokół wyobrażenia o własnej wartości. Zdarza się to również w życiu religijnym, gdy człowiek tak bardzo pragnie osiągnąć doskonałość modlitwy, że nie pozwala sobie na wypowiedzenie najprostszej prośby. W naszym języku nazwijmy to różnicą między miarą wierności a miarą bezbłędności. Pierwsza kieruje uwagę ku temu, komu lub czemu poświęcamy swoje działanie. Druga może sprowadzić całe doświadczenie do ciągłego sprawdzania siebie. Rozróżnienie to wymaga delikatności, ponieważ staranność również bywa wyrazem miłości. Istotne jest pytanie, czy jej owocem pozostaje życie i zdolność do odpowiedzi, czy też człowiek traci w niej możliwość zwrócenia się ku drugiemu.

Jednym z najgłębszych wymiarów przyjętej formy jest czas. W nauce II:17 Nachman przedstawia szabat jako rzeczywistość, w której radość i rozkosz świętego dnia wiążą się z wolnością, a wolność pozwala na pełniejsze daat, czyli poznanie o duchowym charakterze. Przywołuje przy tym dzieło Reszit Chochma Elijahu de Vidasa oraz symbolikę związaną z bojaźnią Boga. W jego wywodzie codzienna zależność i wygnanie ograniczają zdolność właściwego poznawania; szabatowa radość otwiera odmienny porządek. Ta perspektywa nadaje czasowi znaczenie mistyczne. Wydarzenia duchowe nie muszą być rozmieszczone przypadkowo w życiu człowieka, uzależnione od niespodziewanego przypływu natchnienia.

W tradycji Izraela nadchodzi określony dzień, w którym przyjmowanie świętości staje się częścią powtarzalnego rytmu wspólnoty. Szabat jest religijną instytucją o konkretnych prawach i praktykach, zakorzenioną także w biblijnych opowieściach o stworzeniu i wyjściu z Egiptu (Rdz 2,1–3; Pwt 5,12–15). Dlatego zarówno jego wymiar odpoczynku, jak i wymiar wolności posiadają większą głębię niż zwykłe odzyskiwanie energii przed następnym tygodniem pracy.

W świetle tej nauki możemy rozważyć coś, co dotyczy naszej własnej relacji z upływającymi dniami. Istnieją godziny, których wartość określamy wyłącznie poprzez rezultat. Oczekujemy, że ich przeżycie przyniesie określony dochód, ukończone zadanie lub przewagę w przyszłości. Takie godziny są potrzebne, gdyż podtrzymują materialne warunki życia. Jednakże jeśli całe istnienie zostanie poddane tej logice, człowiek zacznie tracić umiejętność przebywania w czasie, który ma wartość już przez samą obecność. Nawet spotkanie z przyjacielem może wówczas stać się narzędziem realizacji planu, a spacer po lesie — sposobem przygotowania organizmu do wydajniejszej pracy. W naszej interpretacji duchowa wolność obejmuje zdolność wyznaczania czasu, którego nie musimy uzasadniać przyszłą użytecznością. Posiada on własną godność, ponieważ właśnie w nim żyjemy. Jest przestrzenią przyjęcia stworzenia, niekoniecznie jego przekształcania. Dla osoby spoza judaizmu wyznaczenie takiej godziny lub popołudnia może być autorską praktyką refleksyjną, a nie obchodzeniem szabatu w jego religijnym znaczeniu. Zachowanie tej różnicy pozwala nam czerpać inspirację bez zacierania historii i tożsamości tradycji, która nas zainspirowała.

Z tym rozumieniem świętego czasu wiąże się jeszcze pewien problem etyczny. Możliwość odpoczywania jednego człowieka jest często związana z pracą drugiego. Ktoś przygotowuje pożywienie, ktoś opiekuje się osobą chorą, ktoś czuwa przy urządzeniu, od którego zależy bezpieczeństwo innych. W biblijnym przykazaniu szabatu odpoczynek obejmuje również ludzi zależnych od gospodarza, przybysza i zwierzęta. Ten szeroki horyzont przypomina nam, że wolność duchowa ma również wymiar społeczny. W filozofii Kabały Żywej troska o świętość czasu obejmuje również czas tych, dzięki którym sami możemy odpoczywać.

Można stworzyć wspaniałe warunki do własnej kontemplacji, pozostawiając bliskim cały ciężar codziennych obowiązków. Można mówić o pięknie ciszy i nie dostrzegać, że ktoś od wielu miesięcy nie ma nawet kwadransa samotności. Wówczas nasza praktyka potrzebuje dopełnienia. Być może najważniejszym czynem tego dnia stanie się umożliwienie odpoczynku komuś innemu, a tym samym rzeczywiste ofiarowanie czasu. Ten gest posiada głębokie powinowactwo z opowieścią o Sercu Świata i źródle. Czas przestaje być wyłącznie czymś, co człowiek otrzymuje, i staje się również tym, co poprzez troskę może podarować.

Gdy więc w osobistej rozmowie z Bogiem wyrażamy pragnienie duchowego życia, warto czasem zapytać, gdzie to pragnienie zamieszka w nadchodzącym dniu. Może znaleźć formę w chwili lektury, w dotrzymanym słowie, w oddaniu części własnego czasu człowiekowi potrzebującemu pomocy. Może wymagać rezygnacji z działania, którego rezultaty są korzystne dla nas, lecz szkodliwe dla innych. Dzięki temu świętość przestaje pozostawać jedynie pojęciem, a duchowe poszukiwanie otrzymuje swoją materialną historię. Jej kolejne wydarzenia bywają pozbawione jakiejkolwiek niezwykłości. Właśnie dlatego są tak istotne: człowiek może się im poświęcić także wtedy, kiedy jego wewnętrzna noc zdaje się nie mieć końca. Wrócimy do tego w następnej księdze, gdzie będziemy rozważali próby tęskniącej duszy. Teraz wystarczy rozpoznać, że piękno życia duchowego ujawnia się nie tylko w chwilach wzniesienia, lecz również w rytmie czynów, który pozwala nam zachować więź z tym, co uznaliśmy za święte.

36. Teszuwa — powrót, który odnawia drogę

Kiedy człowiek po wielu latach powraca do miejsca swego dzieciństwa, może przeżyć coś nieoczekiwanego. Rozpoznaje ulicę, domy i zakręt drogi, przy którym tak wiele razy czekał na kogoś bliskiego. Wszystko wydaje się znajome, a zarazem przemienione. Okna domu położone są niżej, niż zapamiętał, ogród jest mniejszy, odległość pomiędzy bramą a furtką niemal znika. Przez długi czas nosił to miejsce w sobie, a przecież dopiero teraz odkrywa, ile w jego pamięci należało do dziecięcego sposobu widzenia świata. Powrót ujawnia różnicę między miejscem, ku któremu się zwracamy, a jego obrazem przechowywanym w naszej świadomości. Ta różnica będzie dla nas niezwykle cenna w rozważaniu teszuwy. Duchowy powrót posiada bowiem głębię, która wykracza poza samo odtworzenie stanu poprzedzającego oddalenie. W powracającym człowieku wydarzyła się historia. Jego wcześniejsze wyobrażenia, decyzje, doświadczenia oraz porażki należą już do jego życia. Powrót może przemienić relację do tej historii, nie powodując jej zniknięcia. Dzięki niemu człowiek uczy się na nowo zwracać ku źródłu także z tym, czego wcześniej o sobie nie wiedział.

Hebrajskie słowo teszuwa (תשובה) wiąże się z rdzeniem szuw, wyrażającym powracanie. W żydowskim życiu religijnym oznacza nawrócenie i skruchę, obejmujące również przemianę postępowania. Nachman nadaje mu niezwykłą głębię mistyczną w nauce I:6 *Likutei Moharan*, rozwijając związki teszuwy z Boską chwałą, oczekiwaniem oraz coraz głębszym poznawaniem Boga. Jeden z najbardziej poruszających fragmentów tej nauki mówi o potrzebie dokonania teszuwy także wobec wcześniejszej teszuwy. Człowiek powracający do Boga czyni to stosownie do aktualnego poznania; kiedy jego poznanie wzrasta, może odkryć ograniczoność wcześniejszego rozumienia Boskiej wielkości. Nachman odnosi ten ruch również do przyszłego świata, w którym dalsze poznawanie nie ustaje. W ten sposób powrót przestaje w jego mistyce być czynnością zastrzeżoną dla chwili pojedynczego moralnego upadku. Staje się także zasadą nieustannego pogłębiania więzi z Nieskończonym. Nie należy jednak mylić tego z koniecznością ciągłego unieważniania wartości każdego poprzedniego kroku.

Nasz współczesny komentarz będzie poszukiwał takiej interpretacji ruchu powracania, która zachowuje rzeczywistość wcześniejszego dobra, a jednocześnie uznaje możliwość dalszej przemiany.

Kiedy po raz pierwszy wypowiadamy jakieś ważne słowo — miłość, wolność, przebaczenie, odpowiedzialność — jego znaczenie kształtuje się z doświadczeń dostępnych nam w danym momencie życia. Po upływie lat to samo słowo może stać się znacznie bardziej pojemne. Ktoś, kto kiedyś rozumiał miłość przede wszystkim jako radość bycia z drugim człowiekiem, odkrywa jej wymiar w cierpliwym towarzyszeniu podczas choroby. Ktoś, kto utożsamiał wolność z niezależnością, zaczyna widzieć jej znaczenie również w dobrowolnym przyjęciu długotrwałego zobowiązania. Dawne rozumienie nie musi być całkowicie błędne. Było częścią drogi, która doprowadziła człowieka do tego miejsca. Jednakże nowe doświadczenia sprawiają, że to, co wcześniej wydawało się całym znaczeniem słowa, okazuje się jednym z jego wymiarów. Właśnie dlatego powrót do ważnych słów może stać się częścią duchowej pracy. W naszej autorskiej interpretacji teszuwa poznania będzie oznaczała gotowość oddania rzeczywistości tych znaczeń, które zbyt szybko zamknęliśmy w naszych definicjach. Odnosząc ją do Boga, przyjmujemy, że nasze pojęcia, wyobrażenia i opowieści o Nim pozostają ograniczone, nawet gdy wyrażają autentyczną wiarę. Dzięki temu możliwe staje się dalsze czytanie dawnej księgi, dalsza modlitwa i dalsze spotkanie z człowiekiem, którego kiedyś uznaliśmy za całkowicie poznanego.

Ta sama nauka I:6 zawiera obraz podwójnej biegłości, związanej z ruchem wznoszenia i powracania, raco wa-szow (רצוא ושוב). Nachman odczytuje go w świetle Psalmu 139,8, którego obrazy nieba i Szeolu wyrażają niemożność znalezienia miejsca poza Boską obecnością. Duchowa droga wymaga zdolności dalszego poszukiwania zarówno podczas wzniesienia, jak i w doświadczeniu zejścia. Wysoki poziom przeżycia nie wyczerpuje możliwości człowieka, a utrata wcześniejszego doświadczenia nie wyklucza dalszej służby Bogu. To ważne dopełnienie tego, co w naszej czwartej księdze powiedzieliśmy o nowych początkach. Wznoszenie i powrót otrzymują tutaj wspólny horyzont.

Człowiek może przyjmować doświadczenie zachwytu bez czynienia z niego jedynej dopuszczalnej postaci życia duchowego. Może również znaleźć sposób postępowania podczas oschłości, nie wymagając od siebie natychmiastowego odzyskania dawnego żaru. W swojej własnej filozofii nazwijmy tę zdolność wiernością w dwóch kierunkach. Jest to sztuka zachowania właściwej orientacji podczas różnorodnych doświadczeń, a nie technika wywoływania pożądanych stanów świadomości. Nasza droga ku Nieskończonemu prowadzi przez życie, które nie układa się w równomiernie rosnący wykres.

Istnieje jednak wymiar powrotu, który trzeba wyraźnie oddzielić od wewnętrznego dojrzewania poznania. Dotyczy on rzeczywistej krzywdy wyrządzonej innemu człowiekowi. W takim przypadku modlitwa, skrucha i nowe rozumienie siebie mogą mieć wielką wartość, ale nie zastępują naprawy tego, co zostało naruszone. Rabiniczna tradycja, wyrażona między innymi w traktacie Miszny *Joma* 8,9, odróżnia wykroczenia wobec Boga od wykroczeń wobec bliźniego. Powrót w relacji międzyludzkiej wymaga dostrzeżenia osoby, która poniosła konsekwencje naszych działań. Czasem będzie to zwrot pieniędzy, czasem sprostowanie wypowiedzianych publicznie słów, czasem zaprzestanie zachowania, które przez lata raniło kogoś bliskiego. Rzeczywiste pojednanie pozostaje zależne także od woli drugiej strony. Jeżeli kontakt z nami stanowiłby dla niej zagrożenie lub naruszałby jasno określone granice, nie mamy prawa wymuszać spotkania w imię własnej potrzeby uzyskania przebaczenia. To współczesne rozwinięcie etyczne pozwala zachować rozróżnienie pomiędzy naszym duchowym doświadczeniem powrotu a doświadczeniem człowieka, któremu wyrządziliśmy krzywdę. Autentyczna skrucha umie pozostawić mu przestrzeń, nawet jeśli nigdy nie otrzymamy zapewnienia, którego tak bardzo pragniemy.

Nachman w tej samej nauce wiąże teszuwę również z milczeniem wobec zniewagi i z oczekiwaniem, odczytywanym poprzez symbol Keter. Jest to historyczna nauka o przemianie stosunku do własnej chwały. W naszej interpretacji jej owocem może być odzyskanie przestrzeni pomiędzy doznanym urazem a odpowiedzią, zwłaszcza kiedy chodzi o urażoną dumę.

Nie jest to obowiązek milczenia w sytuacji przemocy ani rezygnacji z obrony siebie lub innych. Czasem właśnie wypowiedzenie prawdy, uzyskanie pomocy i stanowcze działanie stają się warunkiem odnowienia życia. Oczekiwanie posiada natomiast szczególną wartość tam, gdzie człowiek naprawdę nie może przyspieszyć dojrzewania jakiejś relacji. Zmiana, która dokonała się dzisiaj w jego sercu, może przez długi czas pozostawać niewidoczna dla innych ludzi. Potrzebują oni bowiem wielu następnych doświadczeń, zanim będą mogli rozpoznać jej trwałość. Wtedy powrót nabiera charakteru codziennej wierności temu, co zostało rozpoznane. Każde następne działanie jest częścią odpowiedzi, której pełnego kształtu człowiek jeszcze nie zna.

W nauce II:73 Nachman kieruje człowieka pragnącego teszuwy ku Księdze Psalmów. Przywołuje również słowa proroka Malachiasza (Ml 3,7), w których powrót ludzi do Boga spotyka się z zapowiedzią Boskiego powrotu ku nim. Ta wzajemność pozwala nam raz jeszcze pomyśleć o Sercu Świata i źródle. W religijnym języku przymierza Bóg nie pozostaje jedynie nieruchomym punktem na końcu drogi człowieka. Sam zwraca się ku ludziom i wzywa ich do powrotu. W naszej księdze obraz ten zachowuje swój charakter teologiczny, a zarazem otwiera pytanie o tajemnicę spotkania: czy możemy przyjąć, że nie wszystko, co istotne w naszym życiu, rozpoczyna się od naszej inicjatywy? Niekiedy dopiero po wielu latach dostrzegamy, że możliwość powrotu była podtrzymywana przez czyjąś cierpliwą obecność, przez czyjś trud, przez ludzi, którzy przechowali dla nas pamięć o czymś wartościowym. Odkrycie to nie umniejsza naszej odpowiedzialności. Przeciwnie, pozwala nam rozpoznać, jak wiele otrzymaliśmy i co możemy teraz uczynić z otrzymanym darem.

Domykając architekturę życia duchowego, możemy spojrzeć na sześć rozdziałów tej księgi jako na jeden ruch. Wiara kieruje człowieka ku relacji, dewekut uczy trwania w niej, cadyk przypomina o przekazywaniu mądrości poprzez pokolenia. Melodia ukazuje wymiar więzi przekraczający pojedyncze słowo. Tora i micwot przypominają o ucieleśnieniu wierności w religijnym życiu, a szabat odsłania świętość czasu. Teszuwa pozwala tym wszystkim wymiarom odnawiać się, kiedy ich dotychczasowe formy przechodzą próbę.

W następnej księdze spotkamy właśnie te doświadczenia, które ujawniają kruchość naszej architektury: zwątpienie, żałobę, lęk, samotność i trud oczekiwania. Nie będziemy ich traktować jako egzaminu, który każdy człowiek powinien zdać w określony sposób. Spróbujemy raczej znaleźć język, w którym tęskniąca dusza może pozostać wierna prawdzie własnego doświadczenia, również wówczas, gdy jej modlitwa pozostaje bez odpowiedzi. Bo to, co nazywamy drogą, poznaje się także po sposobie, w jaki potrafi ona pomieścić człowieka znajdującego się w miejscu, do którego nigdy nie chciał dotrzeć.

KSIĘGA VII

PRÓBY TĘSKNIĄCEJ DUSZY

37. Zwątpienie i uczciwość poszukiwania

Późnym popołudniem światło przesuwa się po stole, przy którym od wielu lat otwieramy tę samą księgę. W pewnej chwili pada na zdanie, które dawniej wydawało się tak oczywiste, że czytaliśmy je bez zatrzymania. Dzisiaj wracamy do niego kilkakrotnie. Rozumiemy poszczególne wyrazy, znamy komentarze i potrafimy odtworzyć argumentację, a przecież pomiędzy tym, co zostało napisane, a tym, czego doświadczamy, otworzyła się szczelina. Być może od miesięcy nosimy w sobie pytanie, którego nie wypowiedzieliśmy w obecności innych ludzi. Być może mamy wrażenie, że w pewnym miejscu naszego życia wydarzyło się coś, czego dawny język wiary nie potrafi pomieścić. Księga pozostaje otwarta. Nasza dłoń spoczywa na jej brzegu i dopiero teraz dostrzegamy, jak wiele odwagi wymaga zwyczajna decyzja, by jeszcze przez chwilę przy niej pozostać. Zaczynamy czytać inaczej, ponieważ sami staliśmy się innymi czytelnikami. W poprzedniej księdze rozważaliśmy teszuwę poznania. Tutaj jej konsekwencje dotykają samego środka naszego życia duchowego: zdolności uznania, że relacja z Nieskończonym nie zawsze daje nam jasność, której poszukujemy.

Słowo „zwątpienie” mieści wiele doświadczeń, które wymagają różnych odpowiedzi. Możemy powątpiewać w prawdziwość określonego twierdzenia o świecie, rozpoznać niespójność w rozumowaniu nauczyciela albo pod wpływem cierpienia stracić poczucie, że nasze życie ma jakikolwiek związek z Boską obecnością. Możemy zachować wszystkie dotychczasowe przekonania i jednocześnie nie odnajdywać w nich pocieszenia. Bywa też odwrotnie: pewne wyobrażenia upadają, ale pozostaje w człowieku pragnienie modlitwy, którego sam nie umie sobie wyjaśnić. Rozróżnienie tych sytuacji jest potrzebne, ponieważ łatwo skierować odpowiedź przeznaczoną dla jednego doświadczenia do człowieka przeżywającego zupełnie inne. Ktoś, kto dostrzegł rzeczywisty błąd w tekście, potrzebuje uczciwego zbadania tego błędu. Ktoś, kto czuje się osamotniony, może potrzebować obecności bardziej niż argumentu. Człowiek, który został skrzywdzony przez osobę obdarzoną religijnym autorytetem, ma prawo oczekiwać prawdy i ochrony.

Wymaganie od wszystkich jednakowego aktu wiary zaciera odrębność ich historii. Nasza księga powinna umieć pozostawić miejsce dla każdego z tych ludzi.

W naukach Nachmana spotykamy się z bardzo wyraźnym pierwszeństwem wiary przed spekulacją filozoficzną. W *Likutei Moharan* I:64, omawianym już w naszej drugiej księdze, rozróżnia on pytania, wobec których istnieje możliwość odpowiedzi, oraz te, których trudność wiąże z metafizyczną tajemnicą chalal panui. W drugim przypadku rozum nie dysponuje sposobem usunięcia sprzeczności wynikającej z paradoksu Boskiego ukrycia. Nachman wskazuje wiarę jako drogę przekroczenia tej granicy. W II:44 jego nieufność wobec filozoficznych dociekań nabiera bardzo konkretnej formy: ostrzega również przed studiowaniem dzieł takich autorów, którzy sami należą do wspólnoty żydowskiej. Tego stanowiska nie można po prostu przełożyć na współczesną pochwałę swobodnego sceptycyzmu. Byłoby to zatarciem rzeczywistego napięcia obecnego w jego duchowości. Nachman pragnął umacniać religijną więź ludzi, do których się zwracał, i widział w pewnych rodzajach rozumowania niebezpieczeństwo jej utraty. Zarazem głębia jego własnych rozważań o Nieskończonym pokazuje, jak wielką wagę przywiązywał do rozpoznawania rzeczywistych granic ludzkiej myśli. Właśnie pomiędzy tymi dwoma aspektami jego dzieła otwiera się przestrzeń naszej autorskiej refleksji.

W *Likutei Moharan* II:46 pojawia się przypowieść o królu i skarbie, do którego dostęp utrudniają pozorne przeszkody. Nachman wykorzystuje ten obraz w religijnym nauczaniu o przeszkodach na drodze służby Bogu. To ważne, żeby zachować zakres tej alegorii. W naszym współczesnym odczytaniu jej metafizyczne piękno nie jest podstawą do uznania rzeczywistych zagrożeń, chorób lub krzywdy za złudzenia. Możemy natomiast wydobyć z niej pytanie o te granice, których istnienie przyjęliśmy bez sprawdzenia. Czy istotnie nie możemy już zwrócić się do Boga, czy też wyobrażamy sobie, że wolno nam to uczynić dopiero po rozwiązaniu wszystkich wewnętrznych sprzeczności? Czy zamknęła się przed nami możliwość modlitwy, czy tylko pewien sposób jej rozumienia?

Zdarza się, że człowiek uznaje za warunek spotkania posiadanie odpowiedniego języka, pewności lub nastroju, podczas gdy właśnie ich brak mógłby stać się treścią jego rozmowy. W tym sensie można przestać czekać na siebie doskonałego i przemówić z miejsca, w którym rzeczywiście się znajdujemy. Nie wiemy, jaki będzie owoc takiej rozmowy. Sama gotowość wypowiedzenia prawdy odsłania jednak przestrzeń inną niż ta, w której usiłowaliśmy wyłącznie odtworzyć dawny stan ducha.

Psalm 13 otwiera się powracającym pytaniem o długość Boskiego ukrycia. W kilku krótkich wersetach rozpoznajemy doświadczenie opuszczenia, wewnętrznej udręki, prośby i zaufania. Psalmista nie potrzebuje najpierw usunąć ze swojej mowy pytania, aby móc zwrócić się do Boga. Właśnie forma tej wypowiedzi posiada dla nas zasadnicze znaczenie. Pytanie zostaje wypowiedziane w drugiej osobie. Nie jest jedynie przedmiotem rozważań o naturze rzeczywistości, ale słowem skierowanym ku Temu, którego brak odczuwa człowiek. Nazwijmy tę postać modlitwy w Żywej Mistyce modlitwą niesprowadzalnego pytania. Jej istotą nie będzie przymus dalszego wierzenia w określony sposób ani próba zamiany każdego problemu intelektualnego w doświadczenie religijne. Chodzi o zachowanie możliwości bezpośredniego zwrócenia się ku tajemnicy również wtedy, gdy nasze dotychczasowe wypowiedzi o niej utraciły spójność. Można mówić o własnym zwątpieniu, nie przedstawiając go jako pewności. Można też nie być gotowym na żaden akt modlitwy i pozostawić na pewien czas pytanie w otwartej księdze. Uczciwość posiada własną wartość, także wtedy, gdy nie potrafimy przewidzieć, dokąd nas doprowadzi.

Przypomnijmy sobie obraz zaginionej królewny. Poszukujący jej człowiek podejmuje kolejne próby odnalezienia miejsca, którego położenie wymyka się znanemu porządkowi świata. Ważna jest w naszym odczytaniu także wolność zmiany sposobu poszukiwania. Wyobraźmy sobie bowiem, że przez całe lata powtarzalibyśmy tę samą drogę, przekonani, iż wierne trzymanie się jej przebiegu stanowi jedyne świadectwo naszego oddania.

Gdyby pewnego dnia okazało się, że most został zniszczony lub że droga kończy się przed rzeczywistą przepaścią, wierność celowi wymagałaby od nas znalezienia innego przejścia. Tak może być z odziedziczonym obrazem Boga. Być może przez długi czas wyobrażaliśmy sobie Jego obecność jako gwarancję ochrony przed pewnym rodzajem wydarzeń. Kiedy dochodzi do tego, czego się obawialiśmy, pojawia się bolesna sprzeczność. Nie każdą taką sprzeczność można rozwiązać, a już na pewno nie należy obciążać człowieka winą za to, że doświadczenie nie przystaje do wcześniejszej obietnicy. W naszej autorskiej mistyce wierność poszukiwaniu obejmuje także zdolność krytycznego namysłu nad samą obietnicą: kto ją wypowiedział, jak ją rozumieliśmy i czy rzeczywiście mieliśmy podstawy przypisywać ją Bogu.

Warto odróżnić cierpliwość wobec tajemnicy od bierności wobec nieprawdy. W pierwszym przypadku człowiek powstrzymuje się od twierdzeń przekraczających jego poznanie. W drugim rezygnuje z możliwości poznania tego, co jest dostępne, ponieważ wynik badania mógłby naruszyć jego przyzwyczajenia lub interesy. Nasza Żywa Mistyka przyjmuje jako zasadę otwartość na sprawdzanie tego, co podlega sprawdzeniu. Możemy porównywać wydania ksiąg, badać historyczne okoliczności powstania pewnej nauki, rozmawiać z ludźmi odmiennych przekonań i korygować popełnione błędy. Nie umniejsza to tajemnicy Nieskończonego. Przeciwnie, pozwala zachować różnicę pomiędzy ograniczeniem wiedzy wynikającym z charakteru przedmiotu a ograniczeniem, które sami wytworzyliśmy. Nieskończoność nie potrzebuje naszego fałszywego świadectwa. Człowiek może natomiast potrzebować odwagi, aby przyznać, że rozpoznanie prawdy nie zawsze oznacza zachowanie wszystkich jego wcześniejszych przekonań. Być może właśnie to jest jedna z najtrudniejszych postaci teszuwy poznania.

Kiedy powracamy wieczorem do stołu z otwartą księgą, nie musimy jeszcze wiedzieć, jakie znaczenie będzie miało w naszym życiu zakwestionowane zdanie. Możemy zapisać na kartce własne pytanie, oddzielić to, co wiemy, od tego, czego się obawiamy, i zaznaczyć miejsce, do którego chcielibyśmy wrócić.

Możemy także odłożyć książkę i wykonać czyn, którego dobro rozpoznajemy niezależnie od nierozstrzygniętych zagadnień metafizycznych. W naszej interpretacji uczciwość poszukiwania nie sprowadza się do obrony określonego obrazu siebie jako człowieka wierzącego albo niewierzącego. Jest gotowością pozostawania odpowiedzialnym wobec rzeczywistości, która nas przekracza. Czasem wymaga słowa, czasem rozmowy z kimś bardziej doświadczonym, czasem odpoczynku od lektury. Najcenniejsza może okazać się zdolność uznania, że to, co w nas otwarte, wciąż ma prawo istnieć. Nadchodzi jednak doświadczenie jeszcze trudniejsze od zwątpienia. Nie chodzi w nim już o zdanie, którego nie potrafimy zrozumieć, lecz o człowieka, którego nie możemy odzyskać. Wtedy cała nasza architektura duchowa staje przed tajemnicą nieodwracalności.

38. Utrata, żałoba i modlitwa bez odpowiedzi

Na oparciu krzesła pozostała marynarka. Nikt jeszcze nie zdecydował, co z nią uczynić. W kieszeni znajdują się drobne przedmioty, które dawniej wydawały się zupełnie pozbawione znaczenia: bilet, klucz, złożona kartka papieru. Wszystkie te rzeczy zachowały swoją zwyczajną postać, a jednak dom, w którym się znajdują, stał się innym domem. Człowiek przechodzi przez jego pomieszczenia i raz po raz natrafia na ślady czyjejś obecności, której nie może już przywołać. Najgłębsza zmiana dokonała się gdzieś pomiędzy przedmiotami. W miejscu przeznaczonym na następne spotkanie nie wydarzy się to, czego przez lata oczekiwaliśmy z naturalnością niemal równą oczekiwaniu wschodu słońca. Nie usłyszymy kroków na schodach, nie opowiemy o tym, co wydarzyło się w ciągu dnia, nie dokończymy rozmowy przerwanej kiedyś z powodu spraw, które obecnie wydają się tak mało istotne. Właśnie tam rodzi się szczególny rodzaj tęsknoty. Jej kierunek jest doskonale znany, a zarazem żaden z dostępnych nam sposobów działania nie może przywrócić dawnej postaci więzi.

W poprzednich księgach wielokrotnie posługiwaliśmy się obrazem powrotu. Żałoba stawia przed nim granicę. Istnieją powroty możliwe dzięki zmianie naszego postępowania, odnowieniu wzajemnego zaufania lub ponownemu otwarciu się na to, co kiedyś odrzuciliśmy. Istnieją również sytuacje, w których nieodwracalność staje się jednym z podstawowych warunków dalszego istnienia. Wobec śmierci drugiego człowieka metafora duchowego powrotu nie może pełnić funkcji obietnicy odzyskania utraconego ziemskiego życia. Tradycja religijna posiada własne rozumienie śmierci, duszy i przyszłego świata, ale żadna z tych nauk nie upoważnia nas do przedstawiania czyjejś konkretnej utraty jako wydarzenia, którego Boski cel udało nam się poznać. To, co możemy powiedzieć o naszej wierze, pozostaje czymś innym niż wiedza o przyczynie cudzego cierpienia. Ta różnica nabiera szczególnego znaczenia, kiedy zbliżamy się do człowieka pogrążonego w żałobie. Jego doświadczenie nie jest materiałem, na którym możemy demonstrować doskonałość naszej metafizyki.

W tradycji modlitwy żydowskiej istnieje niezwykle bogaty język skargi, obecny zwłaszcza w Psalmach. Psalm 88 wyróżnia się pośród wielu innych tym, że jego końcowe wersety nie przynoszą wyraźnego przejścia od udręki do pochwały. Pozostajemy wobec obrazu opuszczenia i ciemności. A przecież ten tekst należy do księgi modlitw. Jego obecność w świętym kanonie jest dla naszej refleksji niezwykle ważna. Otwiera możliwość wypowiedzi, której końcowym słowem nie jest uporządkowanie doświadczenia. Psalm 13 ukazuje drogę od skargi ku zaufaniu, natomiast Psalm 88 zachowuje inny rytm. Oba pozostają częścią tej samej tradycji. Możemy je czytać obok siebie bez konieczności nakładania zakończenia jednego na drugi. W tej właśnie różnorodności dostrzegamy niezwykłą pojemność modlitwy. Człowiek nie musi doprowadzić własnej opowieści do odpowiedniego finału, aby jego słowa mogły zostać wysłuchane przez innych. Jeżeli dzisiaj potrafi wypowiedzieć jedynie skargę, nie ma powodu, by ktoś w jego imieniu dopisywał werset wdzięczności.

W *Sichot ha-Ran* 41–42 znajdujemy znane nam rozróżnienie Nachmana pomiędzy złamanym sercem a acwut, przygnębieniem. Złamane serce wiąże on z religijną skruchą i osobistym zwróceniem się ku Bogu, zalecając wyznaczenie dla tej pracy określonego czasu. Nauki te posiadają głęboką wartość w kontekście bracławskiej praktyki hitbodedut, jednak ich bezpośrednie przeniesienie na doświadczenie żałoby wymagałoby pominięcia istotnej różnicy. Skrucha odnosi się do własnego postępowania i relacji z Bogiem, a żałoba jest odpowiedzią na utratę. Osoba opłakująca śmierć bliskiego człowieka nie potrzebuje przyjmować swojego bólu jako świadectwa duchowej niedoskonałości. Nie możemy również oczekiwać, że będzie zdolna wyznaczyć mu jedną godzinę w ciągu dnia. Uczucia posiadają własną dynamikę i niekiedy powracają w najmniej spodziewanych chwilach. Mistyczna troska o serce, tak jak ją tutaj rozumiemy, obejmuje zgodę na tę zmienność. Współczesna wiedza o zdrowiu psychicznym oraz możliwość otrzymania profesjonalnego wsparcia należą do innego porządku niż historyczna nauka o duchowej skrusze. Oba porządki mogą się spotykać w życiu człowieka, zachowując odrębność swoich zadań.

Istnieje w Talmudzie niezwykle subtelna nauka o pocieszaniu. W *Moed Katan* 28b rabbi Jochanan wyznacza zasadę, wedle której osoby przychodzące pocieszyć pogrążonego w żałobie powinny pozostawić jemu pierwszeństwo rozpoczęcia rozmowy. W tym zaleceniu możemy rozpoznać głęboką mądrość ludzkiej obecności. Człowiek, którego świat został naruszony, sam wyznacza początek mowy. Przychodzący nie muszą wypełniać każdej chwili słowami. Ich obecność może być dostatecznie pojemna, aby utrzymać również ciszę. W naszej filozofii określimy tę postawę jako gościnność wobec nieodwracalnego. Polega ona na umożliwieniu drugiemu człowiekowi pozostawania ze swoją stratą bez konieczności pocieszania tych, którzy przyszli pocieszyć jego. Bywa bowiem, że osoba cierpiąca musi zapewniać wszystkich dookoła, iż będzie dobrze, aby uspokoić ich własny lęk przed jej sytuacją. Odwraca się wówczas porządek troski. Prawdziwa obecność pozwala na to, aby przez chwilę niczego od niej nie oczekiwano. Można przynieść jedzenie, przejąć część obowiązków, zapytać o potrzeby i wyjść, jeśli właśnie tego pragnie. Można też powrócić po wielu tygodniach, kiedy większość ludzi zajęła się już swoimi sprawami.

Przez długi czas człowiek może nosić w sobie również modlitwę, której treść wydaje mu się całkowicie sprzeczna z rzeczywistością. Prosił o ocalenie, lecz wydarzenia potoczyły się inaczej. Pragnął pojednania, ale zabrakło czasu. W takim doświadczeniu łatwo ulec pokusie retrospektywnego osądu: może modlitwa była niedostatecznie żarliwa, może intencja nie była czysta, może czegoś nie dopełniono. Nasza księga stanowczo oddziela takie domysły od rozpoznawalnej odpowiedzialności człowieka. Nie znamy Boskich zamiarów wobec konkretnego losu i nie możemy wyprowadzić ich z faktu, że dana prośba nie została spełniona. Modlitwa w życiu religijnym ma wiele wymiarów, z których prośba jest jednym z najważniejszych. Zachowujemy jej rzeczywiste znaczenie: człowiek pragnie określonego dobra i zwraca się ku Bogu właśnie w tej sprawie. Po utracie może jednak odkryć, że wciąż nosi w sobie niewypowiedziane słowa, choć nie mogą już zmienić przeszłości. Mogą one stać się treścią jego dalszej rozmowy z Bogiem lub pozostawać w nim jako niewygasła pamięć. W żadnym przypadku nie musimy przypisywać mu obowiązku rozpoznania w cierpieniu ukrytego daru.

Wróćmy jeszcze raz do Serca Świata i źródła. W opowieści Nachmana tęsknota podtrzymuje szczególną więź, a kolejne dni zostają powiązane z dobrocią. W naszej interpretacji obraz ten pozwala rozważyć również czas pamięci. Kiedy umiera bliski człowiek, pewne rzeczy, które otrzymaliśmy dzięki niemu, pozostają w naszym życiu. Może to być sposób wykonywania zwyczajnego gestu, upodobanie do określonej melodii albo wiedza o tym, jak wygląda dobroć, kiedy rzeczywiście zostaje komuś okazana. Ocalenie takiej pamięci nie stanowi dowodu na konkretną metafizyczną teorię dalszego istnienia duszy. Jest doświadczeniem więzi, której owoce przekraczają chwilę fizycznego spotkania. Miłość zachowuje w naszym odczytaniu przyszłość inną niż odtworzenie tego, co minęło. Człowiek pozwala działać dobru, jakie otrzymał, a jednocześnie uznaje rzeczywistość utraty. Wtedy w domu, w którym wciąż stoi dawne krzesło, może pewnego dnia pojawić się także miejsce dla nowej rozmowy. Pamięć nie zostaje przez nią usunięta. Otwiera się jedynie inny rozdział życia, którego nie sposób było wcześniej wyobrazić sobie w całej jego złożoności.

39. Pomiędzy lękiem a zaufaniem

W pewnym momencie życia przyszłość przestaje przypominać krajobraz, po którym swobodnie wędruje wyobraźnia. Staje się raczej ciemnym pomieszczeniem, zza którego drzwi dochodzą trudne do rozpoznania dźwięki. Człowiek czeka na wiadomość, wynik badania, odpowiedź kogoś bliskiego albo rozstrzygnięcie sprawy, od której zależy dalszy kształt jego życia. W tym czasie pojawia się szczególna rozbieżność pomiędzy ruchem wewnętrznym a zewnętrznym. Na ulicy ktoś kupuje chleb, samochody mijają się na skrzyżowaniu, w oknach sąsiednich domów zapalają się światła. W świadomości człowieka wydarzyło się już natomiast wiele rzeczy, które w rzeczywistości jeszcze nie nastąpiły. Myśl wędruje ku możliwym przyszłościom, próbuje przygotować się do nich wszystkich, odtwarza rozmowy i poszukuje drogi ocalenia. Niekiedy wystarczyłby jeden telefon, aby cały ten wewnętrzny świat zmienił swój kształt. W oczekiwaniu odsłania się przed nami kruchość ludzkiego panowania nad czasem. Tęskniąca dusza odkrywa tutaj, że pragnienie bezpieczeństwa i pragnienie Nieskończonego mogą spotkać się w jednym sercu, choć nie są tym samym pragnieniem.

W języku hebrajskim istnieją różne słowa związane z lękiem i jego przekraczaniem. Pachad (פחד) wyraża między innymi strach, jira (יראה) może oznaczać zarówno lęk, jak i religijną bojaźń, a bitachon (ביטחון) odnosi się do ufności i bezpieczeństwa. Zakresy tych pojęć zależą od kontekstu; nie tworzą sztywnej drabiny stanów psychicznych. W literaturze mistycznej bojaźń Boga bywa związana z rozpoznaniem Jego wielkości, a także z odpowiedzialnością wobec przykazań i sądu. W *Likutei Moharan* I:22 Nachman wiąże pełnię radości z bojaźnią, odwołując się do Psalmu 2,11. To zestawienie jest istotne dla zrozumienia religijnego języka mistrza. Radość nie jest tutaj jedynie przyjemnym przeżyciem człowieka, który pozbył się wszelkiego niepokoju. Pozostaje związana z jego postawą wobec Boga. W naszej lekturze zachwyt spotyka się tu z powagą: piękno istnienia odsłania również potrzebę troski o możliwości, które mamy przez określony czas i których wykorzystanie wpływa na życie innych.

Taka powaga nie wymaga ciągłego napięcia. Posiada raczej charakter głębokiej uwagi wobec tego, co przekracza nasze pragnienia.

W czwartym wersecie Psalmu 56, według numeracji tekstu hebrajskiego, znajdujemy niezwykłe zestawienie strachu i ufności: dzień, w którym człowiek się boi, staje się właśnie dniem jego zwrócenia ku Bogu. Ufność nie zostaje odłożona do chwili, gdy strach ustąpi. W hebrajskim oryginale oba doświadczenia pozostają w bliskim sąsiedztwie. Ta bliskość pozwala nam rozważyć duchowość, która potrafi pomieścić rzeczywiście przeżywaną kruchość. Człowiek może modlić się i nadal obawiać się o swoje zdrowie; może pragnąć zaufania i odczuwać niepokój związany z losem dzieci. Jego wiara nie musi przybierać formy zapewnienia, że nic bolesnego już się nie wydarzy. W naszej filozofii nazwijmy taką postawę ufnością współobecną. Jest to możliwość podtrzymywania duchowej więzi wraz z uczciwym uznaniem aktualnego doświadczenia lęku. Nie stanowi ona obietnicy uzyskania spokoju ani gwarancji bezpieczeństwa. Oznacza przede wszystkim zgodę na to, aby słowo wypowiadane przed Bogiem zawierało rzeczywistą treść życia. Jeżeli człowiek pragnie powiedzieć, że się boi, właśnie to może stać się początkiem jego modlitwy.

Nachman w *Likutei Moharan* II:48 ukazuje drogę służby Bogu za pomocą słynnego obrazu bardzo wąskiego mostu. Przywoływaliśmy go już w czwartej księdze jako obraz odwagi rozeznającej. Tutaj chcemy spojrzeć na niego od strony czasu. Na moście nie można stanąć jednocześnie na wszystkich jego odcinkach. Przekroczenie przestrzeni, która oddziela dwa brzegi, dokonuje się w następstwie kroków. Człowiek oczekujący na rozstrzygnięcie trudnej sprawy może natomiast próbować przeżyć w ciągu jednego wieczoru wiele miesięcy przyszłości. W wyobraźni rozwiązuje problemy, które jeszcze nie powstały, i ponosi straty, których rzeczywisty charakter pozostaje nieznany. Nie jest to dowód jego duchowej niedojrzałości. To jeden ze sposobów, w jaki człowiek usiłuje przygotować się do zagrożenia. Możemy jednak zastanowić się, które czynności rzeczywiście służą przygotowaniu, a które wyczerpują nas, nie zmieniając sytuacji. Takie pytanie pozwala oddzielić czas dostępnego działania od czasu oczekiwania.

Jeśli potrzebujemy porady, szukamy osoby kompetentnej; jeśli należy zabezpieczyć bliskich, podejmujemy odpowiednie kroki. Ufność może natomiast dotyczyć tej części przyszłości, która pozostaje poza obszarem naszego rzeczywistego wpływu. Nie żąda od nas porzucenia rozumnej troski.

To rozróżnienie ma konsekwencje również dla naszego stosunku do znaków. Człowiek zaniepokojony może z wielką intensywnością poszukiwać odpowiedzi w przypadkowych zdarzeniach, snach, słowach przeczytanych w księdze lub zachowaniu innych ludzi. Każdy z tych elementów może posiadać dla niego osobiste znaczenie i stać się przedmiotem refleksji. Czym innym jest jednak sens, który odkrywamy w obrazie, a czym innym wiedza o przyszłości. W naszej Żywej Mistyce odczytywanie symboli nie zastępuje rozpoznawania faktów. Gdy stajemy przed decyzją dotyczącą zdrowia, życia, majątku lub bezpieczeństwa innych osób, ważne pozostają wiarygodne informacje, kompetentna pomoc i rzeczywiste okoliczności. Dzięki temu duchowa wyobraźnia zachowuje swój właściwy wymiar: może pogłębiać nasze pytania, pomagać rozumieć wartości i odkrywać nieznane dotąd możliwości działania, nie czyniąc z naszych przeżyć pewnego świadectwa Boskiej woli. Czasem największą wartością symbolu jest właśnie odsłonięcie czegoś, czego nie uwzględniliśmy w naszym myśleniu. Obraz mostu może przypomnieć o potrzebie kolejnego kroku. Nie odpowie jednak za nas na pytanie, czy konkretny most jest bezpieczny.

Istnieje jeszcze bardziej subtelny wymiar zaufania, który ujawnia się w stosunku do drugiego człowieka. Możemy żyć tak, jak gdybyśmy sami musieli przewidzieć i opanować wszystkie wydarzenia. Taka postawa jest niekiedy wynikiem historii, w której zabrakło ludzi gotowych do udzielenia nam pomocy. Gdy pojawia się trudność, człowiek odruchowo wycofuje się do wnętrza własnego świata i próbuje znaleźć rozwiązanie bez udziału innych. W naszej księdze obraz odosobnienia miał wielką wartość, ale od początku podkreślaliśmy znaczenie powrotu z samotności. Tutaj powrót może przyjąć postać prośby. Powiedzenie komuś, że potrzebujemy jego obecności, pomocy lub zwyczajnej rozmowy, bywa trudnym doświadczeniem duchowym, ponieważ ujawnia zależność, której nie jesteśmy w stanie w pełni kontrolować.

Zaufanie nie oznacza oddawania swojego bezpieczeństwa w ręce dowolnego człowieka. Dojrzewa dzięki rozeznaniu, doświadczeniu i poszanowaniu granic. Kiedy jednak ktoś okazuje się godny zaufania, możliwość przyjęcia jego pomocy otwiera przed nami szczególny wymiar mistyki: rzeczywistość, którą spotykamy jako dar otrzymywany poprzez innych ludzi.

Możemy wyobrazić sobie wieczór, w którym człowiek przed rozpoczęciem modlitwy zapisuje dwie krótkie odpowiedzi. W pierwszej rozpoznaje rzecz, którą naprawdę może uczynić w obliczu swojej sytuacji. W drugiej nazywa to, czego dzisiaj nie potrafi rozstrzygnąć. Następnie, jeśli taka forma odpowiada jego wierze, wypowiada przed Bogiem obie te prawdy bez próby usunięcia jednej z nich. Jest to nasza współczesna propozycja refleksji inspirowana mistyką bracławską, a nie historyczny rytuał Nachmana. Jej wartość nie zależy od pojawienia się szczególnego stanu świadomości. Pozwala przyjąć własną sytuację jako całość, w której istnieje zarówno odpowiedzialność, jak i niepewność. Jeśli lęk staje się przytłaczający, uniemożliwia codzienne funkcjonowanie lub powraca z wielką intensywnością, zwrócenie się po profesjonalną pomoc może być jednym z najważniejszych dostępnych kroków. Troska o siebie i korzystanie ze wsparcia pozostają częścią odpowiedzialnego życia, także religijnego.

Gdy za oknem zapada noc, oczekujący człowiek może dostrzec, że nadal nie otrzymał wiadomości, której tak bardzo pragnął. Być może jutro wiele się zmieni. Dzisiaj jednak istnieje jeszcze ta godzina, w której może porozmawiać z kimś bliskim, przygotować posiłek, odpocząć albo zapisać kilka słów w swoim dzienniku. Żaden z tych gestów nie rozwiązuje tajemnicy przyszłości. Wszystkie należą natomiast do czasu, który został mu rzeczywiście dany. W obrazie Serca Świata i źródła każdy kolejny dzień posiadał szczególne znaczenie. Nasza autorska interpretacja pozwala teraz ujrzeć również dzień oczekiwania jako przestrzeń życia, której wartości nie wyczerpuje rozstrzygnięcie jednej sprawy. Zaufanie może wyrażać się w powolnym odzyskiwaniu tej przestrzeni. Czasem jej pierwszym znakiem będzie zgoda na obecność drugiego człowieka, z którym można dzielić niepewność. Właśnie ku tajemnicy tej więzi zwrócimy się w dalszej części księgi.

40. Samotność i więź

Istnieje rodzaj samotności, który objawia się dopiero wśród ludzi. Człowiek siedzi przy stole, uczestniczy w rozmowie, odpowiada na pytania i nawet śmieje się wraz z innymi, lecz przez cały wieczór nosi w sobie zdanie, którego nie potrafi nikomu powierzyć. Może ono dotyczyć sprawy, o której pozostali wiedzą, ale której głębi nikt dotąd nie próbował poznać. Być może odnosi się do pragnienia, które przez lata wydawało się zbyt osobiste, aby można było nadać mu publiczny kształt. Bywa i tak, że człowiek sam nie zna jeszcze tego zdania. Rozpoznaje jedynie, że pod powierzchnią życia, które prowadzi, rozwija się inne życie, trudniejsze do opisania i niemal całkowicie pozbawione świadków. Pytanie o więź duchową rodzi się właśnie w tym miejscu. Czy można zostać przyjętym przez drugiego człowieka także w tej części istnienia, która dopiero szuka własnego języka? Czy można być komuś bliskim, zanim uzyska się jasność dotyczącą samego siebie? W mistyce tęsknoty człowiek nie jest wyłącznie istotą zwróconą ku nieskończonej Tajemnicy. Jest także istotą, która przychodzi do drugiego człowieka z własnym niedokończonym słowem.

W trzeciej księdze wchodziliśmy w odosobnienie, starając się uwolnić mowę od konieczności wywierania wrażenia. W szóstej spotkaliśmy niezwykle ważną naukę Nachmana o różnych źródłach duchowego poruszenia. Powróćmy do niej teraz z innej strony. W *Likutei Moharan* I:34 rozmowa z przyjacielem stanowi jeden z wymiarów pracy nad sercem, obok więzi z cadykiem i osobistej rozmowy ze Stwórcą. Każdy może udzielić drugiemu czegoś z tej szczególnej duchowej właściwości, którą Nachman określa obrazem punktu, nekuda. W historycznym kontekście nauka dotyczy świętości, naprawy serca oraz religijnego życia wspólnoty Izraela. Jej siła polega między innymi na tym, że duchowe oddziaływanie nie przebiega wyłącznie w jednym kierunku, od nauczyciela ku uczniowi. Rozmowa między ludźmi również posiada znaczenie. Człowiek może mieć udział w przebudzeniu drugiego, a zarazem sam potrzebuje tego, co otrzymuje od niego.

Z perspektywy naszej księgi otwiera się tutaj możliwość pomyślenia o samotności jako o przestrzeni, w której dojrzewa coś, czym pewnego dnia będzie można się podzielić, oraz o więzi jako o miejscu, w którym własne wewnętrzne życie otrzymuje nowy wymiar dzięki obecności kogoś odrębnego.

Niezwykle ważne jest jednak rozróżnienie dwóch doświadczeń, które z zewnątrz mogą wyglądać niemal identycznie. Wybrana samotność ma swoje drzwi. Człowiek zamyka je na określony czas i pozostaje w przestrzeni, w której może usłyszeć siebie, modlić się albo studiować. Wie jednak, że świat po drugiej stronie drzwi nadal istnieje, że może do niego wrócić, zadzwonić do przyjaciela, prosić o pomoc. Samotność narzucona bywa pozbawiona takiej możliwości. Człowiek chciałby rozmawiać, ale jego słowa nie znajdują adresata. Chciałby wejść we wspólnotę, ale spotyka się z obojętnością lub wykluczeniem. W tym drugim przypadku doświadczenie cierpienia posiada wymiar społeczny, a czasem także materialny: ograniczenia zdrowotne, brak środków, utrata domu, przymusowa emigracja czy długotrwała opieka nad kimś bliskim potrafią rzeczywiście uszczuplić możliwość spotkania. Uduchowienie takiej sytuacji może niechcący przesłonić jej rzeczywiste przyczyny. Wierność mistyce życia wymaga, abyśmy potrafili dostrzec te przyczyny i, o ile mamy taką możliwość, odpowiedzieć na nie. Samotny człowiek potrzebuje niekiedy przede wszystkim czyjejś obecności, a nie nowej interpretacji swojej samotności.

Księga Koheleta przywołuje obraz dwojga ludzi, z których jeden może podnieść drugiego, gdy ten upadnie (Koh 4,9–10). Jest to obraz bardzo ziemski, odległy od wielkich wizji anielskich światów. Nie mówi o przenikaniu cudzej duszy ani o mistycznym zniesieniu granic między osobami. Jeden człowiek znajduje się na ziemi, drugi może mu pomóc wstać. W naszej interpretacji właśnie ta prostota pozwala zobaczyć istotę więzi. Jej duchowa wartość może ujawniać się w chwili, gdy ktoś czyni możliwym ruch, którego drugi sam nie potrafi wykonać. Może to być pomoc w przywróceniu zwykłego porządku życia po długim okresie choroby, może być nią przypomnienie o książce, którą ktoś niegdyś pragnął napisać, albo wspólne wyjście na ulicę po tygodniach spędzonych w zamkniętym mieszkaniu.

Każdy z tych gestów posiada własną rzeczywistą treść. Jeżeli chcemy dostrzec w nim także wymiar mistyczny, możemy rozumieć go jako udział w odnawianiu możliwości istnienia drugiego człowieka. To bardzo konkretna postać miłości: nie tyle pragnienie, by ktoś pozostał blisko nas, ile troska o to, aby jego życie odzyskało zdolność ruchu.

Niekiedy nawet w najgłębszej przyjaźni odkrywamy przestrzeń, do której drugi człowiek nie może za nami wejść. Każdy posiada własną pamięć, własny sposób przeżywania czasu, własną historię ciała i ducha. Możemy godzinami opowiadać komuś o naszej przeszłości, a jednak pozostanie ona przeszłością, którą przeżyliśmy my. Możemy dzielić się modlitwą, ale nie potrafimy za drugą osobę wypowiedzieć jej najgłębszego pragnienia. Ta nieprzekazywalność pewnych wymiarów życia nie musi oznaczać klęski więzi. Przeciwnie, może być warunkiem jej dojrzewania. Jeśli pragniemy miłości, która w pełni wyjaśni drugiego człowieka, pojawia się pokusa, aby każdą jego tajemnicę traktować jako przeszkodę w zbliżeniu. Pragniemy wiedzieć, co myśli, dlaczego milczy, jak odnosi się do naszych słów. Wzajemna bliskość przekształca się wówczas stopniowo w żądanie przejrzystości. Tymczasem godność osoby obejmuje również jej możliwość posiadania niewypowiedzianego życia. W autorskiej filozofii Kabały Żywej nazwijmy tę przestrzeń odrębnością zamieszkaną. Człowiek pozostaje sobą wewnątrz rzeczywistej więzi i może powierzać się drugiemu w takim zakresie, w jakim sam dojrzewa do spotkania. Odrębność nie jest pustką pomiędzy ludźmi. Jest miejscem, z którego mogą oni do siebie przychodzić.

W obrazie Serca Świata i źródła, do którego wielokrotnie wracaliśmy, istnienie więzi zależy od zachowania szczególnego układu wzajemnej obecności. Obraz ten nie daje się sprowadzić do historii dwojga ludzi. Możemy jednak pozwolić, aby oświetlił pewien aspekt ludzkiej miłości. Źródło, które chcielibyśmy zatrzymać wyłącznie dla siebie, utraciłoby w naszej wyobraźni własną naturę: przestałoby być miejscem, z którego wypływa woda, i stałoby się naczyniem, które próbujemy posiadać. Podobnie człowiek obdarzony miłością powinien zachować możliwość życia poza rolą, jaką przypisaliśmy mu w naszej historii. Miłość staje się ciężarem, gdy każda jego podróż, każda przyjaźń i każde nowe odkrycie wydają się naruszać nasze bezpieczeństwo.

Oczywiście związki wymagają wzajemnych zobowiązań i uczciwości, a poszanowanie odrębności nie zwalnia nikogo z przyjętej odpowiedzialności. Chodzi jednak o uznanie, że nawet bardzo głęboka więź nie wyczerpuje istnienia tych, których łączy. Tajemnica obecności jest bogatsza niż wszystkie nasze oczekiwania wobec niej.

Właśnie dlatego samotność i więź mogą mieć wspólną przyszłość. Człowiek wraca ze spaceru, podczas którego próbował modlić się w odosobnieniu. Nie otrzymał szczególnego objawienia, lecz przez pewien czas mógł pozostawać wobec Boga ze swoim własnym życiem. Wieczorem spotyka kogoś, kto opowiada mu o swoich sprawach. Być może przez długi czas nie powie nic o przeżyciach tego dnia. A jednak sposób, w jaki będzie słuchał, może ulec zmianie. Własna samotność nauczyła go, że człowiek czasem potrzebuje przestrzeni, zanim znajdzie słowa. Rozpoznaje zatem wartość pauzy, nie śpieszy się z odpowiedzią, pozwala rozmówcy dokończyć myśl. Osobista modlitwa może mieć dalszy ciąg w sposobie słuchania drugiego człowieka. Jeżeli człowiek nauczył się przyjmować swoje niedoskonałe słowa przed Nieskończonym, może również stworzyć warunki, w których niedoskonałe słowa drugiego człowieka zostaną usłyszane. W naszej księdze to właśnie jest jednym z najsubtelniejszych owoców odosobnienia: powstaje w nas miejsce dla kogoś, kogo wcześniej słuchaliśmy przede wszystkim przez pryzmat własnych potrzeb. Samotność może przygotować spotkanie, a spotkanie może otworzyć przed nami głębszy sens samotności. Obie te przestrzenie wymagają czasu.

41. Cierpliwość wobec niedokończonego życia

W zimowym ogrodzie łatwiej zauważyć architekturę drzew. Wraz z opadnięciem liści odsłaniają się rozwidlenia konarów, stare uszkodzenia, ślady kolejnych sezonów wzrostu. To, co latem wyglądało jak jedna wielka zielona korona, okazuje się złożoną historią kierunków, w których drzewo rozwijało się przez wiele lat. Niektóre gałęzie zostały złamane, inne zatrzymały swój rozwój, jeszcze inne wyrosły pod kątem, którego nie sposób było przewidzieć, spoglądając na młode drzewko. Obraz ten posiada dla naszej księgi szczególną wartość. Człowiek często ocenia własne życie tak, jakby w każdej chwili powinien móc zobaczyć jego dojrzały kształt. Tymczasem znajduje się wewnątrz długiego procesu, którego poszczególne części są rozpoznawalne w różnych porach. W pewnym wieku dostrzega swoje możliwości, w innym doświadcza ich ograniczeń, jeszcze później odkrywa znaczenie wydarzeń, których wcześniej nie potrafił połączyć w jedną historię. Z tego powodu cierpliwość wobec własnego życia wymaga więcej niż zdolności spokojnego oczekiwania. Wymaga również zgody na zmianę sposobu, w jaki rozumiemy jego rozwój.

W *Likutei Moharan* I:155 Nachman wiąże wiarę z cierpliwością, przywołując określenie erech apajim, znane z biblijnego opisu Boskich przymiotów (Wj 34,6). W tradycji hebrajskiej wyrażenie to odnosi się do powściągliwości w gniewie, do długomyślności. Związek wiary i cierpliwości posiada tutaj charakter religijny, zakorzeniony w określonym rozumieniu Boskiej obecności. Rozwijając tę intuicję we własnym języku, możemy zastanowić się nad szczególnym rodzajem czasu, jaki otwiera się w człowieku, kiedy przestaje on traktować natychmiastowy wynik działania jako jedyną miarę jego wartości. Człowiek modli się, a odpowiedź nie przychodzi w oczekiwanej postaci. Studiuje, lecz sens tekstu wciąż pozostaje niejasny. Usiłuje naprawić stosunki z kimś bliskim, a więź, która przez wiele lat ulegała osłabieniu, nie odzyskuje natychmiast pełni. W każdej z tych sytuacji potrzebna jest zdolność pozostawania w relacji z procesem, którego następnego etapu nie można dowolnie przyśpieszyć. Nazwijmy ją w naszej filozofii cierpliwością uczestniczącą. Jest to postawa odmienna od bezczynnego oczekiwania.

Człowiek uznaje czas potrzebny do dojrzewania, a jednocześnie podejmuje czynności, które rzeczywiście mogą temu dojrzewaniu sprzyjać.

Ważne światło rzuca na tę sprawę również Miszna. W *Pirke Awot* 2,16 rabbi Tarfon mówi o pracy, której ukończenie nie spoczywa w całości na człowieku, lecz od której nie otrzymuje on zwolnienia. W kontekście tej nauki chodzi o religijny trud, studiowanie Tory i odpowiedzialność wobec Tego, komu służy człowiek. Możemy jednak dostrzec w niej niezwykle głęboką strukturę działania: zakres naszego zobowiązania i zakres osiągalnego przez nas rezultatu nie są tożsame. Nauczyciel może poświęcić uczniowi lata, lecz nie jest panem jego przyszłości. Ktoś może przez dziesięciolecia pracować nad zachowaniem wiedzy, której pełne znaczenie rozpozna dopiero inne pokolenie. Człowiek pielęgnujący ogród może sadzić drzewa, w których cieniu zasiądą osoby, których nigdy nie pozna. Każda z tych czynności przekracza wyobrażenie życia zamkniętego w granicach własnych osiągnięć. Ich sens częściowo pozostaje poza zasięgiem tego, kto je podejmuje. Właśnie w tym miejscu cierpliwość staje się dla nas kategorią mistyczną: człowiek uczestniczy w czymś większym niż historia, którą sam może doprowadzić do końca.

Duchowa niecierpliwość ma często swój początek w pragnieniu porównywania. Czytamy opis doświadczenia mistyka i natychmiast staramy się ustalić, ile czasu dzieli nas od podobnego przeżycia. Widzimy człowieka, który z wielką swobodą mówi o wierze, i zaczynamy myśleć o własnych wątpliwościach jako o dowodzie opóźnienia. Tymczasem porównujemy swoje życie od wewnątrz z cudzym życiem dostępnym w postaci opowieści. Nauczyciel może mieć za sobą doświadczenia, których nigdy nie ujawnił; jego pozorna jasność może wynikać z wieloletniego wysiłku albo po prostu z talentu do posługiwania się słowem. Sami zaś możemy żyć w okolicznościach, w których niezwykle ważnym osiągnięciem będzie zachowanie życzliwości i uczciwości w czasie wyczerpującej pracy lub choroby. W *Likutei Moharan* II:48 odnajdujemy zachętę do dostrzegania znaczenia nawet niewielkich przesunięć w kierunku służby Bogu. Odczytujemy ją jako przypomnienie, że dojrzewanie nie zawsze daje się dostrzec ani zmierzyć przez porównanie z innymi.

To, co dla jednego człowieka jest zwyczajną czynnością, dla drugiego może stanowić owoc ogromnego trudu. Wartość duchowego kroku nie daje się zatem mierzyć samą jego zewnętrzną postacią.

Cierpliwość wymaga także rozróżnienia pomiędzy tym, co dojrzewa, a tym, co pozostaje w niezmiennym stanie, ponieważ zabrakło koniecznego działania. Człowiek może przez wiele lat czekać, aż ktoś zacznie go szanować, choć wszystkie dotychczasowe doświadczenia wskazują na potrzebę wyznaczenia granic. Może znosić szkodliwe warunki pracy, wyjaśniając je sobie jako szkołę duchowej wytrwałości. Może odkładać rozmowę, która jest trudna, ale konieczna. Takie sytuacje ukazują drugą stronę cierpliwości uczestniczącej: zachowanie kontaktu z rzeczywistością. Bywa, że najgłębsza wierność wartościom wymaga zakończenia pewnej historii, rezygnacji z nierealnego projektu lub poszukania pomocy. Również wtedy człowiek może okazać się cierpliwy wobec własnego życia. Pozwala mu bowiem przyjąć inny kierunek, zamiast zmuszać je do odtwarzania obrazu, który powstał wiele lat wcześniej. W naszej filozofii zgoda na zmianę formy pragnienia nie jest równoznaczna z porzuceniem jego istoty. Ktoś, kto pragnął nauczać, może odkryć, że jego zdolności najpełniej wyrażają się w pisaniu; człowiek, który chciał służyć wspólnocie w określony sposób, może odnaleźć inną postać tej służby. Powołanie nie musi zachować pierwotnego kształtu, aby dochować wierności dobru, z którego wyrosło.

Warto przyjrzeć się temu również od strony wieku i upływających lat. Człowiek, który doświadcza własnej skończoności, może odczuwać coraz większe napięcie pomiędzy rozległością pragnienia a rzeczywiście dostępnym czasem. Odkrywa księgi, których przeczytanie wymagałoby kolejnego życia; dostrzega w sobie talenty, których wcześniej nie miał możliwości rozwijać; pragnie spotkać ludzi, którzy odeszli, zanim nauczył się z nimi rozmawiać. Żadna filozofia czasu nie może przywrócić mu utraconych lat. Może jednak pomóc mu inaczej zamieszkać w latach, które jeszcze przed nim. Własne życie nie jest spisem zadań, które muszą zostać zamknięte w dniu śmierci. Jest także siecią relacji, których następstwa rozchodzą się poza granice naszego poznania. Człowiek może podarować komuś jedno ważne zdanie, dokończyć jedną księgę, ocalić jeden fragment pamięci.

Jeżeli przyjmie za miarę jedynie wszystko, czego nie uczynił, nie dostrzeże wartości rzeczy, których dokonał. Cierpliwość wobec niedokończenia przywraca proporcje pomiędzy nieskończonością pragnienia a skończonym czasem działania. Umożliwia rzeczywiste skupienie na dobru, które w danym momencie jest dostępne.

Gdy człowiek spogląda na drzewo pod koniec zimy, nie może na podstawie samych gałęzi przewidzieć kształtu wszystkich przyszłych liści. Może natomiast usunąć z ziemi to, co utrudnia wzrost, zabezpieczyć młodą roślinę przed uszkodzeniem i przyjąć, że jej dalszy rozwój zależy również od czynników, których nie kontroluje. Podobny podział odpowiedzialności może odnaleźć w swoim życiu. Warto czasem rozpoznać jedną rzecz wymagającą troski dziś, jedną sprawę, której trzeba pozostawić czas, oraz jedną, od której należy się uwolnić. To propozycja naszej refleksji, nie historyczna metoda Nachmana. Jej celem jest dopuszczenie do głosu różnorodnych rytmów życia. Być może właśnie wówczas odsłoni się przed nami inny sens tęsknoty. Przestanie ona być wyłącznie miarą odległości od upragnionego celu, a stanie się sposobem uczestnictwa w życiu, które nawet po wielu latach posiada przed sobą rzeczywiste możliwości. Nie trzeba znać kształtu całej korony, aby zatroszczyć się o tę gałąź, która właśnie zaczyna rosnąć.

42. Nadzieja i odpowiedzialność w ciemności

Na skraju niewielkiej miejscowości znajduje się dom, w którym przez wiele wieczorów pali się światło. Ktoś wracający późno z pracy przyzwyczaił się do jego widoku. Nie zna mieszkańców, nie wie, jakie życie prowadzą ani o czym rozmawiają za zasłoniętymi oknami. A jednak obecność tego światła ma znaczenie w jego wędrówce przez ciemną ulicę. Pewnego dnia okazuje się, że właśnie przed tym domem człowiek potrzebuje pomocy. Być może przewrócił się na oblodzonym chodniku, być może zgubił drogę podczas nagłej burzy. Światło okazuje się wtedy czymś więcej niż widokiem: wskazuje miejsce, w którym można zapukać do drzwi. Ten wyobrażony obraz pozwala nam wejść w zagadnienie nadziei od innej strony, niż zwykle czynimy to w refleksji duchowej. Nadzieja może bowiem istnieć nie tylko jako stan wewnętrzny człowieka, ale również jako rzeczywistość, którą przygotowują dla niego inni. Ktoś przez długi czas zapewnia warunki, dzięki którym pewnego wieczoru drugi człowiek może otrzymać pomoc. Nie zna wcześniej jego twarzy ani historii. Jego działanie posiada jednak znaczenie, które przekracza granice własnego doświadczenia.

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych przesłań mistyki bracławskiej pozostaje sprzeciw wobec ostatecznej rozpaczy. W zakończeniu *Likutei Moharan* II:78 zapis podkreśla szczególną siłę, z jaką Nachman wypowiadał zachętę do odrzucenia rozpaczy. Jest ona związana z wcześniejszymi partiami nauki, poświęconymi między innymi prostocie cadyka oraz duchowemu podtrzymywaniu życia ludzi pozostających poza wysokimi poziomami studiowania. W religijnym świecie Nachmana człowiek nawet w doświadczeniu głębokiego oddalenia pozostaje adresatem duchowej zachęty. W naszej interpretacji nie będziemy z tego wyprowadzać twierdzenia, że rozpacz jako ludzkie doświadczenie nie istnieje. Istnieje i może być bardzo ciężka. Nie będziemy też obiecywać, że każdy ból znajduje rozwiązanie w obrębie naszego życia. Odczytujemy natomiast tę naukę jako sprzeciw wobec przypisywania aktualnemu stanowi człowieka ostatecznego znaczenia. Jego teraźniejszość może być zamknięta w doświadczeniu, w którym trudno dostrzec przyszłość, ale sam fakt takiego doświadczenia nie daje nam prawa orzec, że wszelka przyszłość została utracona.

W tym sensie nadzieja posiada wymiar poznawczy. Uznaje ograniczenie naszego widzenia, pozostawiając miejsce na to, czego z obecnej perspektywy jeszcze nie potrafimy rozpoznać.

W Księdze Micheasza (Mi 7,8) pojawia się niezwykle sugestywny obraz Boga jako światła dla tego, kto przebywa w ciemności. W kontekście prorockim słowa te należą do wypowiedzi o upadku, winie i oczekiwaniu na odnowienie; ich sens przekracza indywidualną pociechę. Zatrzymajmy się jednak przy samym zestawieniu ciemności i światła. Ciemność pozostaje rzeczywista. Wypowiedź o świetle nie wynika z uprzedniego usunięcia wszystkiego, co ją tworzy. W naszej mistycznej lekturze pojawia się tutaj możliwość rozróżnienia pomiędzy nadzieją a przewidywaniem. Przewidywanie próbuje opisać przyszły stan rzeczy na podstawie tego, co wiemy. Nadzieja pozwala zwrócić się ku dobru również wtedy, gdy pełna wiedza o przyszłości pozostaje niedostępna. Możemy mieć nadzieję na pojednanie, wiedząc jednocześnie, że drugi człowiek może go nie pragnąć. Możemy podejmować wysiłek ocalenia dzieła, którego dalszy los jest niepewny. Nadzieja staje się wówczas postawą zorientowaną na wartość, a nie wyłącznie na wynik. Jej dojrzałość wyraża się w zdolności przyjęcia faktów bez rezygnacji z troski o to, co może jeszcze zostać uczynione.

W tej perspektywie odsłania się także związek nadziei z nauką Azamra. Przypomnijmy, że w *Likutei Moharan* I:282 Nachman zachęca człowieka do poszukiwania w sobie rzeczywistego punktu dobra mimo świadomości własnych uchybień. W czwartej księdze rozważaliśmy tę naukę w kontekście odzyskiwania radości i modlitwy. Tutaj chcemy odczytać ją od strony czasu przyszłego. Rzeczywiste dobro może być śladem możliwości, która nadal istnieje. Jeżeli człowiek potrafił raz odpowiedzieć komuś z życzliwością, w jego historii istnieje konkretne świadectwo tego, że taka odpowiedź była możliwa. Może ona stać się przedmiotem dalszej troski. Nie jest to dowód, że od tej pory wszystkie jego czyny będą dobre, ani unieważnienie szkód, które wyrządził. Jest to rozpoznanie pewnej rzeczywistej właściwości działania, na której można próbować budować. Własna odpowiedzialność zostaje wówczas przywrócona w sposób bardzo precyzyjny. Człowiek nie musi uważać siebie za doskonałego, aby podjąć próbę naprawy.

Może uznać ciężar własnych błędów i jednocześnie odkryć, że teraźniejszość zawiera możliwości, które nie zostały przez nie całkowicie zniszczone. Tak rozumiana nadzieja posiada konkretne zakorzenienie w jego życiu.

Czasem jednak człowiek nie potrafi znaleźć w sobie żadnej takiej możliwości. Nie dysponuje siłą potrzebną do prowadzenia wewnętrznej pracy, nie ma ochoty czytać ksiąg, a modlitwa zdaje się przekraczać jego aktualne zdolności. Wówczas nasze rozważania o więzi uzyskują szczególne znaczenie. Możliwe jest, że przez pewien czas nadzieja będzie obecna przede wszystkim w działaniach innych ludzi. Przyjaciel przyjdzie ponownie, lekarz będzie szukał właściwego sposobu leczenia, ktoś z rodziny pomoże uporządkować pilne sprawy. Żaden z tych ludzi nie musi wypowiadać wielkich słów ani żądać od cierpiącego duchowej przemiany. Ich działania mogą tworzyć przestrzeń, w której możliwe stanie się stopniowe odzyskiwanie życia. Nadzieją powierniczą nazywamy w Żywej Mistyce tę troskę o przyszłość, której owoce nie muszą należeć do nas. Nie oznacza ona przejęcia władzy nad cudzym losem. Oznacza troskę o dostępne warunki życia drugiego człowieka w okresie, gdy on sam ma ograniczoną możliwość ich podtrzymywania. Wymaga szacunku dla jego woli oraz gotowości do skorzystania z odpowiedniej pomocy. Jeśli zagrożone jest życie człowieka, pierwszeństwo ma rzeczywiste zapewnienie mu bezpieczeństwa. Duchowa pociecha może towarzyszyć kompetentnej opiece; nie powinna jej zastępować.

Nadzieja posiada również wymiar zbiorowy. W świecie, w którym ludzie stają wobec przemocy, biedy, osamotnienia czy odrzucenia, łatwo ograniczyć własną duchowość do ochrony wewnętrznego pokoju. Możemy studiować teksty o świętości człowieka, a jednocześnie pozostawać obojętni wobec warunków, w których żyją ludzie znajdujący się tuż obok nas. Tymczasem obraz Serca Świata i źródła pozwolił nam dostrzec niezwykły związek pomiędzy trwaniem świata a czynami dobroci. Nie uczynimy z tego obrazu dosłownej teorii fizycznego istnienia kosmosu. W naszej autorskiej refleksji nadajemy mu jednak pełny ciężar etyczny: przyszłość wspólnoty zależy również od tego, jakie możliwości ludzie pozostawiają sobie nawzajem.

Biblioteka dostępna dla człowieka, którego nie stać na książki, przestrzeń, w której można bez obawy zadawać pytania, lub instytucja zdolna chronić osobę krzywdzoną mogą posiadać głębokie znaczenie duchowe. Ich istnienie jest wynikiem konkretnych wyborów i wysiłków. Miłość, która chce trwać dłużej niż pojedyncze spotkanie, potrzebuje niekiedy formy, dzięki której będzie mogła działać również podczas naszej nieobecności. Odpowiedzialność w ciemności oznacza budowanie takich form, zanim poznamy wszystkich ludzi, którzy będą ich potrzebować.

Pod koniec siódmej księgi powracamy zatem do pytania, które rozbrzmiewało na początku naszego dzieła. Czego właściwie pragnie człowiek tęskniący za Nieskończonym? Czy jego najgłębszym pragnieniem jest uwolnienie się od niepewności, czy też pragnie takiego rodzaju życia, w którym tajemnica nie unicestwia możliwości miłości? Przeszliśmy przez zwątpienie, żałobę, lęk i samotność. Odkryliśmy, że wiara nie rozwiązuje automatycznie wszystkich zagadnień ludzkiej egzystencji, a cierpienie nie posiada jednej interpretacji, którą można by uczciwie narzucić wszystkim. Odnaleźliśmy jednak wiele postaci uczestnictwa w istnieniu: słowo skierowane ku Bogu, ciszę pozostawioną drugiemu człowiekowi, rzeczywistą pomoc, cierpliwą pracę, troskę o przyszłość. Wszystkie one mogą być odpowiedziami na tęsknotę. Człowiek wracający ciemną ulicą może pewnego dnia sam zapalić światło we własnym domu, pamiętając, czym stało się dla niego światło widziane niegdyś w cudzym oknie. Nie jest w stanie rozświetlić całej nocy. Może jednak uczynić rozpoznawalnym miejsce, w którym ktoś zostanie przyjęty. To właśnie jedna z najgłębszych postaci odpowiedzialności, jakie odkrywamy w naszej Żywej Mistyce. Nadzieja staje się gościnnością przyszłości: przygotowaniem dla niej przestrzeni w konkretnym, jeszcze niedokończonym życiu. Z takim rozumieniem tęsknoty wkroczymy w ostatnią księgę, w której powrót do źródła ukaże nam także nowy sposób zamieszkiwania zwyczajnego dnia.

KSIĘGA VIII

CZŁOWIEK, KTÓRY POWRACA

43. Mistyka zwykłego dnia

Wczesnym rankiem, kiedy na ulicy pojawiają się pierwsi przechodnie, człowiek otwiera okno. W pokoju stoją książki, niedopita szklanka wody i krzesło, na którym spędził część poprzedniego wieczoru. Być może modlił się wtedy długo, być może jego modlitwa składała się z kilku słów, za którymi przyszło milczenie. Teraz musi przygotować śniadanie, odpowiedzieć na wiadomości, dotrzeć do pracy lub zaopiekować się kimś, kto potrzebuje jego pomocy. Wchodzi w dzień, którego porządek został częściowo ustanowiony przez innych ludzi i przez materialne warunki istnienia. W pewnym sensie właśnie tutaj sprawdza się prawdziwość całej drogi, którą przebyliśmy w tej księdze. Pragnienie Nieskończonego towarzyszyło nam w lekturze dawnych nauk, w odosobnieniu, w rozważaniach o ukryciu Boga oraz w tajemniczym świecie opowieści Nachmana. Czy człowiek potrafi jednak zamieszkać we własnym życiu, gdy zamknie księgę? Czy jego tęsknota może uzyskać formę, która pozostanie rozpoznawalna również w sposobie, w jaki przygotowuje posiłek, wykonuje zobowiązania i odpowiada na cudzą obecność? Istnieje bowiem rodzaj duchowej niecierpliwości, w której każde takie zajęcie zaczyna wydawać się tylko przeszkodą między człowiekiem a upragnionym spotkaniem. Z czasem całe życie zostaje podzielone na nieliczne chwile posiadające znaczenie i długie godziny, które należy możliwie szybko przetrwać. Mistyka, która miała otworzyć człowieka na pełnię istnienia, może wówczas przyczynić się do jego oddalenia od znacznej części własnego życia.

W nauce *Likutei Moharan* II:78 Nachman stawia pytanie mające wielkie znaczenie dla religijnego rozumienia codzienności. Jeżeli duchowe życie człowieka czerpie swoją siłę z Tory, w jaki sposób jest ono podtrzymywane w chwilach, kiedy jej studiowanie musi zostać przerwane? Nawet cadyk bywa przecież zajęty zwyczajnymi rozmowami. Nachman rozwija odpowiedź poprzez odwołanie do istnienia świata przed objawieniem Tory na Synaju i do szczególnej roli cadyka, przez którego duchowa żywotność dociera także do ludzi niezdolnych do nieustannego studiowania. W obrębie jego religijnej wizji prostota posiada więc własną głębię metafizyczną, a zarazem pozostaje powiązana z Torą.

Nie chodzi o utożsamienie wszystkich zajęć ani o zniesienie różnic pomiędzy obowiązkami religijnymi i innymi czynnościami. Raczej o możliwość rozumienia tych nieuniknionych przerw bez uznawania ich za całkowite odłączenie od źródła życia. Dla naszego autorskiego namysłu ważny jest przede wszystkim fakt, że zwyczajność pojawia się tu wewnątrz rozważań o świętości, a nie poza nimi. Człowiek powracający od księgi do świata nadal pozostaje uczestnikiem rzeczywistości, którą próbował zgłębić podczas lektury.

Jeszcze wyraźniej trudność tego zagadnienia ukazuje nauka I:54. Nachman rozważa możliwość odczytywania duchowych wskazówek w zwyczajnych sprawach, równocześnie przestrzegając przed nadmiernym angażowaniem się w nie pod pretekstem takiej właśnie służby Bogu. Studiowanie Tory i wypełnianie micwot zachowują w tej nauce wyższą rangę. Jest to istotna korekta dla współczesnej fascynacji duchowym znaczeniem wszystkiego, co się wydarza. Łatwo bowiem pomylić głęboką uwagę z namiętnym poszukiwaniem znaków. Jeżeli człowiek znajduje się na rozdrożu własnego życia, nawet przypadkowe spotkanie może stać się dla niego podstawą daleko idącego przekonania o tym, czego oczekuje od niego Bóg. Znaczenie, jakie przypisuje zdarzeniu, może być wielkie, ale nie jest przez to samo wiedzą o Boskiej intencji. W naszej interpretacji codzienność staje się przestrzenią rozeznawania właśnie wtedy, gdy potrafimy oddzielić poruszenie serca od twierdzenia o obiektywnym znaczeniu rzeczy. Możemy przyjąć spotkanie jako okazję do refleksji, a jednocześnie sprawdzić fakty i porozmawiać z osobą, której dotyczy nasza decyzja. Świat pozostaje wtedy rzeczywisty, zamiast przemieniać się w zbiór zaszyfrowanych wiadomości skierowanych wyłącznie do nas. Jego tajemnica nie jest mniejsza dlatego, że przyznajemy mu niezależność od naszych interpretacji.

Istnieje jeszcze głębszy wymiar zwyczajności: rzeczy, które służą życiu, posiadają własną godność. Człowiek myjący naczynia po wspólnym posiłku może myśleć o Nieskończonym, ale może także po prostu starannie wykonywać tę czynność, ponieważ inni będą korzystać z czystych naczyń. W drugim przypadku jego świadomość nie musi wypełniać się żadną mistyczną treścią.

A jednak jego działanie należy do świata relacji, którego znaczenie próbowaliśmy odkryć w poprzednich księgach. W Żywej Mistyce tę postawę nazywamy wiernością rzeczy małych. Polega ona na uznaniu dobra czynności nawet wówczas, gdy nie przynosi nam ona poczucia duchowego wzniosłego przeżycia. Jest odmienna od przekształcania każdej czynności w technikę medytacji. Osoba gotująca dla głodnego człowieka może być rozproszona, zmęczona i daleka od wewnętrznego pokoju, a jej posiłek nadal posiada wartość dla tego, kto go otrzyma. Wartość ta nie wymaga od niej wytworzenia odpowiedniego stanu świadomości. Można powiedzieć, że w takim działaniu troska przyjmuje postać zdolną przekroczyć chwilową kondycję osoby, od której pochodzi. Osiąga drugiego człowieka jako chleb, ciepło, porządek lub czas, który został mu poświęcony.

Pomyślmy również o pracy, która zajmuje większą część dorosłego życia. Bywa twórcza, bywa powtarzalna, czasem odbywa się w warunkach dalekich od tego, czego człowiek pragnie. Duchowość codzienności nie powinna stawać się usprawiedliwieniem wyzysku ani nakazem odnajdywania radości w każdym obowiązku. Są sytuacje, w których najbardziej odpowiedzialnym działaniem jest zmiana warunków pracy, sprzeciw wobec niesprawiedliwości albo odpoczynek. Jeżeli jednak czynność jest potrzebna i może zostać wykonana uczciwie, człowiek posiada możliwość nadania jej kształtu odpowiadającego jego najgłębszym wartościom. W uczciwej umowie jest miejsce dla prawdy; w rzetelnie wykonanej pracy dla troski o kogoś, kogo być może nigdy nie spotkamy. Rzecz pozostawiona po naszym działaniu będzie obecna w życiu innych niezależnie od tego, czy dowiedzą się oni czegokolwiek o naszych duchowych przekonaniach. W tym sensie codzienne działanie może stać się formą przekazywania tego, co rozpoznaliśmy podczas modlitwy. Jest to przekaz milczący, pozbawiony konieczności nazywania własnej świętości. Niekiedy właśnie taki przekaz jest najbardziej potrzebny.

Zwyczajny dzień posiada też rytm, który pozwala człowiekowi na powrót bez wielkich ceremonii. Są w nim przejścia pomiędzy zadaniami, chwile zakończenia rozmowy, otwierania drzwi, zmiany miejsca i odpoczynku.

W naszej autorskiej praktyce można wybrać jedno z tych naturalnych przejść, aby przez krótką chwilę przypomnieć sobie, komu lub czemu służyć ma następna czynność. Nie trzeba wstrzymywać oddechu, wywoływać szczególnych obrazów ani szukać odpowiedzi ukrytej w otoczeniu. Wystarczy na przykład przed spotkaniem uświadomić sobie, że człowiek, z którym będziemy rozmawiali, posiada własne doświadczenie i że wchodzimy w przestrzeń współdzieloną. Takie przypomnienie może zmienić sposób, w jaki słuchamy, ale jego znaczenia nie musimy mierzyć natychmiastowym efektem. Z czasem nabiera ono charakteru pewnej miary. Powracamy do tego, co uznaliśmy za ważne, na granicy kolejnych części dnia. Nie ustanawiamy w ten sposób nowego rytuału bracławskiego; jest to współczesna refleksja wyrastająca z całej naszej drogi od hitbodedut do odpowiedzialnego uczestnictwa w świecie.

Człowiek powracający wieczorem do własnego pokoju jest już kimś innym niż ten, który rano otworzył okno. Przez jego ręce przeszły przedmioty, jego słowa dotarły do innych ludzi, sam otrzymał od nich rzeczy, których nie byłby w stanie sobie zapewnić. Być może wykonał pracę, której nikt nie zauważył, być może popełnił błąd wymagający naprawy. Może teraz zwrócić się ku Bogu z całym tym przeżytym dniem, bez potrzeby zastępowania go wymyśloną historią duchowych osiągnięć. Powracamy tutaj do początku naszej księgi: do godziny, w której człowiek przychodzi przed tajemnicę z tym, co rzeczywiście stanowi jego życie. Dzień staje się materią modlitwy, modlitwa zaś może stać się początkiem następnego dnia. Pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami istnieje ruch podobny do przypływu i odpływu. Człowiek odzyskuje w nim zdolność zamieszkiwania świata, którego tajemnicy nigdy nie będzie mógł w pełni wypowiedzieć.

44. Miłość bez zawłaszczania

Jednym z najtrudniejszych doświadczeń miłości jest chwila, w której człowiek odkrywa, że bliska mu osoba posiada pragnienie, którego on sam nie podziela. Dotąd mógł sądzić, że ich spojrzenia na przyszłość są niemal identyczne. Nagle okazuje się, że dla kogoś ważna jest inna droga, inne miejsce życia, inny sposób przeżywania wiary. Powstaje szczelina pomiędzy wyobrażeniem więzi a rzeczywistością drugiego człowieka. W tej szczelinie może się ujawnić zarówno siła miłości, jak i jej wewnętrzna niedojrzałość. Pragnienie bliskości bardzo łatwo przekształca się bowiem w pragnienie trwałego zabezpieczenia własnego świata. Człowiek chce, aby ten, którego kocha, pozostawał źródłem określonych uczuć i potwierdzeniem jego decyzji. W imię wspólnej historii oczekuje od niego zachowania, które pozwoli mu uniknąć niepewności. Bywa, że wszystkie te oczekiwania ukrywa pod słowami o trosce. Z chwilą jednak, gdy dobro drugiego staje się nierozróżnialne od jego posłuszeństwa wobec naszych pragnień, miłość zaczyna tracić zdolność rozpoznawania twarzy, ku której była pierwotnie skierowana. Widzimy już przede wszystkim własne odbicie i staramy się je ochronić.

Wróćmy do obrazu Serca Świata i źródła z trzynastej opowieści Nachmana. Ich wzajemna tęsknota należy do najważniejszych symboli naszego dzieła. W literackiej konstrukcji opowieści oboje znajdują się w sytuacji niezwykłej zależności, a przestrzeń, która ich rozdziela, współtworzy dramat ich istnienia. Nie będziemy z tej historii wyprowadzać wzorca ludzkiego związku, w którym cierpienie i niemożność spotkania miałyby dowodzić wielkości miłości. W naszym życiu bezpieczna bliskość jest dobrem; wzajemna troska i możliwość rzeczywistego spotkania posiadają wartość. Z obrazu Serca i źródła chcemy wydobyć coś innego: tęsknota ma kierunek ku rzeczywistości, która nie jest naszym własnym wnętrzem. Gdy człowiek naprawdę tęskni za drugim, jego pragnienie ujawnia istnienie kogoś, kogo nie może sam wytworzyć. Może przechowywać jego obraz, pamiętać głos, rozpoznawać podobieństwa w innych twarzach, ale nic z tego nie będzie samym człowiekiem.

Gdy spotykamy go ponownie, zawsze istnieje możliwość, że jego obecność zmieni nasz obraz. Właśnie to sprawia, że spotkanie pozostaje żywe.

W *Likutei Moharan* I:34:8 znajdujemy naukę, która pozwala spojrzeć na tę kwestię od strony duchowego przekazywania. W relacji pomiędzy przyjaciółmi każdy może odnaleźć u drugiego pewien szczególny punkt, w którym tamten go przewyższa. W religijnej symbolice Nachmana punkt ten jest związany z miłością, świętością i zdolnością rozświetlania serca. Nie jest to świecka teoria równorzędności wszystkich relacji: nauka mówi o służbie Bogu i ma określoną architekturę kabalistyczną. Odczytujemy ją jednak również jako wezwanie do porzucenia przekonania, że znamy pełną miarę duchowego poznania. Drugi człowiek może przynieść do wspólnego świata coś, czego właśnie nam brakuje. Jego odmienność nie musi stanowić zagrożenia dla więzi; może być warunkiem jej owocności. Przyjaciel, który widzi nasze błędy, może okazać się wierniejszy niż ten, który podziela każde nasze przekonanie. Osoba o innym usposobieniu może nauczyć nas cierpliwości wobec form istnienia, których wcześniej nie rozumieliśmy. W ten sposób rozpoznanie duchowego dobra drugiego człowieka staje się zarazem zgodą na własną niepełność.

W Torze przykazanie miłości bliźniego znajduje się w rozdziale zawierającym bardzo konkretne wskazania dotyczące życia wspólnoty (Kpł 19). Werset 18 sąsiaduje z przestrogami przed zemstą i zachowywaniem urazy, a w wersecie 34 podobny nakaz zostaje odniesiony do przybysza mieszkającego pośród Izraela, przywołując pamięć egipskiego doświadczenia obcości. Historyczny i prawny sens tych tekstów pozostaje związany z życiem Izraela. W naszej refleksji nad miłością zwracamy uwagę na niezwykłe połączenie uczucia, pamięci oraz konkretnego postępowania. Przykazanie nie jest skierowane wyłącznie ku temu, kogo człowiek spontanicznie darzy ciepłem. Zobowiązuje do określonego rodzaju relacji również wtedy, gdy bezpośrednie doświadczenie bliskości jest ograniczone. Miłość przyjmuje wówczas formę zdolną istnieć pośród różnic, zamiast domagać się ich usunięcia.

Może wyrażać się w przestrzeganiu granic, w sprawiedliwym traktowaniu, w oddaniu tego, co komuś należy się z tytułu umowy, w powstrzymaniu się od publicznego upokorzenia. Tak rozumiana miłość posiada zdumiewającą trwałość. Nie jest zależna jedynie od zmienności wewnętrznych stanów człowieka.

W autorskiej filozofii Kabały Żywej możemy nazwać tę postawę miłością powierzoną wolności. Jej zasadą jest rozróżnienie pomiędzy troską o więź a prawem do określania cudzego życia. Człowiek może powiedzieć, czego pragnie, czego się obawia i jakie zachowanie sprawia mu ból; drugi człowiek posiada jednak własną zdolność wyboru, której nie tracimy z oczu dlatego, że wzajemnie się kochamy. Miłość powierzoną wolności odróżniamy również od obojętności. Jeżeli przyjaciel zmierza ku niebezpieczeństwu, możemy nazwać to, co rozpoznajemy, oraz zaproponować pomoc. Jeżeli ktoś wyrządza nam krzywdę, mamy prawo chronić siebie i innych. Rozpoznanie odrębności osoby nie oznacza zgody na wszystkie jej działania. Właśnie dlatego miłość może wymagać odmowy, wyraźnej granicy lub rozstania. Nie ma duchowego obowiązku pozostawania w relacji, która niszczy życie. Nieskończoność, ku której zwracamy się w modlitwie, nie może być w naszej interpretacji argumentem służącym do odebrania komukolwiek ziemskiego bezpieczeństwa. Przestrzeń wolności jest warunkiem świadomej odpowiedzialności, a nie zwolnieniem od niej.

Istnieje także szczególny rodzaj zawłaszczania, który może pojawić się w relacji duchowej. Ktoś, kto przeszedł przez ważne doświadczenie, pragnie podzielić się nim z bliskimi. To pragnienie jest zrozumiałe, niekiedy prowadzi do wspaniałych rozmów. Może jednak przybrać formę oczekiwania, że inni uznają nasz sposób poszukiwania za własny. Człowiek staje się wówczas tłumaczem nie tylko własnego życia, ale także cudzego losu, przypisując drugiemu ukryte zadania i znaczenia. Niekiedy jego rozmówca przestaje wyrażać wątpliwości, aby nie zranić osoby, która uważa się za duchowo przebudzoną. W takim momencie potrzeba szczególnej pokory. Wiedza, jaką posiadamy o czyjejś zewnętrznej sytuacji, nie daje nam pełnego dostępu do jego wnętrza. Modlitwa za drugiego człowieka może być wyrazem troski, ale nie zastępuje jego zgody tam, gdzie zamierzamy wpływać na jego życie.

Najbardziej owocnym darem nauczyciela, przyjaciela lub rodzica bywa pomoc w odzyskaniu własnego głosu przez osobę, która dotąd musiała mówić cudzym językiem. Taki dar często pozostaje niewidoczny, ponieważ jego owoce należą przede wszystkim do tego, kto je otrzymał.

Rozważając miłość, wracamy zatem do hitbodedut. W odosobnieniu człowiek może usłyszeć własne pragnienia bez konieczności natychmiastowego ich spełnienia. Może dostrzec, jak wiele z nich dotyczy potrzeby zapewnienia sobie trwałego miejsca w życiu drugiej osoby. Może też wyrazić ból wynikający z braku wzajemności. W rozmowie z Bogiem istnieje możliwość powierzenia tej niepewności czemuś większemu niż nasze własne próby kontroli. Wówczas, gdy powrócimy do ludzi, może pojawić się odrobina więcej przestrzeni na usłyszenie prawdy, której wcześniej się obawialiśmy. Nie jest to gwarantowany rezultat praktyki ani wymaganie, aby wyrzec się własnych potrzeb. Jest to jeden z możliwych owoców naszej duchowej drogi. Serce dojrzewa wtedy do więzi, w której potrafi zarówno dawać, jak i prosić, zarówno zachować bliskość, jak i uszanować odległość. Tęsknota przestaje być wyłącznie wołaniem o obecność; staje się także zdolnością przyjęcia obecności, gdy przychodzi ona w kształcie innym od tego, którego oczekiwaliśmy.

45. Gościnność wobec tajemnicy

W długiej rozmowie zdarza się chwila, w której jedna z osób przestaje odpowiadać. Może dlatego, że szuka właściwego słowa, może dlatego, że słowo, którego potrzebuje, jeszcze nie istnieje w jej języku. Jeśli druga osoba zdoła pozostać z nią przez tę chwilę, nie podsuwać natychmiast możliwych wyjaśnień i nie przekształcać jej milczenia w oskarżenie, pomiędzy nimi może pojawić się szczególna przestrzeń. Jest ona rzeczywista, chociaż nie wypełniają jej informacje. Tworzy ją gotowość oczekiwania na coś, czego kształtu nie możemy wcześniej ustalić. W takiej przestrzeni człowiek może odnaleźć odwagę do wypowiedzenia tego, co dotąd pozostawało niewypowiedziane. Może także pozostać przy milczeniu, a więź nadal będzie istniała. Ten prosty obraz przybliża nas do zagadnienia, które towarzyszyło całej naszej księdze: czym jest dojrzałe spotkanie z tym, co pozostaje tajemnicą? Człowiek wędrujący przez świat Nachmana natrafia raz po raz na miejsca, w których poznanie zdaje się zatrzymywać u progu czegoś większego. Doświadcza ich w metafizyce Nieskończonego, w modlitwie, w milczeniu Boga, w opowieści pozbawionej ostatniego rozdziału. Może próbować jak najszybciej wypełnić te miejsca własnymi wyjaśnieniami. Może jednak uczyć się innego sposobu istnienia, w którym tajemnica uzyskuje prawo do trwania pośród jego życia.

Wróćmy do nauki I:64 z *Likutei Moharan*. Rozważaliśmy wcześniej paradoks pustej przestrzeni, której możliwość Nachman wiąże z cimcum. W tej nauce znajdujemy rozróżnienie między pytaniami, na które można odpowiedzieć, a szczególnymi trudnościami związanymi z samym paradoksem owej przestrzeni. Nachman nie proponuje ich rozwiązania za pomocą dowolnej spekulacji. Wprowadza natomiast obraz milczenia, odwołuje się do postaci Mojżesza oraz do wiary i melodii właściwej jej najwyższemu poziomowi (I:64:4–5). Historyczna nauka posiada wyraźnie określony kontekst teologiczny i nie stanowi ogólnego przyzwolenia na dowolność przekonań. Kiedy powracamy do niej pod koniec naszej księgi, szczególnego znaczenia nabiera jednak sam sposób wyznaczania granicy. Człowiek nie dysponuje poznaniem pozwalającym mu ogarnąć od zewnątrz całe istnienie i jego źródło.

Nawet pojęcia, za pomocą których próbuje opisać Nieskończonego, pochodzą z rzeczywistości, której sam jest uczestnikiem. Czy możemy zatem oczekiwać, że zdanie wypowiadane z wnętrza świata obejmie pełną tajemnicę tego, dzięki czemu świat istnieje? Nasz język może prowadzić ku tajemnicy, może także chronić przed pośpiesznym przyjęciem pewnych twierdzeń. Jego zdolność prowadzenia nie jest jednak tożsama ze zdolnością objęcia wszystkiego, ku czemu prowadzi.

Gościnność wobec tajemnicy oznacza w naszej filozofii spotkanie dwóch wzajemnie zależnych zdolności. Pierwsza polega na rzeczywistym wysiłku poznawania. Człowiek studiuje, porównuje świadectwa, bada znaczenie słów i pozwala, aby spotkanie z odmienną myślą przemieniło jego dotychczasowe rozumienie. Druga zdolność polega na przyjęciu tego, że wynik tego wysiłku może okazać się niepełny, a pewne pytania pozostaną otwarte. Bez pierwszej zdolności gościnność staje się łatwowiernością: człowiek przyjmuje każde twierdzenie, jeśli tylko otacza je atmosfera niezwykłości. Bez drugiej poznawanie może przekształcić się w zawłaszczanie: człowiek odrzuca każdą rzeczywistość, której nie potrafi umieścić w swoim systemie. W dojrzałej postawie obie zdolności pozostają obecne. Możemy uznać wielkie znaczenie modlitwy w naszym życiu, a jednocześnie nie wiedzieć, czy konkretne zdarzenie było odpowiedzią na nią. Możemy badać historyczny tekst z wielką starannością i pozostawić niepewną interpretację otwartą, kiedy źródła nie pozwalają nam na jej rozstrzygnięcie. Tajemnica nie jest nazwą dowodu, którego brakuje. Jest horyzontem, wobec którego uczciwa wiedza zachowuje swój właściwy wymiar.

W drugiej księdze rozważaliśmy również niezwykłe pytanie Aje, które w nauce II:12 Nachman wiąże z duchowym wzniesieniem człowieka pozostającego w głębokim oddaleniu. Pytanie o miejsce Boskiej chwały ma tam określony sens religijny, a jego możliwość wiąże się z metafizyką ukrytego słowa stworzenia. Nasza lektura wydobywa stąd jeszcze jeden rys tęsknoty: człowiek zadający pytanie pozostaje zwrócony ku temu, czego nie posiada. Jego relacja do tajemnicy może być żywa również wtedy, gdy odpowiedź nie przybiera postaci pojęcia.

Jest to ważne szczególnie dla kogoś, kto przeszedł przez długi okres praktyki duchowej i zaczyna odczuwać, że wszystko, co wcześniej uważał za fundament swojego życia, wymaga nowego rozumienia. Możliwość powrotu do pytania może być dla niego sposobem zachowania więzi bez podtrzymywania dawnej pewności. Być może będzie dalej modlił się językiem swojej tradycji, ale słowa, które kiedyś wypowiadał bez zastanowienia, uzyskają teraz inną głębię. Być może będzie potrzebował rozmowy z kimś zdolnym wysłuchać jego wątpliwości. Takie poszukiwanie nie musi prowadzić wszystkich ku temu samemu rozstrzygnięciu. Wierność pytaniu nie jest techniką zapewniającą określony rezultat; może stać się formą uczciwości wobec własnego doświadczenia i wobec tego, ku czemu człowiek pozostaje zwrócony.

Tajemnica posiada wreszcie wymiar międzyludzki. W życiu drugiej osoby istnieją obszary, do których nie mamy dostępu, nawet jeśli przebywaliśmy z nią przez wiele lat. Wspólna pamięć nie oznacza tożsamości przeżycia. Wspólna wiara nie oznacza, że za słowami modlitwy znajdują się te same obrazy i doświadczenia. Człowiek może przez długi czas nie wiedzieć, jak mówić o wydarzeniu, które przemieniło jego stosunek do życia. Może w ogóle nie chcieć o nim opowiadać. Gościnność wobec tajemnicy oznacza w takim przypadku uznanie, że wewnętrzne życie drugiej osoby nie istnieje po to, aby zaspokajać nasze pragnienie wiedzy. Jeżeli chce nam coś powierzyć, możemy to przyjąć z uwagą. Jeżeli odmawia, więź powinna zachować zdolność respektowania tej odmowy. Granica poznania staje się tutaj miejscem odpowiedzialności, a nie okazją do tworzenia domysłów. Z podobną postawą możemy zbliżać się do tradycji religijnej, w której sami nie wyrośliśmy: studiować ją, dostrzegać piękno i złożoność, przyznawać się do różnic, nie przywłaszczając sobie prawa do przemawiania w imieniu wszystkich ludzi, dla których stanowi ona żywe dziedzictwo.

W trzynastej opowieści Nachmana zabrakło ostatniego dnia, którego spodziewa się słuchacz. W naszej księdze przyjęliśmy to niedokończenie bez próby jego usunięcia. Jest ono szczególnym doświadczeniem lektury: chcemy poznać dalszy ciąg, a jednak pozostaje nam powrót do tego, co zostało powiedziane.

Wyobraźnia nie przestaje pracować; możemy rozważać znaczenia poszczególnych obrazów, możemy tworzyć własne dzieła inspirowane ich pięknem, pod warunkiem że zachowamy różnicę między nimi a historycznym tekstem. Niedokończona opowieść jest w tym odczytaniu również lekcją twórczości. Autor może pozostawić czytelnikowi miejsce, w którym jego własne pytania uzyskają prawo do istnienia. Nie musi narzucać mu wszystkich możliwych znaczeń. Czytelnik z kolei może przyjąć tę przestrzeń bez oczekiwania, że księga wypowie za niego ostateczne słowo o rzeczywistości. Spotkanie z literaturą mistyczną staje się wtedy otwarciem nowej możliwości uczestnictwa, a nie jedynie przyjęciem gotowej odpowiedzi. To szczególny rodzaj daru, który tekst może ofiarować człowiekowi, nawet gdy jego autor od dawna już nie żyje.

Pod koniec dnia powracamy do obrazu dwojga ludzi, pomiędzy którymi w rozmowie pojawiło się milczenie. Być może w pewnym momencie wypowiedziane zostanie słowo, na które oboje czekali. Być może pozostanie im jedynie wspólna chwila, której znaczenia żadne nie potrafi nazwać. Tajemnica może być obecna pośród największej bliskości. Nie jest przeciwieństwem miłości ani przeszkodą, której całkowite usunięcie warunkuje prawdziwe spotkanie. W języku Żywej Mistyki jest przestrzenią, w której miłość wyrzeka się żądania pełnego posiadania. Człowiek odzyskuje w niej miejsce dla własnej niewiedzy, dla wolności drugiego i dla Nieskończonego, ku któremu wciąż pozostaje zwrócony. Jego życie może zawierać ogromną ilość pracy poznawczej i wiele doświadczeń modlitwy, a jednocześnie pozostawać otwarte niczym dom, którego gospodarz nie określił wcześniej wszystkich słów przyszłej rozmowy. W takiej otwartości będziemy poszukiwać dalszego znaczenia wierności. Nie polega ona na zatrzymaniu tajemnicy w kształcie, jaki miała wczoraj, lecz na gotowości powrotu ku niej, gdy kolejny dzień przynosi nam życie, którego jeszcze nie znamy.

46. Wierność drodze bez gwarancji

Człowiek, który przez wiele lat opiekował się ogrodem, zna szczególny rodzaj wiedzy niedostępnej komuś, kto ogląda ogród jedynie w porze kwitnienia. Pamięta zimy, podczas których nie było wiadomo, czy młode drzewo przetrwa mróz, pamięta lata suche i lata obfite, pamięta rośliny, które trzeba było zastąpić innymi. Wie, jak niewiele mówi wygląd ogrodu w pojedynczym dniu o wszystkich czynnościach, dzięki którym miejsce to istnieje. W jego pracy uczestniczą również siły, których sam nie powołał do życia i których działania nie może sobie podporządkować. Zna pewne prawa wzrostu, lecz nie zna przyszłości każdego nasienia. Jest w tym obrazie coś, co pozwala zbliżyć się do tajemnicy wierności duchowej. Człowiek żyjący w obliczu Nieskończonego podejmuje czynności, których znaczenie może wykraczać poza jego aktualną zdolność rozpoznawania owoców. Uczy się przy tym odróżniać to, co rzeczywiście pozostaje w zasięgu jego odpowiedzialności, od tego, co należy do tajemnicy życia. Nie wszystkie wysiłki okażą się owocne w oczekiwany sposób. Nie wszystkie drogi, które kiedyś wydawały się słuszne, będzie można dalej przemierzać. A jednak możliwa jest wierność temu, dzięki czemu w ogóle podjęliśmy wędrówkę, również wtedy, gdy musimy zmienić jej przebieg.

W nauce II:48 z *Likutei Moharan* Nachman mówi o człowieku, który przez długie lata podejmuje wysiłek służenia Bogu, a mimo to sądzi, że jeszcze nie przekroczył progu świętości. Obraz tej osoby staje się szczególnie ważny pod koniec naszej księgi, ponieważ ukazuje rozbieżność między doświadczeniem własnego oddalenia a religijną wartością zwrócenia się ku Bogu. Nachman pragnie umocnić człowieka w jego dążeniu; nawet najmniejszy ruch ku Stwórcy widzi w perspektywie niewidzialnych światów. Jest to nauka religijna, wyrastająca z określonego rozumienia rzeczywistości, a nie twierdzenie o mierzalnym skutku każdej ludzkiej czynności. W jej świetle możemy zrozumieć, dlaczego mistyk nie powinien uzależniać całej wartości swojej drogi od subiektywnego poczucia bliskości. Człowiek nie posiada bowiem dostępu do pełnej miary duchowego znaczenia własnego życia.

W naszej interpretacji pytanie o tę miarę prowadzi do niezwykle trudnego zagadnienia: czy potrafimy czynić dobro, szukać prawdy i zachowywać zdolność do modlitwy także wtedy, gdy nie możemy z góry ustalić, jakie przeżycie lub nagrodę przyniesie nam nasza wierność?

Istnieje pewna pokusa, szczególnie subtelna w życiu człowieka zainteresowanego mistyką. Można bowiem zacząć traktować własną drogę duchową jako przedsięwzięcie, w którym gromadzi się doświadczenia mające świadczyć o osiągniętym poziomie. Z pamięci wydobywamy niezwykłe sny, chwile zachwytu, godziny modlitwy, zdarzenia, w których rozpoznaliśmy szczególne znaczenie. Wszystkie mogą mieć dla nas wartość, lecz zaczynamy budować z nich rodzaj osobistej kroniki wybraństwa. Przyszłość staje się wówczas oczekiwaniem kolejnego potwierdzenia, a teraźniejszość zyskuje znaczenie przede wszystkim wtedy, gdy daje się włączyć w tę kronikę. Tymczasem w świecie Nachmana człowiek raz po raz powraca do punktu, w którym musi uznać własną zależność od Boga. Nawet wcześniejsza teszuwa staje się przedmiotem dalszej teszuwy, gdy zmienia się głębia poznania (*Likutei Moharan* I:6). W takim świecie duchowa dojrzałość nie może być utożsamiona z posiadaniem trwałego tytułu do wyjątkowości. Możemy przyjąć z wdzięcznością to, co było nam dane, a następnie pozwolić, aby dzisiejszy dzień przemówił do nas własnym głosem, bez konieczności dostarczania dowodów na wielkość naszej przeszłości.

Wierność drodze bez gwarancji wymaga także rozróżnienia pomiędzy nadzieją a umową. W religijnej nadziei człowiek może powierzać Bogu własną przyszłość, ufając Jego miłosierdziu. Umowa, którą niekiedy usiłuje zawrzeć z tajemnicą, ma zupełnie odmienną strukturę: jeśli wykonam określoną liczbę praktyk, jeśli będę dostatecznie gorliwy, jeśli wyrzeknę się czegoś dla mnie ważnego, wówczas powinienem otrzymać to, czego pragnę. Ta różnica wymaga delikatności. Prośba o zdrowie, o ocalenie kogoś bliskiego, o chleb lub mieszkanie posiada swoją naturalną godność. Nie chodzi o oczyszczenie człowieka z ludzkich potrzeb. Chodzi o to, aby niespełnienie prośby nie przekształciło jego całej historii w oskarżenie przeciwko niemu samemu.

Człowiek może ufać Bogu i korzystać z pomocy lekarza, może modlić się o pojednanie i uznać wolność drugiej osoby, może szukać duchowego sensu własnego losu i zarazem uczciwie przyznawać, że pewnych wydarzeń nie rozumie. Wierność nie powinna nakładać na cierpiącego obowiązku uzasadniania wszystkiego, czego doświadczył.

W naszej filozofii Żywej Mistyki nazwiemy wiernością rozeznającą taką stałość kierunku, która dopuszcza zmianę środków w świetle prawdy, odpowiedzialności i zmieniających się warunków życia. Pojęcie to ma szczególne znaczenie dla czytelnika, który rozpoczyna własną praktykę inspirowaną dawnymi naukami. Kiedy pewna forma odosobnienia zaczyna przeszkadzać mu w odpoczynku, kiedy coraz surowsze wymagania zamieniają modlitwę w źródło przymusu, kiedy nauczyciel domaga się podporządkowania, które narusza jego godność, potrzebuje on prawa do przerwania tej formy i poszukania pomocy. To, co zostało przyjęte jako środek służący dobru, pozostaje pod osądem dobra, któremu miało służyć. Wierność Bogu nie jest tym samym co bezwzględna wierność własnemu wyobrażeniu o sposobie Jego poszukiwania. W tradycji religijnej istnieją przy tym zobowiązania, których sensu nie określa każdorazowe samopoczucie praktykującego; nasza współczesna propozycja odnosi się do osobistego rozeznawania i nie zastępuje tych zobowiązań. Chcemy ocalić możliwość dojrzewania człowieka bez czynienia z jego kruchości narzędzia duchowego nacisku.

Wróćmy jeszcze do krótkiej nauki II:112, w której Nachman przeciwstawia rozpaczy nad wyrządzonym złem możliwość naprawy. Jej znaczenie religijne wyrasta z troski o człowieka, który po własnych przewinieniach traci siłę do dalszej służby Bogu. W naszej lekturze możliwość naprawy staje się warunkiem odpowiedzialności: gdy przyszłość przestaje być całkowicie określona przez przeszłość, możemy podjąć działanie, które dotąd wydawało się niemożliwe. Nie cofnie ono automatycznie wszystkich skutków zła. Osoba skrzywdzona nie jest zobowiązana do przywrócenia dawnej więzi, a pewne straty pozostają nieodwracalne. Naprawa może jednak przybrać postać uczciwego zadośćuczynienia, zmiany postępowania, zaprzestania krzywdzenia lub pracy, dzięki której podobne zło nie spotka kolejnego człowieka.

Wówczas powrót ku źródłu przestaje być wyłącznie wewnętrznym wydarzeniem. Uzyskuje ziemski kształt, który może mieć znaczenie dla innych, nawet jeśli sami nigdy nie będziemy świadkami wszystkich jego następstw.

Pod koniec tego rozważania widzę człowieka stojącego w ogrodzie o późnej porze roku. Ziemia jest już chłodna, a gałęzie tracą ostatnie liście. Są rzeczy, które może wykonać dzisiaj, i rzeczy, które będzie mógł zrobić dopiero po nadejściu wiosny. Nie wie, jak długa będzie jego własna obecność w tym miejscu. Być może pewnego dnia ktoś inny usiądzie w cieniu drzewa, którego owoców on sam nie zobaczy. Wierność pozwala mu przyjąć taką możliwość bez poczucia, że jego praca została pozbawiona znaczenia. W tej postawie odnajdujemy coś z istoty duchowej wędrówki: człowiek podejmuje swój udział w życiu, które jest większe od jego osobistej historii. A gdy wieczorem zwraca się ku Nieskończonemu, może przynieść przed Jego oblicze także to, czego jeszcze nie umie rozpoznać jako owocu. W jego modlitwie jest miejsce dla ziemi, na której pracował, dla ludzi, których spotkał, i dla przyszłości, która nie należy wyłącznie do niego.

47. Tęsknota jako etyka obecności

W poczekalni, w której ludzie spędzają wiele godzin, można dostrzec różne sposoby przeżywania wspólnego czasu. Jedni usiłują odgrodzić się od obecności innych, drudzy zaczynają opowiadać o własnym życiu, jeszcze inni patrzą w stronę drzwi, które mogą otworzyć się w każdej chwili. Wystarczy niewielki gest, aby zmienić charakter tej przestrzeni: ktoś dostrzega, że osoba stojąca obok potrzebuje krzesła, ktoś pomaga odczytać informację, ktoś pozwala drugiemu zachować milczenie. Nie zna całej historii człowieka, któremu pomaga. Nie wie, czy kiedykolwiek spotka go ponownie. Jego działanie wyrasta z rozpoznania pewnego fragmentu rzeczywistości, który na chwilę został mu powierzony. Chcę zatrzymać się przy tym obrazie, ponieważ zawiera on jeden z najważniejszych wniosków naszej księgi. Gdy człowiek tęskni za Nieskończonym, może uczyć się takiego sposobu widzenia świata, w którym obecność drugiego człowieka przestaje być jedynie okolicznością jego osobistej wędrówki. Staje się wydarzeniem posiadającym własną godność, zdolnym skierować jego uwagę ku temu, co wymaga od niego odpowiedzi.

Powróćmy do nauki zapisanej w *Sichot ha-Ran* 51, od której rozpoczęliśmy nasze rozważania. Nachman nadaje zasadnicze znaczenie woli i tęsknocie zwróconym ku Bogu, a z tym ukierunkowaniem wiąże modlitwę, studiowanie i spełnianie przykazań. Zapis ten pozwala zachować właściwy porządek naszej interpretacji. Tęsknota nie stanowi tam samowystarczalnego przeżycia estetycznego; jest ruchem religijnego życia, które wyraża się również w czynach. W *Sichot ha-Ran* 14 znajdujemy pokrewny motyw: wartość pragnienia w sytuacji rzeczywistej niemożności działania nie znosi potrzeby urzeczywistniania tego, czego człowiek pragnie, gdy jest ono możliwe. Te dwa świadectwa tworzą niezwykle wymagające tło dla autorskiej koncepcji etyki obecności. Jeśli bowiem człowiek szuka bliskości Boga, lecz jego pragnienie nie zmienia w żaden sposób tego, jak traktuje innych, powstaje pytanie o miejsce, jakie owo pragnienie zajmuje w jego życiu. W naszej filozofii chcemy rozważyć tę kwestię bez utożsamiania całej tradycji żydowskiej z jedną uniwersalną etyką.

Związek modlitwy z czynem należy do historycznej nauki; określony tutaj sposób mówienia o etyce obecności jest naszym współczesnym rozwinięciem.

Tęsknota uczy nas czegoś o odległości. W opowieści o Sercu Świata i źródle spotkaliśmy obraz więzi, której nie można sprowadzić do zwykłego pokonania przestrzeni. Serce potrzebuje możliwości widzenia źródła, a dalsze istnienie czasu wiąże się z miłosierdziem. Nie jest to gotowy traktat o relacjach między ludźmi, lecz mistyczna opowieść o własnej, wielowarstwowej symbolice. W naszej interpretacji zyskuje ona szczególną moc wtedy, gdy rozważamy odpowiedzialność za czyjeś istnienie bez pragnienia jego posiadania. Możemy ofiarować drugiemu człowiekowi część własnego czasu, a jednocześnie nie żądać, aby jego dalsza historia stała się potwierdzeniem naszego znaczenia. Możemy pomóc komuś w rozpoczęciu drogi, której późniejszy kierunek będzie dla nas nieznany. Możemy pamiętać osobę nieobecną i pozwolić, aby pamięć o niej uczyniła nas bardziej uważnymi wobec tych, którzy żyją dzisiaj. Odległość może stać się czymś więcej niż przeszkodą. Ujawnia możliwość takiej więzi, w której dobro pozostaje dobrem również wtedy, gdy nie jest przedłużeniem naszej woli.

Etyka obecności wymaga rozeznawania konkretu. W nauce Azamra, *Likutei Moharan* I:282, poszukiwanie dobra w człowieku dotyczy rzeczywiście istniejącego dobra, choćby było niewielkie; Nachman łączy taki sposób osądzania z możliwością teszuwy. W naszym współczesnym odczytaniu stanowi to zachętę do przywrócenia człowiekowi przyszłości, której nie wyczerpuje osąd jego przeszłości. Zarazem nie można używać tej nauki do pomniejszania krzywdy. Dostrzeganie dobrego czynu osoby, która postąpiła źle, nie przesądza o jej bezpieczeństwie dla innych. Obecność wobec człowieka wymaga również ochrony tego, kogo może skrzywdzić. Można nie odebrać nikomu godności i stanowczo sprzeciwić się jego działaniu. Można zachować nadzieję na przemianę człowieka, a zarazem odmówić mu dostępu do przestrzeni, w której wyrządzał zło. Ta trudna jednoczesność troski i granicy przypomina nam rozważania o mierze gościnnego serca. Serce zdolne do miłości nie musi przyjmować każdego działania drugiej osoby. Jego zdolność rozróżniania jest częścią odpowiedzialności za wspólny świat.

Istotnym składnikiem naszej etyki będzie również zgoda na przyjmowanie. Wiele osób potrafi przeżywać siebie jako dających, ponieważ w tej roli zachowują znajomość własnego miejsca i pewną kontrolę nad relacją. Trudniej jest im przyjąć czyjąś pomoc, znieść własną zależność i odkryć, że mają prawo potrzebować drugiego. Mistyczna refleksja nad stworzeniem przypomina nam, że ludzkie istnienie nie rozpoczyna się od samowystarczalności. Człowiek otrzymuje język, zanim potrafi wypowiedzieć swoje imię; korzysta z pracy niezliczonych osób, których nigdy nie pozna; przez całe życie zamieszkuje świat, którego sam nie stworzył. W religijnym wymiarze tej refleksji istnieje jeszcze pytanie o zależność całego stworzenia od Boga. W autorskim wymiarze etycznym oznacza ona możliwość przyjmowania cudzej troski bez przekształcania jej w dług, który trzeba natychmiast spłacić. Czasami najgłębszym wyrazem bliskości jest pozwolenie, aby ktoś inny mógł wnieść rzeczywiste dobro do naszego życia. Wówczas uczymy się wzajemności nie jako równowagi rachunku, lecz jako współuczestnictwa w świecie, którego nikt z nas nie podtrzymuje sam.

Proponuję nazwać tęsknotą odpowiadającą taki sposób duchowego pragnienia, który pozostaje zdolny do rozpoznania i podjęcia konkretnego wezwania życia. Jest to nazwa należąca do naszej filozofii, a nie termin zaczerpnięty z bracławskiego słownika. Jej sens można odkryć, gdy po chwili kontemplacji człowiek pozwoli, aby na jego uwagę wpłynęła również rzeczywistość poza nim samym. Być może dostrzeże obietnicę, której jeszcze nie spełnił, rozmowę wymagającą dokończenia, pracę, której skutki dotykają nieznanych mu osób. Wybór jednego rzeczywiście możliwego działania może wówczas stanowić odpowiedź na jego wcześniejszą modlitwę w sensie osobistego zobowiązania, nie zaś odkrycia ukrytego nakazu Boskiego. Warto niekiedy zapytać siebie po wieczornej rozmowie z Bogiem, czy nasze pragnienie obecności pozostawiło dzisiaj miejsce na obecność innych. Pytanie może prowadzić ku wdzięczności, zmianie lub prośbie o pomoc. Nie potrzebuje zamieniać się w codzienny egzamin moralny. Jego najgłębszym sensem jest podtrzymywanie związku pomiędzy światem, który nosimy w sercu, a światem, w którym żyjemy.

Gdy w poczekalni otwierają się wreszcie drzwi, ludzie rozchodzą się w różnych kierunkach. Jeden z nich wraca do domu, inny pozostaje tam dłużej. Niekiedy pamięć o tym, że ktoś przez chwilę dostrzegł nasze istnienie, trwa znacznie dłużej niż samo spotkanie. Nie umiemy prześledzić wszystkich dróg, którymi takie doświadczenie przenika do następnych dni. Możemy jednak uczestniczyć w tworzeniu świata, w którym istnieją warunki do podobnych spotkań: poprzez uczciwą pracę, sprawiedliwe instytucje, troskę o przestrzeń wspólną, odpowiedzialność za słabszych. Mistyczna etyka obecności ma bowiem wymiar większy niż piękno jednostkowego gestu. Obejmuje również sposób urządzania rzeczywistości, z której korzystają ludzie nam nieznani. To jeden z możliwych kierunków, w jakich tęsknota za Nieskończonym dojrzewa do miłości skończonego świata. Jej nieskończony horyzont nie odbiera wartości małej rzeczy. Pozwala ją dostrzec bez żądania, aby sama pomieściła całe znaczenie istnienia.

48. Otwarta brama

Przez całą tę księgę pojawiały się bramy. Brama serca, próg świętości, wejście w pustą przestrzeń, granica lasu, drzwi pokoju, w którym człowiek pozostaje sam na sam z Bogiem. Nie wszystkie prowadziły nas ku miejscom, które potrafiliśmy sobie wcześniej wyobrazić. Niektóre ukazywały się dopiero wtedy, gdy dotychczasowa droga okazywała się niedostępna. Inne pozostawały zamknięte, a ich zamknięcie stawało się częścią naszego doświadczenia. U kresu wędrówki chcę powrócić do tego obrazu, ponieważ w nim spotykają się dwie wielkie siły życia mistycznego: pragnienie przekroczenia granicy i świadomość, że nie jesteśmy władcami rzeczywistości, ku której zmierzamy. Otwarta brama nie jest jeszcze obietnicą określonego krajobrazu po drugiej stronie. Jest możliwością przejścia. Niekiedy przyjmuje formę słowa, które potrafimy wreszcie wypowiedzieć, niekiedy zgody na przyjęcie pomocy, niekiedy wewnętrznego rozpoznania, że zbyt długo szukaliśmy Boga wyłącznie w takim kształcie, w jakim wcześniej nauczyliśmy się Go sobie przedstawiać.

Wróćmy do królewny z pierwszej opowieści Nachmana. Wędrówka jej poszukiwacza zawiera momenty utraty szansy, błądzenia i ponownego podjęcia poszukiwań. Tekst oznajmia ostatecznie, że królewna została uwolniona, lecz sam sposób jej wydostania pozostawia poza opowieścią. Inaczej ukształtowane jest zakończenie historii siedmiu żebraków: tam pozostaje również niedopowiedziany los bohaterów. W obu przypadkach czytelnik dociera do miejsca, którego nie może zapełnić samą znajomością słów tekstu. Różnica między tymi dwoma zakończeniami jest ważna. W pierwszym otrzymujemy świadectwo osiągnięcia celu, choć bez pełnej wiedzy o jego dokonaniu; w drugim także pewien dalszy ciąg opowieści pozostaje nieujawniony. W naszej autorskiej lekturze zestawienie tych dwóch form literackich pomaga zrozumieć, że nie każda tajemnica ma taki sam charakter. Możemy czasami wiedzieć, że jakieś dobro się wydarzyło, nie rozumiejąc jeszcze wszystkich jego przyczyn. Innym razem nie wiemy nawet tego, jak potoczy się historia. Odpowiedzialna wyobraźnia potrafi przebywać w obu sytuacjach bez przekształcania własnych nadziei w świadectwo o faktach.

W mistyce bracławskiej powrót ma swój konkretny kierunek religijny. Człowiek pragnie zbliżyć się do Boga, odnawia swoje życie w świetle Tory, podejmuje teszuwę i modlitwę. Nasza księga, prowadzona także przez współczesną refleksję egzystencjalną, nie może zastąpić tej historycznej drogi. Może jednak pomóc dostrzec w niej pytanie, które dotyczy samego sposobu ludzkiego istnienia: w jakiej mierze możemy być wierni temu, co nadaje kierunek naszej wolności, kiedy wciąż odkrywamy nowe obszary własnej niewiedzy? Odpowiedź nie musi przybrać postaci jednego rozstrzygającego doświadczenia. W nauce o hitbodedut, *Likutei Moharan* II:25, modlitwa powraca jako codzienna rozmowa. Ten rytm posiada szczególne znaczenie. Nawet bardzo intensywne spotkanie nie usuwa potrzeby następnego spotkania. Życie duchowe nie kończy się w chwili, w której człowiek potrafi opowiedzieć własną historię jako historię przemiany. Pozostaje mu kolejny dzień, a w nim możliwość nowej rozmowy, nowego rozumienia, nowej odpowiedzialności. W tym sensie możemy mówić o otwartej bramie nie jako o zdobytym stanie świadomości, lecz jako o odnawiającej się możliwości uczestniczenia w życiu.

Przez kolejne księgi staraliśmy się wypracować język, który pomieści jednocześnie mistyczny żar i ludzką miarę. Miara gościnnego serca chroni przestrzeń, w której pragnienie może przyjąć kształt rzeczywistego działania. Gościnność wobec tajemnicy pozwala szukać poznania bez przypisywania sobie władzy nad tym, co przekracza jego granice. Radość pojemna przyjmuje rzeczywiste dobro, pozostawiając miejsce dla doświadczenia straty. Nadzieja powiernicza kieruje uwagę ku przyszłości, której człowiek nie musi sam posiadać. Wreszcie tęsknota odpowiadająca łączy wewnętrzne zwrócenie się ku Nieskończonemu z konkretną odpowiedzialnością za świat. Te pojęcia nie tworzą systemu stopni wtajemniczenia. Można do nich powracać w różnej kolejności, rozpoznając w nich aspekty jednego doświadczenia. W odmiennych okresach życia inne z nich będą wymagały szczególnej uwagi. Ktoś, kto właśnie uczy się własnego języka modlitwy, może potrzebować zupełnie innych słów niż ktoś, kto przez lata modlił się i znalazł się w sytuacji utraty. Obaj uczestniczą w rzeczywistości, w której obecność drugiego człowieka i tajemnica istnienia nie poddają się prostemu porządkowaniu według skali duchowych osiągnięć.

Być może czytelnik zechce po zakończeniu tej księgi wybrać jeden obraz, który pozostanie z nim na dłużej. Niech będzie to obraz, do którego potrafi wracać bez konieczności odtwarzania nastroju lektury. Może nim być okno, przez które po raz pierwszy dostrzegł światło w sąsiednim domu, może nim być Serce Świata, ogród, melodia lub droga, na której poszukiwacz królewny odkrywa własną niewystarczalność. W chwilach spokojnych warto zapytać, co ten obraz pozwala dostrzec we własnym życiu, a następnie pozostawić przestrzeń na odpowiedź, która dojrzeje być może dopiero po pewnym czasie. Jest to prosta autorska propozycja kontemplacji literackiej. Jej celem nie jest uzyskiwanie przepowiedni ani odczytywanie przypadkowych wydarzeń jako wiadomości przeznaczonych wyłącznie dla nas. Obraz może towarzyszyć człowiekowi podobnie jak słowa, które kiedyś usłyszał od bliskiej osoby: powracać w nowych okolicznościach i otwierać możliwość innego spojrzenia na to, co rzeczywiście się wydarza.

Na progu ostatniej bramy pojawia się jeszcze jeden paradoks. Czy człowiek, który odnalazł to, za czym tęsknił, nadal może tęsknić? Jeśli przedmiotem pragnienia jest rzecz, którą można posiadać, spełnienie często przynosi ustanie pragnienia. Jednak pragnienie związane z żywą relacją posiada odmienną naturę. Bliskość drugiego człowieka może pogłębić zdolność do kolejnych spotkań; poznanie może otworzyć pytania, o których wcześniej nie wiedzieliśmy; doświadczenie piękna może rozbudzić uwagę wobec świata. W języku naszej filozofii otwartą bramą jest właśnie taka forma spełnienia, która nie wyczerpuje możliwości dalszego spotkania. Nie wymaga sztucznego podtrzymywania bólu. Człowiek może cieszyć się otrzymanym dobrem bez obawy, że jego radość odbierze mu duchową głębię. Może przeżyć chwilę bliskości bez żądania, aby trwała w niezmienionej postaci. A kiedy zmieni się światło dnia, będzie mógł ponownie skierować swoją uwagę ku temu, co kocha. Tajemnica Nieskończonego nie staje się przez to mniej głęboka. Zyskuje w jego skończonym życiu miejsce, które może być odnawiane wraz z każdym kolejnym spotkaniem.

Epilog. Tam, gdzie zaczyna się kolejna droga

Wieczorem w oknach sąsiednich domów pojawia się światło. Ktoś przygotowuje posiłek, ktoś zamyka księgę, ktoś wypatruje człowieka, którego jeszcze nie ma. Za jedną z szyb przez dłuższą chwilę porusza się cień, po czym w pokoju zapada cisza. Wracamy do obrazu, od którego rozpoczęliśmy wędrówkę, i dostrzegamy w nim teraz coś, czego wcześniej nie umieliśmy nazwać. Każde z tych okien otwiera się na osobną historię, której wnętrza nie jesteśmy w stanie poznać. Każde światło należy do czyjegoś wieczoru. Być może właśnie dlatego ich widok staje się tak przejmujący: ukazuje jednocześnie bliskość ludzkich istnień i ich tajemniczą odrębność. Człowiek może patrzeć na nie z tęsknotą, nie próbując uczynić ich częścią własnego losu. Może życzyć dobra komuś, kogo nigdy nie spotka. Może też zrozumieć, jak wiele znaczą dla niego te nieliczne miejsca, w których został przyjęty i wysłuchany.

Kiedy pozostaje sam w swoim pokoju, przynosi ze sobą całą historię przeżytego dnia. Nie potrzebuje zaczynać modlitwy od wielkiej myśli. Może wypowiedzieć imię człowieka, którego kocha. Może wspomnieć rozmowę, w której zabrakło mu cierpliwości, i poprosić o zdolność naprawienia tego, co pozostaje jeszcze w jego mocy. Może podziękować za rzecz tak zwyczajną, że niemal nie zasługiwała na miejsce w jego pamięci: za wodę, za odpoczynek, za czyjąś obecność. A jeśli nie znajduje w sobie żadnego słowa, może pozostać przez chwilę z własnym pytaniem. Być może tym razem odkryje, że obok pragnienia otrzymania odpowiedzi istnieje w nim również pragnienie życia w taki sposób, aby samemu móc odpowiedzieć na czyjeś wezwanie. Ta przemiana nie musi dokonywać się podczas jednej godziny. Właśnie dlatego powrót zachowuje swoje znaczenie.

W opowieściach Nachmana wciąż pozostają drogi, którymi nie wędrowaliśmy, postacie, których wszystkich tajemnic nie poznaliśmy, i słowa, do których można wracać po latach. Także nasza księga pozostawia czytelnikowi przestrzeń dalszej lektury. Towarzyszyła nam przez odcinek drogi, na którym szukaliśmy związku pomiędzy samotną modlitwą a tym, co człowiek może ofiarować światu.

Ostatnie słowo o Bogu i tęsknocie pozostaje poza jej zasięgiem. Jeśli udało się nam rozpoznać choćby jeden rzeczywisty kształt takiej więzi, dalsza wędrówka może już posiadać nieco inne znaczenie. Nie musimy zabierać ze sobą całej księgi. Czasami wystarcza pamięć jednego obrazu, jednego pytania lub chwili, podczas której człowiek zrozumiał, że jego życie należy również do historii większej od niego samego.

Za oknem noc staje się głębsza. Gdzieś w oddali gaśnie lampa, w innym domu zapala się następna. Człowiek zamyka księgę, lecz pytanie pozostaje z nim. W opowieści o Sercu Świata dzień jest darem, dzięki któremu więź trwa pomimo oddalenia; w naszym życiu najbliższą postacią takiego daru bywa czas ofiarowany komuś, kto go potrzebuje. Jutro człowiek powróci do świata pracy, rozmów i małych zobowiązań. Będzie mógł szukać w nim tego, czemu dzisiaj próbował nadać imię. Może też spotkać coś, dla czego dopiero kiedyś znajdzie słowa. Nieskończony pozostaje Nieskończonym, a człowiek pozostaje istotą, która uczy się kochać pośród przemijającego czasu. Tajemnica, ku której przez całą księgę zwracaliśmy się z pytaniem, pozostaje otwarta. Jest w niej miejsce na kolejny dzień, na czyjeś przyjście, na słowo wypowiedziane z głębi serca. Tak zaczyna się droga poza ostatnią stroną naszej opowieści.

ANEKS I. WIELKI SŁOWNIK MISTYKI BRACŁAWSKIEJ

Słownik ten jest drugą bramą do księgi. Można przez nią wejść po zakończeniu lektury, lecz można też powracać do niej podczas czytania poszczególnych rozdziałów. Słowa dawnej tradycji są tutaj traktowane jako miejsca spotkania wielu znaczeń: językowych, biblijnych, rabinicznych, kabalistycznych i chasydzkich. Żaden krótki opis nie zastąpi lektury tekstu, w którym Nachman nadaje danemu słowu szczególną funkcję. W jednym miejscu melodia będzie owocem odnalezienia dobra, w innym wyrazem wiary sięgającej poza granice rozumu. Znaczenie rodzi się także z sąsiedztwa innych pojęć.

Pierwszy dział zawiera terminy historyczne i obrazy źródłowe. Podajemy ich hebrajską pisownię bez znaków samogłoskowych, polską transkrypcję oraz wybrane odsyłacze. Skróty LM I i LM II oznaczają pierwszą i drugą część *Likutei Moharan*, SH — *Sichot ha-Ran*, SM — *Sippurei Maasijot*. Numery oznaczają nauki lub opowieści, a nie strony konkretnego wydania. Drugi dział stanowi słownik autorskiej filozofii tej książki. Jego pojęcia nie pretendują do statusu terminów historycznej doktryny Nachmana. Nie tworzą też hierarchii stopni wtajemniczenia: każde może stać się odrębnym miejscem pracy nad własnym sposobem istnienia.

I. Historyczne pojęcia, obrazy i teksty

Acwut — עצבות. Smutek, przygnębienie, posępność. W rozmowach Nachmana termin występuje w przeciwstawieniu do złamanego serca: ciężar przygnębienia może odbierać człowiekowi zdolność modlitwy i odnowy, podczas gdy skrucha pozostaje skierowana ku Bogu. To historyczne rozróżnienie duchowe, którego nie należy przekształcać w diagnozę depresji ani ocenę osób cierpiących. Źródło: SH 41–42. Rozdz. 19–20, 38.

Aje — איה. Pytajne słowo oznaczające „gdzie?”. W formule *aje mekom kewodo* — gdzie jest miejsce Jego chwały? — staje się u Nachmana początkiem duchowego zwrotu człowieka znajdującego się w głębokim oddaleniu. Pytanie wyraża świadomość utraty orientacji, a zarazem poszukiwanie Boga. LM II:12 łączy je z ukrytym słowem stworzenia. Nie jest to metoda lokalizowania Boga w przestrzeni fizycznej. Rozdz. 11, 37, 45.

Apikorsut — אפיקורסות. Określenie poglądów uznawanych w tradycji rabinicznej za heretyckie. W LM I:64 Nachman rozróżnia ich dwa rodzaje, odnosząc jeden do obszaru, w którym możliwe jest udzielenie odpowiedzi, drugi zaś do paradoksu pustej przestrzeni. Nasze rozróżnienie pytań rozwiązywalnych i niesprowadzalnych jest rozwinięciem filozoficznym, a nie współczesnym klasyfikowaniem ludzi według kategorii herezji. Rozdz. 9, 12, 37.

Azamra — אזמרה. Słowo wyrażające zamiar śpiewania; tradycyjna nazwa nauki LM I:282, która przywołuje Ps 146,2. Ta sama formuła występuje również w Ps 104,33. Nachman wiąże zdolność modlitwy, pieśni i odnowy z poszukiwaniem rzeczywistego dobra w sobie i drugim człowieku, nawet pośród licznych uchybień. Duchowa praktyka ma przywracać możliwość teszuwy, nie usuwać odpowiedzialności za zło. Rozdz. 21–22, 24, 40.

Baal Szem Tow — בעל שם טוב. Tytuł Izraela ben Eliezera, mistrza związanego z początkami chasydyzmu, pradziadka Nachmana. Określenie oznacza dosłownie mistrza dobrego imienia. Dziedzictwo jego nauczania należy do kontekstu, w którym formowała się mistyka Bracławia; Nachman rozwinął jednak własny język religijny, szczególnie w dziedzinie odosobnienia, ukrycia i opowieści. Rozdz. 1–2.

Bereszit — בראשית. Pierwsze słowo Tory i hebrajska nazwa Księgi Rodzaju. W języku kabalistycznym i homiletycznym początek stworzenia staje się przedmiotem interpretacji wykraczających poza prostą relację chronologiczną. W LM II:12 Nachman odwołuje się do ukrytego wypowiedzenia, związanego z początkiem istnienia. Rozdz. 8, 11.

Bitul — ביטול. Unieważnienie, zniesienie; w mistyce religijnej podporządkowanie własnej odrębności Boskiej jedności. W LM I:52 wiąże się z odosobnieniem i stopniowym przezwyciężaniem przywiązań. Nie utożsamiamy tej historycznej nauki z niszczeniem osobowości, utratą zdolności samostanowienia czy obowiązkiem znoszenia przemocy. Jej autorskie rozwinięcie prowadzi ku uwolnieniu uwagi od wyłącznego skupienia na sobie. Rozdz. 17–18, 44.

Cadyk — צדיק. Sprawiedliwy; w chasydyzmie także mistrz i duchowy przewodnik wspólnoty. U Nachmana jego znaczenie jest szczególnie doniosłe, między innymi w przekazywaniu wiary oraz budzeniu serca człowieka. LM I:34 ukazuje punkt związany z cadykiem obok punktu drugiego człowieka i własnego punktu. Współczesna etyka relacji mistrz–uczeń przedstawiona w księdze jest odrębną interpretacją. Rozdz. 3, 9, 12, 33.

Chacham — חכם. Mędrzec, człowiek posiadający wiedzę. W dziewiątej opowieści Nachmana postać chachama reprezentuje szczególną formę inteligencji, która może stać się więzieniem nieustannego porównywania, niezadowolenia i podejrzliwości. Opowieść nie potępia samego poznania. Zaprasza do rozeznania, co człowiek czyni ze swoją wiedzą i jak wpływa ona na jego zdolność życia. SM 9. Rozdz. 28, 45.

Chalal panui — חלל פנוי. Pusta, opróżniona przestrzeń. W kabale luriańskiej wyłania się w związku z cimcum, umożliwiając stworzenie; Nachman czyni jej paradoks podstawą rozważań o granicach poznania. Skoro wszystko zależy od Boga, również przestrzeń opisywana jako pusta nie może zostać pomyślana w prosty sposób jako niezależna od Niego. LM I:64. Rozdz. 8–9, 12.

Chesed — חסד. Dobroć, łaskawość, miłosierdzie; również jedna z sefirot. W zależności od tekstu oznacza Boski sposób udzielania dobra albo ludzką postawę życzliwości i czynnej troski. W naszej księdze słowo to pomaga połączyć metafizykę z etyką bez utożsamiania każdego ludzkiego uczucia z działaniem określonej sefiry. Rozdz. 29, 42, 47.

Chesed szel emet — חסד של אמת. Prawdziwa dobroć. W trzynastej opowieści czyny miłosierdzia mają związek z przekazywaniem dni, dzięki którym trwa niezwykła relacja Serca Świata i źródła. Obraz ten pozwala rozważać dobro, którego wykonawca nie przelicza na osobistą korzyść. Nasza metafizyka czasu ofiarowanego jest samodzielną lekturą tego motywu. SM 13. Rozdz. 29–30, 42, 47.

Cimcum — צמצום. Ograniczenie, skupienie lub wycofanie. W kabale luriańskiej pojęcie opisuje tajemnicę powstania przestrzeni stworzenia. Nachman wykorzystuje je zarówno w rozważaniach o pustej przestrzeni (LM I:64), jak i w nauce o konieczności nadania miary żarowi serca (LM I:49). Autorskie zastosowanie do miłości i poszanowania odrębności nie jest dosłowną wykładnią kosmologii luriańskiej. Rozdz. 5, 8, 44.

Daat — דעת. Poznanie, wiedza; w zależności od kontekstu także szczególny wymiar duchowej świadomości. W naukach Nachmana może oznaczać poznanie, które przemienia stosunek człowieka do Boga i świata. Jego związek z wolnością i radością szabatu pojawia się w LM II:17. Daat nie daje podstawy do przypisywania człowiekowi nieomylności. Rozdz. 10, 31, 35–36.

Dewekut — דבקות. Przylgnięcie, trwała więź z Bogiem. Centralna kategoria żydowskiej mistyki i duchowości chasydzkiej, związana z modlitwą, intencją i uświęcaniem życia zgodnie z tradycją. Intensywność odczuwanego wzruszenia nie stanowi jedynej miary więzi. Nasz nacisk na wierność kierunku i szacunek dla innych ludzi należy do autorskiego rozwinięcia. Rozdz. 6, 18, 32, 46.

Ein Sof — אין סוף. Bez końca, Nieskończony. Kabalistyczna nazwa wskazująca na Boską nieskończoność przekraczającą skończone formy poznania. W LM I:64 pojawia się również światło Ein Sof otaczające pustą przestrzeń. Termin nie oznacza po prostu nieskończenie rozległego przedmiotu we wszechświecie. W księdze stanowi punkt wyjścia refleksji o granicach imion i pojęć. Rozdz. 7–8, 45, 48.

Emet — אמת. Prawda. W życiu religijnym nie wyczerpuje się w trafności wypowiedzi; może dotyczyć także uczciwości intencji i rzeczywistej zgodności działania z wyznawanym dobrem. W naszym odczytaniu tęsknota potrzebuje prawdy, ponieważ sam żar pragnienia nie rozstrzyga jeszcze o jego kierunku. Por. LM I:7. Rozdz. 31, 37, 46.

Emuna — אמונה. Wiara, ufność, wierność. U Nachmana posiada znaczenie religijne i metafizyczne: umożliwia trwanie przy Bogu także tam, gdzie rozum napotyka granicę. W LM I:64 wiara wiąże się z paradoksem pustej przestrzeni, a w I:155 z cierpliwością. Autorskie pojęcie wiary relacyjnej rozwija wymiar osobistej odpowiedzi, nie zastępując żydowskiego kontekstu nauk. Rozdz. 12, 31, 39–41.

Geszer car meod — גשר צר מאד. Bardzo wąski most. Obraz z LM II:48, opisujący drogę człowieka w świecie i potrzebę przezwyciężania paraliżującego lęku. Popularne pieśni rozwijają tę metaforę w nieco innych sformułowaniach. W księdze odróżniamy mistyczną odwagę od lekkomyślności: rozpoznanie niebezpieczeństwa może być częścią odpowiedzialnej wierności życiu. Rozdz. 6, 23, 39.

Hastara — הסתרה. Ukrycie. W religijnej perspektywie Nachmana doświadczenie ukrycia Boga nie musi oznaczać Jego ontologicznej nieobecności. LM I:56 podejmuje różne sposoby, w jakie człowiek traci zdolność rozpoznawania tego, co ukryte. Autorska lektura nie przypisuje każdej tragedii określonego Boskiego zamiaru. Rozdz. 8, 10–12, 38.

Hastara sze-betoch hastara — הסתרה שבתוך הסתרה. Ukrycie wewnątrz ukrycia. W LM I:56 człowiek w takim stanie traci nawet świadomość, że znajduje się w oddaleniu; przestaje dostrzegać moralny i religijny problem swojego postępowania. Nie chodzi wyłącznie o brak pocieszających przeżyć. Odzyskanie zdolności pytania stanowi ważny punkt autorskiego odczytania tej nauki. Rozdz. 10–11, 37.

Hitbodedut — התבודדות. Odosobnienie. Szczególna bracławska praktyka osobistej rozmowy z Bogiem, we własnym języku, w miejscu sprzyjającym samotności. LM II:25 zaleca codziennie przeznaczyć na nią przynajmniej godzinę. Istotą pozostaje relacja religijna, nie sam efekt uspokojenia. Krótsze formy proponowane w księdze są współczesnymi adaptacjami, a nie dosłownym powtórzeniem nauki. Rozdz. 13–18, 33, 48.

Hitlahawut — התלהבות. Żarliwość, duchowe rozpalenie. Termin szerszej tradycji chasydzkiej, związany z intensywnością pragnienia Boga, szczególnie podczas modlitwy. W LM I:49 istotna jest zarazem konieczność nadania miary płomieniowi serca, by mógł przyjąć określoną postać działania. Nasze odczytanie łączy żar z odpowiedzialnością. Rozdz. 4–5, 20.

Jichud — יחוד. Zjednoczenie. W kabale pojęcie obejmuje między innymi symbolikę jedności Boskich przejawów i związane z nią intencje religijne. W komentarzach do drugiej opowieści Nachmana obraz rozdzielonych i odnajdujących się postaci może zostać odniesiony do mistycznych zjednoczeń. Własna interpretacja więzi zachowującej różnicę nie jest instrukcją wykonywania historycznych jichudim. Rozdz. 26, 44.

Kawana — כוונה. Intencja, ukierunkowanie uwagi. W tradycji żydowskiej dotyczy świadomego charakteru modlitwy i czynności religijnej; w kabale może przybierać bardzo złożone formy. W księdze przypominanie własnej intencji pozostaje autorską praktyką refleksji, a nie rekonstrukcją szczegółowych kabalistycznych intencji liturgicznych. Rozdz. 14–15, 35, 43.

Kawod — כבוד. Chwała, cześć, godność. W pytaniu Aje odnosi się do Boskiej chwały, której człowiek szuka w sytuacji oddalenia. Wyrażenie to ma wymiar liturgiczny i mistyczny. Szacunek dla ludzkiej godności, rozwinięty w naszej filozofii, pozostaje odrębnym etycznym wnioskiem, a nie prostym przekładem tego samego sensu. LM II:12. Rozdz. 11, 44–45.

Keter — כתר. Korona, najwyższa z dziesięciu sefirot w klasycznym układzie. W LM I:6 Nachman wiąże ją z oczekiwaniem i przemianą człowieka na drodze teszuwy, posługując się interpretacją słowa z Księgi Hioba. Związek ten należy do jego mistycznej homiletyki, a nie do uniwersalnej definicji hebrajskiego rzeczownika. Rozdz. 36, 41.

Kisufin — כיסופין. Tęsknoty, intensywne pragnienia. W SH 51 zajmują centralne miejsce w religijnym zwracaniu się ku Bogu; pozostają powiązane z modlitwą, nauką i przykazaniami. Duchowe pragnienie nie jest wyłącznie pięknym stanem uczuciowym. W naszej księdze jego miarę stanowi także sposób, w jaki człowiek odpowiada na rzeczywistość. Rozdz. 4, 46–48.

Leszon Aszkenaz — לשון אשכנז. W kontekście nauki o modlitwie Nachmana — język używany przez jego środowisko, jidysz. LM II:25 podkreśla znaczenie języka, w którym człowiek swobodnie wyraża własne myśli. Zalecenie dotyczy osobistej rozmowy z Bogiem i nie jest postulatem usunięcia hebrajskiej liturgii. Rozdz. 13–14.

Lew niszbar — לב נשבר. Złamane serce. Obraz biblijny, szczególnie związany z Ps 51,19. Nachman odróżnia je od przygnębienia; oznacza serce zdolne do skruchy i zwrócenia się ku Bogu. Nie każde doświadczenie straty jest skruchą, a człowiek w żałobie nie powinien zostać obciążony przymusem natychmiastowej przemiany. SH 41–42. Rozdz. 19, 38.

Likutei Moharan — ליקוטי מוהר״ן. Główny zbiór nauk Nachmana, przekazanych i zachowanych przy zasadniczym udziale jego ucznia Natana. Składa się z dwóch części, do których odwołujemy się przez numer nauki. Jest dziełem wielowarstwowym, posługującym się Biblią, Talmudem, literaturą kabalistyczną, grą słów i symboliką. Nie stanowi prostego podręcznika psychologii. Rozdz. 2–3 i całość księgi.

Maamar satum — מאמר סתום. Ukryte wypowiedzenie. W LM II:12 Nachman łączy je z początkiem stworzenia i możliwością poszukiwania Boskiej chwały w miejscu głębokiego ukrycia. W autorskiej lekturze staje się obrazem niewyczerpanej głębi rzeczywistości. Nie jest to fizyczna teoria języka ani tajemne hasło gwarantujące objawienie. Rozdz. 11, 45.

Malchut — מלכות. Królestwo, królowanie, ostatnia sefira klasycznego układu, często kojarzona z Szechiną. W kabalistycznych interpretacjach opowieści królewska symbolika może przywoływać jej wygnanie i odnowienie. Nie każda postać królewska w SM posiada jednak automatycznie jedno ustalone znaczenie. Rozdz. 25–26, 29.

Micwa, micwot — מצוה, מצוות. Przykazanie i przykazania. W żydowskiej tradycji odnoszą się do zobowiązań religijnych, nie wyłącznie do dowolnych dobrych uczynków. Nachman łączy ich wykonywanie z pragnieniem służenia Bogu, prostotą i radością. Nasze propozycje codziennych działań nie stanowią nowych micwot ani zastępstwa żydowskiej praktyki religijnej. SH 51; LM II:19, II:44. Rozdz. 4, 35, 43, 47.

Natan z Niemirowa — נתן מנמירוב. Natan Sternhartz, uczeń Nachmana, który odegrał zasadniczą rolę w zapisywaniu, wydawaniu i przekazywaniu jego nauk oraz kształtowaniu bracławskiej wspólnoty po śmierci mistrza. Jego udział przypomina, że historyczne świadectwo duchowego nauczania jest również dziełem pamięci, redakcji i odpowiedzialności ucznia. Rozdz. 3, 33.

Nekuda towa, nekudot towot — נקודה טובה, נקודות טובות. Dobry punkt i dobre punkty. W LM I:282 są to rzeczywiste ślady dobra, których należy poszukiwać również w człowieku obciążonym licznymi winami. Odkrywanie ich ma moc otwierania drogi do modlitwy i odnowy. Nie jest równoznaczne z zaprzeczeniem popełnionej krzywdzie. Rozdz. 21–22, 24, 40.

Nigun — ניגון. Melodia, pieśń. W chasydyzmie obejmuje bogatą tradycję muzyczną, także melodie bez słów. U Nachmana obraz melodii łączy się między innymi z dobrymi punktami (LM I:282), wiarą (I:64) oraz pasterzem i roślinami (II:63). Pieśń może wyrażać to, czego mowa dyskursywna nie potrafi wyczerpać. Rozdz. 12, 22, 34.

Olam ha-tikkun — עולם התיקון. Świat naprawy. Pojęcie związane z kabałą luriańską, przeciwstawiane pierwotnemu stanowi rozbicia i nieuporządkowania. Symbolika naprawy pojawia się również w późniejszych kabalistycznych lekturach opowieści Nachmana. Autorskie odniesienie do powściągliwego korzystania z własnej sprawczości pozostaje interpretacją etyczną. Rozdz. 27, 42.

Racon — רצון. Wola, pragnienie. W języku religijnym może oznaczać zarówno Boską wolę, jak i pragnienie człowieka skierowane ku Bogu. W SH 51 współtworzy język tęsknoty duchowej. Należy odróżniać trwałe ukierunkowanie woli od chwilowej intensywności emocji oraz od przekonania, że każde osobiste pragnienie jest Boskim wezwaniem. Rozdz. 4–6, 46–47.

Rimzei ha-Maasijot — רמזי המעשיות. Komentarz wskazujący na ukryte znaczenia opowieści, wykorzystany w rozdziałach o pierwszych trzech historiach Nachmana. Stanowi świadectwo tradycyjnej recepcji, a nie część pierwotnego głosu narratora. W pełnej bibliografii należy doprecyzować jego metrykę wydawniczą. Rozdz. 25–27.

Ruach — רוח. Duch, wiatr, tchnienie. Słowo wieloznaczne, w kabale używane również w odniesieniu do określonego poziomu duszy. W naukach o melodii i modlitwie jego sens zależy od konkretnego tekstu; nie każdy przypadek należy czytać poprzez pięciopoziomową klasyfikację duszy. Por. LM I:282, II:63. Rozdz. 22, 34.

Serce Świata — לב העולם. Postać i obraz z historii trzeciego żebraka w SM 13. Serce tęskni za źródłem, które również tęskni za nim; ich relacja jest powiązana z przekazywaniem kolejnych dni. To jeden z najważniejszych obrazów naszej księgi, lecz interpretacja go jako wzoru miłości szanującej odrębność jest autorskim rozwinięciem opowieści. Rozdz. 29–30, 44, 47–48.

Siach — שיח. Rozmowa, mowa, rozważanie; hebrajski zapis może też oznaczać krzew. LM II:11 wykorzystuje pokrewieństwo językowe modlitwy i roślinności w interpretacji modlitwy na polu. Nie jest to twierdzenie naukowe o zdolności roślin do rozumienia ludzkich słów. Rozdz. 17.

Sichot ha-Ran — שיחות הר״ן. Rozmowy Nachmana zachowane przez Natana. Zawierają nauki i wypowiedzi o codziennej służbie Bogu, tęsknocie, modlitwie, prostocie i innych sprawach duchowych. Są ważnym dopełnieniem złożonych wykładów *Likutei Moharan*. Należy pamiętać o pośrednictwie zapisującego ucznia oraz o kontekście poszczególnych rozmów. Rozdz. 3–4, 19, 28, 46–47.

Simcha — שמחה. Radość. W bracławskiej duchowości stanowi ważny element służby Bogu, a Nachman poświęca jej szczególną uwagę w LM II:23–24. Poszukiwanie rzeczywistego dobra i zdolność śpiewania należą do jej duchowych powiązań. Nasze pojęcie radości pojemnej pozwala pozostawić miejsce także na cierpienie i potrzebę pomocy. Rozdz. 19–22, 35.

Sippurei Maasijot — סיפורי מעשיות. Zbiór trzynastu mistycznych opowieści Nachmana, przekazywanych w tradycji hebrajsko-jidysz. Ich literackie obrazy funkcjonują na wielu płaszczyznach: narracyjnej, religijnej, kabalistycznej i egzystencjalnej. Opowieści nie powinny być redukowane do mechanicznego słownika symboli. Rozdz. 25–30; Aneks II.

Szabat — שבת. Siódmy dzień tygodnia, święty czas odpoczynku i religijnego życia wspólnoty żydowskiej. W LM II:17 Nachman łączy szabatową radość z wolnością i poznaniem. Nasza refleksja nad godnością odpoczynku nie jest instrukcją przestrzegania halachy ani zamiennikiem tradycyjnego szabatu. Rozdz. 35, 43.

Szechina — שכינה. Boska Obecność. W literaturze kabalistycznej symbolika jej wygnania i odnowienia wiąże się między innymi z Malchut. Tradycyjna lektura opowieści o zaginionej królewnie może wskazywać na poszukiwanie wygnanej Szechiny. Obraz ten pozwala rozważać ukrytą świętość świata, lecz nie wyczerpuje fabuły pierwszej opowieści. Rozdz. 25–26.

Szelijach cibur — שליח ציבור. Przedstawiciel wspólnoty prowadzący modlitwę publiczną. W LM I:282 Nachman wiąże jego zadanie ze zbieraniem dobrych punktów obecnych w członkach wspólnoty. Jest to obraz jedności, która potrzebuje wielości, nie zaś przyzwolenie na przejęcie władzy nad wszystkimi uczestnikami. Rozdz. 22, 33.

Tam — תם. Prosty, nieskomplikowany, człowiek szczery; w dziewiątej opowieści tradycyjny odpowiednik postaci mędrca. Jego prostota przejawia się między innymi w radości z wykonywanej pracy i w sposobie przyjmowania życia. Nie należy utożsamiać go z brakiem inteligencji lub bezkrytycznym podporządkowaniem się każdemu autorytetowi. SM 9. Rozdz. 28.

Tefila — תפילה. Modlitwa. W tradycji żydowskiej obejmuje uporządkowaną liturgię oraz różne formy osobistego zwrócenia się ku Bogu. Bracławska hitbodedut podkreśla możliwość osobistej mowy w codziennym języku, pozostając w religijnym kontekście Tory i przykazań. Rozdz. 13–18, 38.

Teszuwa — תשובה. Powrót, skrucha, odnowienie więzi z Bogiem. LM I:6 rozwija ideę nieustannie pogłębianej teszuwy, również wobec wcześniejszego sposobu pojmowania Boga. Odnowa religijna nie uchyla konieczności naprawienia krzywdy wyrządzonej drugiemu człowiekowi. Por. Miszna Joma 8,9. Rozdz. 19, 24, 36, 46.

Tikkun — תיקון. Naprawa, przywrócenie porządku. Pojęcie o szerokim zastosowaniu w tradycji żydowskiej; w kabale luriańskiej posiada szczególne znaczenie kosmologiczne. Używamy go ostrożnie, odróżniając historyczną doktrynę naprawy od autorskiej refleksji nad odnawianiem relacji i odpowiedzialnością człowieka. Rozdz. 25–27, 36, 42, 47.

Tora — תורה. Nauka, pouczenie; w szczególnym znaczeniu Pięcioksiąg, szerzej żydowskie nauczanie religijne. W LM I:56 Nachman rozważa ukrycie Tory nawet w miejscach głębokiego oddalenia. Nie oznacza to uznania każdego czynu za dozwolony. W całym dziele zachowujemy jej centralne znaczenie dla historycznej duchowości bracławskiej. Rozdz. 10, 31, 35, 43.

II. Autorski język Żywej Mistyki

Poniższe hasła należą do interpretacji rozwijanej w tej księdze. Zamiast przypisywać im hebrajskie odpowiedniki, pozostawiamy ich polskie nazwy. Ich pokrewieństwo z dawnymi naukami nie znosi odrębności historycznej. Są propozycjami rozumienia, które czytelnik może poddać własnej refleksji, a ich wartość ujawnia się nie tylko podczas kontemplacji, lecz także w sposobie przeżywania wspólnego życia.

Autorytet przepuszczający. Taki sposób sprawowania duchowego autorytetu, który umożliwia uczniowi zwrócenie się ku dobru i prawdzie poza osobą nauczyciela. Mistrz pozostaje odpowiedzialny za swoje słowa i decyzje, ale nie staje się właścicielem sumienia drugiego człowieka. Autorska inspiracja nauką o cadyku i trzech punktach (LM I:34). Rozdz. 33; zob. Przekazywanie horyzontalne.

Cierpliwość uczestnicząca. Umiejętność pozostawania przy dojrzewającym dziele bez prób przyspieszania wszystkiego, co przekracza ludzką władzę. Różni się od bierności: obejmuje wykonywanie dostępnej części pracy, troskę o jej warunki i gotowość do zmiany sposobu działania. Inspiracją jest związek wiary z cierpliwością w LM I:155. Rozdz. 41–42; zob. Gościnność przyszłości.

Czas ofiarowany. Czas, którego sens ujawnia się przez udostępnienie go drugiemu człowiekowi. W interpretacji opowieści o Sercu Świata oznacza możliwość uczestniczenia w trwaniu świata poprzez miłosierdzie. Ofiara czasu nie jest obowiązkiem nieograniczonej dyspozycyjności: miara i dobrowolność chronią żywą więź. Rozdz. 29, 42, 47; zob. Godność czasu.

Czas pamięci. Wymiar przeżywanego czasu, w którym utracona osoba lub bezpowrotnie minione doświadczenie zachowuje swoje znaczenie bez potrzeby odtwarzania przeszłości. Pamięć może kształtować sposób, w jaki człowiek jest obecny wobec życia dzisiaj. Nie wymaga narzucenia żałobie harmonogramu ani przyjęcia określonego wyjaśnienia metafizycznego. Rozdz. 38; zob. Gościnność wobec nieodwracalnego.

Godność czasu. Uznanie, że czas ludzkiego istnienia posiada wartość również wtedy, gdy nie służy osiąganiu zewnętrznego rezultatu. Odpoczynek, spotkanie, modlitwa i troska mają własną godność. Inspiracją jest świętość szabatu, lecz autorskie pojęcie nie zastępuje jego religijnego znaczenia ani reguł. Rozdz. 35, 43; zob. Wierność godziny.

Gościnność przyszłości. Przyjmowanie możliwości, że dalszy ciąg historii będzie odmienny od tego, który potrafimy dzisiaj zaplanować. Człowiek może pozostawić miejsce dla innych wykonawców dzieła, dla nowych odpowiedzi i form dobra. Gościnność nie zwalnia od planowania; pozwala planowi pozostać narzędziem, a nie więzieniem. Rozdz. 41–42; zob. Nadzieja powiernicza.

Gościnność wobec nieodwracalnego. Zgoda na uznanie rzeczywistości utraty bez przymusu znalezienia w niej pocieszającej przyczyny. Oznacza zachowanie miejsca dla pamięci, żałoby i dalszego życia, które nie będzie prostym odzyskaniem tego, co było wcześniej. Nie jest gloryfikowaniem krzywdy ani rezygnacją z pomocy. Rozdz. 38; zob. Czas pamięci.

Gościnność wobec tajemnicy. Postawa poznawcza, która zachowuje otwartość na to, czego człowiek jeszcze nie rozumie, nie zamieniając niewiedzy w dowód dowolnego twierdzenia. Pozwala modlitwie i myśli współistnieć z uczciwą weryfikacją tego, co można sprawdzić. Inspiracją jest paradoks pustej przestrzeni w LM I:64. Rozdz. 9, 12, 45, 48.

Język zamieszkały. Mowa, w której człowiek jest rzeczywiście obecny, zamiast jedynie przyjmować cudze formuły jako maskę. Może być prosta, nieporadna lub wypracowana przez lata; jej wartość zależy od uczciwości zwrócenia się ku adresatowi. Inspiracją jest nauka Nachmana o modlitwie we własnym języku. Rozdz. 14, 16; zob. Słowo zwrócone.

Miara gościnnego serca. Zdolność nadawania duchowemu żarowi formy, w której może zaistnieć konkretne dobro, a drugi człowiek zachować własną odrębność. Miara nie gasi ognia, lecz umożliwia jego wykorzystanie. Wyrasta z autorskiego odczytania LM I:49, gdzie Nachman odnosi cimcum do płomienia serca. Rozdz. 5, 44, 48.

Miara wierności i bezbłędności. Rozróżnienie pomiędzy trwałym odnawianiem dobrego kierunku a wymaganiem, aby człowiek nigdy nie popełniał błędów. Wierność potrzebuje rozeznania, uznania uchybień i naprawy, a nie budowania obrazu własnej nieskazitelności. Jest to również sposób przeciwdziałania nadmiernemu rygoryzmowi. Rozdz. 35–36, 46; zob. Wierność rozeznająca.

Miłość powierzona wolności. Więź, która pragnie dobra drugiej osoby, pozostawiając jej prawo do własnej drogi. Miłość nie ogranicza się do emocji, lecz ujawnia się także w powściągliwości, zgodzie na odrębność i odpowiedzialności za własne zobowiązania. Nie oznacza przyzwolenia na krzywdę ani obowiązku utrzymywania każdej relacji. Rozdz. 44; zob. Sprawczość powściągliwa.

Milczenie gościnne. Cisza, w której drugi człowiek lub nierozstrzygnięte pytanie może pozostać bez natychmiastowego objaśnienia. Nie jest to ucieczka od prawdy ani odmowa rozmowy, lecz gotowość do zaniechania przedwczesnej odpowiedzi. W praktyce może przyjąć postać cierpliwego towarzyszenia komuś, kto sam jeszcze nie znajduje słów. Rozdz. 12, 16, 38.

Mistyka trzech miejsc słuchania. Autorska synteza inspirowana LM I:34. Obejmuje przyjmowanie nauki od mistrza, wzajemną rozmowę ludzi oraz osobistą modlitwę. Każde miejsce otwiera inny rodzaj uwagi i odpowiedzialności; żadne nie powinno zostać bez reszty podporządkowane pozostałym. Rozdz. 33, 40; zob. Autorytet przepuszczający.

Modlitwa niesprowadzalnego pytania. Modlitwa, w której człowiek zwraca się ku Bogu z pytaniem nieposiadającym dla niego zadowalającego rozwiązania. Nie musi udawać, że rozumie własne doświadczenie, aby móc przemówić. W księdze ten rodzaj mowy współistnieje z poszukiwaniem odpowiedzi tam, gdzie ich znalezienie jest rzeczywiście możliwe. Rozdz. 9, 37–38.

Modlitwa współzależna. Autorski sposób odczytania obrazu traw uczestniczących w modlitwie człowieka. Praktykujący rozpoznaje, że jego życie zależy od wielu innych istnień i warunków, których sam nie stworzył. Modlitwa może prowadzić ku wdzięczności i ochronie tych warunków. Nie przypisuje to roślinom empirycznie stwierdzonej zdolności odpowiadania na modlitwę. Rozdz. 17–18.

Nadzieja powiernicza. Nadzieja podejmowana także w imieniu przyszłości, której człowiek nie będzie sam posiadał. Może oznaczać podtrzymywanie możliwości życia drugiej osoby, gdy ona potrzebuje wsparcia, lub przekazywanie niedokończonego dzieła następnym ludziom. Wymaga szacunku dla cudzej woli i realnej pomocy. Rozdz. 42, 48.

Odrębność zamieszkana. Doświadczenie bycia osobnym człowiekiem, którego życie pozostaje równocześnie otwarte na więź. Samotność może w nim stać się przestrzenią własnej mowy i odpowiedzialności, a bliskość nie musi oznaczać zatarcia granic. Odrębność nie usprawiedliwia izolacji narzuconej człowiekowi przez innych. Rozdz. 40, 44.

Odłożenie urzędu. Chwila uwolnienia mowy od przymusu nieustannego pełnienia funkcji społecznej. Człowiek odpowiedzialny za innych może w osobistej rozmowie wyrazić także własną potrzebę troski, bez porzucania rzeczywistych zobowiązań. Jest to autorskie odczytanie jednego z wymiarów odosobnienia. Rozdz. 13; zob. Język zamieszkały.

Odwaga rozeznająca. Odwaga, która odróżnia lęk paraliżujący działanie od lęku dostarczającego potrzebnych informacji o zagrożeniu. Metafora wąskiego mostu zachęca do podejmowania kolejnego kroku, lecz nie znosi odpowiedzialności za wybór drogi, przygotowanie i korzystanie z pomocy. Rozdz. 23, 39, 46.

Odzyskanie pytania. Chwila, w której człowiek ponownie dostrzega, że może pytać o kierunek własnego postępowania i sens tego, co przeżywa. Inspiracją jest nauka o ukryciu wewnątrz ukrycia. W autorskim ujęciu pytanie przywraca możliwość rozeznania; nie gwarantuje jeszcze gotowej odpowiedzi. Rozdz. 10–11, 37.

Odzyskanie świeżości spotkania. Zdolność rozpoczęcia kolejnego etapu duchowej drogi bez uzależniania jego wartości od osiągnięć i niepowodzeń poprzednich etapów. Świeżość jest otwartością na dzisiejszą rzeczywistość, nie przymusem odczuwania zachwytu. Rozdz. 24, 43, 48; zob. Początek wierny pamięci.

Otwarta brama. Odnawiająca się możliwość spotkania z tym, czego człowiek nie może wyczerpać ani posiąść. Oznacza taki rodzaj spełnienia, który pozwala nadal poznawać, kochać i odpowiadać. Jest końcowym obrazem księgi, a nie nazwą stanu osiąganego po zaliczeniu określonych praktyk. Rozdz. 48 i Epilog.

Otwartość niedopełnienia. Przyjęcie faktu, że poznanie i praca człowieka zachowują granice, bez utożsamiania tych granic z bezwartościowością jego wysiłku. Można wnieść prawdziwy wkład w dzieło, którego pełnego kształtu jeszcze się nie zna. Rozdz. 9, 41, 48; zob. Wierność niedokończeniu.

Pamięć melodyczna. Sposób zachowywania doświadczenia duchowego przez melodię, rytm lub powracający obraz, który może ponownie otworzyć uwagę na określoną wartość. Nie chodzi o wywoływanie zawsze tego samego stanu emocjonalnego. Melodia może towarzyszyć przemianom człowieka, pozostając rozpoznawalna mimo nowych okoliczności. Rozdz. 34; zob. Współbrzmienie odpowiedzialne.

Pamięć zwrócona ku drugiemu. Taka pamięć o osobie, więzi lub zobowiązaniu, która prowadzi do troski o ich rzeczywiste dobro, a nie jedynie do przeżywania własnego wzruszenia. Inspiracją jest poszukiwanie zaginionej królewny. Pamięć może wymagać zmiany sposobu działania właśnie ze względu na wierność temu, kogo dotyczy. Rozdz. 25, 38.

Początek wierny pamięci. Rozpoczęcie od nowa, które nie usuwa wiedzy o przeszłości ani odpowiedzialności za jej konsekwencje. Człowiek może odnowić kierunek życia, korzystając z doświadczenia tego, co wcześniej się nie powiodło. Rozdz. 24, 36; zob. Teszuwa poznania.

Poznanie uczestniczące. Poznanie, które przemienia sposób uczestnictwa człowieka w rzeczywistości. Nie polega jedynie na gromadzeniu pojęć; jego owoce mogą ujawnić się w zmienionej uwadze, intencjach i działaniu. Autorska kategoria filozoficzna, nie twierdzenie o nadzwyczajnym dostępie do faktów. Rozdz. 11–12, 45.

Prostota dojrzała. Zdolność zachowania szczerości, wdzięczności i jasności kierunku także wtedy, gdy człowiek posiada szeroką wiedzę. Inspiracją jest kontrast chachama i tama w dziewiątej opowieści. Dojrzała prostota nie odrzuca krytycznego myślenia, lecz pozwala mu służyć życiu. Rozdz. 28, 35, 45.

Próg niewypowiedzianego. Miejsce doświadczenia, w którym człowiek pragnie się zwrócić ku Bogu, lecz nie potrafi jeszcze sformułować swoich słów. Można uznać wartość tego pragnienia bez wymuszania wypowiedzi. Inspiracją jest LM II:25; autorskim rozwinięciem pozostaje znaczenie, które nadajemy samemu oczekiwaniu na mowę. Rozdz. 16.

Przekazywanie horyzontalne. Wzajemne budzenie duchowej uwagi przez ludzi, którzy nie pozostają wobec siebie w stałej hierarchii nauczyciela i ucznia. Każdy może przynieść do rozmowy doświadczenie niedostępne drugiemu. Wyrasta z lektury LM I:34 i jego nauki o punktach obecnych w różnych osobach. Rozdz. 33, 40.

Przylgnięcie gościnne. Autorskie rozwinięcie motywu dewekut, podkreślające możliwość głębokiej więzi z Nieskończonym bez pogardy dla ludzkiej odrębności i codzienności. Jego etycznym wyrazem jest zdolność przyjęcia drugiego człowieka bez czynienia z niego narzędzia własnego duchowego postępu. Rozdz. 32, 44.

Radość pojemna. Radość, która nie wymaga usunięcia pamięci o cierpieniu, aby człowiek mógł przyjąć rzeczywiste dobro. Może istnieć obok żałoby, zmęczenia i poczucia niewystarczalności; nie stanowi nakazu odczuwania szczęścia. Rozdz. 20, 38, 48; zob. Świadectwo małego dobra.

Skrucha otwierająca przyszłość. Uznanie własnego uchybienia połączone z podjęciem odpowiedzialności i możliwością zmiany. Odróżnia się od osądu całego własnego istnienia jako pozbawionego wartości. Autorskie rozwinięcie historycznego rozróżnienia złamanego serca i przygnębienia. Rozdz. 19, 36.

Słowo zwrócone (mowa zwrócona). Słowo, którego znaczenie rodzi się również z relacji do adresata. W modlitwie człowiek nie tylko opisuje własny stan, lecz podejmuje akt zwrócenia się ku Bogu. W rozmowie z człowiekiem podobny ruch pozwala przestać traktować drugiego jedynie jako temat własnej wypowiedzi. Rozdz. 7, 14, 40.

Sprawczość powściągliwa. Sposób działania, którego miarą jest zarówno osiągnięty rezultat, jak i przestrzeń pozostawiona innym. Nie każda dostępna możliwość musi być wykorzystana. Autorska interpretacja opowieści o chromym, w której odmowa użycia pewnych form mocy pozwala przemyśleć naturę duchowej odpowiedzialności. Rozdz. 27, 44.

Sztuka ponownego zamieszkania. Powrót z odosobnienia do rzeczywistego miejsca wśród ludzi i zobowiązań. Praktyka nie zostaje odłożona razem z zakończeniem modlitwy; jej owoce mogą wyrazić się w sposobie prowadzenia rozmów, pracy i troski. Rozdz. 18, 43.

Świadectwo małego dobra. Rzeczywisty czyn, którego ograniczony rozmiar nie odbiera mu wartości. Zamiast wymagać od siebie lub innych pełnej doskonałości jako warunku dalszej drogi, człowiek może rozpoznać konkretne dobro i podjąć jego rozwijanie. Autorskie odczytanie Azamra. Rozdz. 21, 24, 47.

Teszuwa poznania. Odnawianie sposobu rozumienia tego, ku czemu człowiek się zwraca. Inspiracją jest nauka LM I:6 o teszuwie wobec wcześniejszej teszuwy. W autorskim ujęciu dojrzewanie obejmuje także zmianę własnego obrazu Boga i gotowość do rozpoznawania ograniczeń dotychczasowej wiedzy. Rozdz. 36, 45–46.

Tęsknota odpowiadająca. Duchowe pragnienie, które pozostaje zdolne przyjąć wezwanie rzeczywistego życia i odpowiedzieć na nie czynem. Łączy wewnętrzną modlitwę z odpowiedzialnością za relacje, świat i dostępne dobro. W końcowej syntezie stanowi przejście od tęsknoty jako przeżycia do tęsknoty jako etyki obecności. Rozdz. 47–48.

Tęsknota zachowująca odrębność. Pragnienie bliskości, które nie żąda zniesienia odrębności ukochanego istnienia. Inspiracją jest wzajemna tęsknota Serca Świata i źródła. W autorskiej lekturze miłość może trwać jako relacja, której głębia nie zależy od posiadania drugiej osoby. Rozdz. 29, 44, 48.

Ufność współobecna. Zaufanie, które może istnieć razem z lękiem, niepewnością i świadomością ryzyka. Nie jest gwarancją pomyślnego rezultatu; wyraża się również w korzystaniu z pomocy oraz podejmowaniu rozsądnych kroków. Rozdz. 39, 42; zob. Odwaga rozeznająca.

Wiara relacyjna. Sposób przeżywania wiary jako trwałego zwrócenia się ku Bogu, a nie wyłącznie zgody na zestaw twierdzeń. Jej egzystencjalny wymiar obejmuje wierność, pytanie, wdzięczność i odpowiedź. Nie zastępuje historycznych treści żydowskiej emuna. Rozdz. 31, 46.

Więź odnowiona przez różnicę. Taka postać ponownego spotkania, w której historia i przemiana obu stron zostają przyjęte, zamiast zostać wymazane. Inspiracją jest opowieść o królu i cesarzu. Odnowiona więź nie musi być odtworzeniem jej pierwotnego kształtu. Rozdz. 26, 44.

Wierność godziny. Regularne przeznaczanie czasu na spotkanie, którego wartości nie mierzymy wyłącznie natychmiastowym rezultatem. Wyrasta z nauki o codziennej hitbodedut. Współczesne krótsze warianty są autorską adaptacją, a nie zmianą historycznego zalecenia Nachmana. Rozdz. 15, 35.

Wierność kierunku. Zachowywanie orientacji duchowej także podczas przemian uczuć, okoliczności i własnego rozumienia. Obejmuje gotowość do korygowania błędnych środków, ponieważ wierność dobru nie jest tożsama z powtarzaniem raz przyjętego sposobu postępowania. Rozdz. 31–32, 46.

Wierność niedokończeniu. Szacunek dla otwartej formy dzieła oraz dla granic własnej wiedzy o jego dalszym ciągu. Inspiracją jest brak zakończenia opowieści o siedmiu żebrakach. Czytelnik może kontemplować otwartość historii, nie przedstawiając własnego dopowiedzenia jako zaginionej nauki Nachmana. Rozdz. 30, 41, 48.

Wierność rozeznająca. Trwanie przy duchowym kierunku z zachowaniem zdolności krytycznego osądu własnych przekonań, praktyk i relacji. Pozwala zmienić drogę, gdy jej dotychczasowy kształt okazuje się szkodliwy lub rozmija się z dobrem, któremu miała służyć. Rozdz. 46; zob. Wierność kierunku.

Wierność rzeczy małych. Gotowość przyjmowania codziennych obowiązków, spotkań i czynów troski jako pełnoprawnych miejsc duchowego życia. Nie chodzi o odczytywanie każdego zdarzenia jako zaszyfrowanej wiadomości, lecz o nadanie uwagi rzeczywistemu dobru w zwyczajności. Rozdz. 43, 47.

Wierność w dwóch kierunkach. Autorska lektura nauki o biegłości na drodze wznoszenia i zstępowania w LM I:6. Człowiek może odnawiać więź zarówno w okresach bliskości, jak i oddalenia, dostosowując sposób działania do rzeczywistych warunków. Rozdz. 36, 46.

Współbrzmienie odpowiedzialne. Obraz wspólnoty, której jedność powstaje dzięki rozpoznawaniu konkretnych możliwości i dobrych punktów różnych ludzi. Nawiązuje do związku melodii z modlitwą wspólnotową w LM I:282. Współbrzmienie nie wymaga jednolitości ani milczenia wobec krzywdy. Rozdz. 22, 33, 40.

III. Drogi przez słownik

Kto pragnie wrócić do metafizyki, może rozpocząć od Ein Sof, cimcum i chalal panui, następnie przejść przez hastarę, Aje i maamar satum, by zakończyć przy gościnności wobec tajemnicy. Kto szuka języka osobistej modlitwy, niech zestawi hitbodedut, tefilę i kisufin z językiem zamieszkałym, progiem niewypowiedzianego oraz wiernością godziny. W tych dwóch drogach ujawnia się jeden z najważniejszych paradoksów całej księgi: człowiek zwraca się ku Nieskończonemu właśnie za pomocą skończonych, codziennych słów.

Drogę odnowy można rozpocząć od lew niszbar, simcha, Azamra i teszuwy, a następnie przejść do skruchy otwierającej przyszłość, radości pojemnej i początku wiernego pamięci. Drogę więzi tworzą natomiast cadyk, dewekut, chesed, Serce Świata oraz nasze pojęcia miłości powierzonej wolności, nadziei powierniczej i tęsknoty odpowiadającej. Nie trzeba przechodzić tych dróg w określonej kolejności. Czasami człowiek rozpoczyna od słowa, które pozwala mu nazwać aktualne doświadczenie, a dopiero później odkrywa jego związek z resztą księgi. Słownik ma umożliwiać takie odkrycia, zachowując pamięć o tym, skąd dane słowo pochodzi i jaki sens nadaliśmy mu w naszym dziele.

ANEKS II. ATLAS TRZYNASTU MISTYCZNYCH OPOWIEŚCI NACHMANA

Jak czytać świat ukryty w opowieści

W opowieściach Nachmana świat widzialny otrzymuje niezwykłą zdolność przemawiania. Zwyczajna kartka papieru może stanąć pomiędzy życiem a zagładą, źródło może tęsknić za sercem, a w źle ustawionym meblu może pozostawać uwięziona pieśń. Nie są to jednak zagadki, którym wystarczyłoby przyporządkować trzynaście formuł. Czytanie polega raczej na cierpliwym rozpoznawaniu stosunków pomiędzy rzeczami: kto poszukuje kogo, co zostało rozłączone, co uniemożliwia spotkanie, jaką cenę ma poznanie i czy odzyskanie utraconego dobra przynosi odnowienie całego świata. Wtedy także drobny szczegół może nabrać znaczenia, lecz jego sens pozostaje związany z całością opowieści.

Zachowujemy kolejność zbioru *Sippurei Maasijot*. Poniższe polskie tytuły są naszymi roboczymi odpowiednikami tytułów hebrajskich. Najpierw przywołujemy wybrane zdarzenia fabularne, następnie wskazujemy kontekst religijny, a wreszcie proponujemy odczytanie w duchu Kabały Żywej. Związki z Malchut, Szechiną, tikkunem i innymi pojęciami kabalistycznymi nie tworzą jednolitego szyfru. Tam, gdzie wskazówka znajduje się w samym tekście albo w późniejszym komentarzu *Rimzei ha-Maasijot*, nazywamy jej pochodzenie; w pozostałych przypadkach przedstawiamy skojarzenia jako propozycje lektury. Atlas nie zastępuje całych opowieści. Jest zaproszeniem do ich wielokrotnego studiowania.

1. Zaginiona królewna — מאבידת בת מלך

Przestrzeń opowieści. Córka króla znika po wypowiedzeniu przez ojca nieszczęsnych słów. Drugi po królu wyrusza na poszukiwanie; znajduje ją, lecz dwukrotnie zawodzi w wykonaniu warunków uwolnienia.

Długie uśpienie, ślad pozostawiony przez królewnę oraz poszukiwanie góry złotej i zamku z drogich kamieni nadają jego wędrówce wymiar przekraczający zwyczajną ludzką miarę. Ostateczne uwolnienie zostaje potwierdzone, ale sposób jego dokonania pozostaje poza opowiedzianą historią. W późniejszym *Rimzei ha-Maasijot* los królewny jest rozpatrywany w związku z wygnaniem Malchut i Szechiny. Poszukiwanie ma więc wymiar większy niż osobiste ocalenie bohatera: dotyczy przywrócenia świętości do właściwego jej miejsca.

Odczytanie Żywej Mistyki. Najcenniejsza rzecz w tej opowieści nie posiada właściwości przedmiotu, którego miejsce można raz na zawsze zaznaczyć na mapie. Poszukiwacz musi sam stać się człowiekiem zdolnym do spotkania. Przez lata odkrywa ograniczenia własnej uwagi, a miejsce, w którym poprzednio znajdowała się królewna, przestaje być dostępne w ten sam sposób. To ważna różnica pomiędzy tęsknotą a nostalgią. Nostalgia pragnęłaby odzyskać dawny świat w jego niezmienionej postaci. Tęsknota może natomiast pozostać wierna osobie, której życie przebiega już inaczej. W wymiarze duchowym oznacza to również zgodę na to, że dawna postać religijnego przeżycia przemija, chociaż wartość więzi nie musi zniknąć razem z nią. Pamięć nie ma zatrzymywać królewny w miejscu, w którym ją kiedyś widziano. Ma umożliwić rozpoznanie jej tam, gdzie jest teraz.

Pytanie kontemplacyjne. Co w moim poszukiwaniu należy do rzeczywistego dobra, a co do pragnienia odzyskania dawnego obrazu siebie? Jak wyglądałby krok, który pozostaje wierny dobru, ale dopuszcza zmianę sposobu poszukiwania? Zob. rozdz. 6, 25, 36, 46.

2. Król i cesarz — ממלך וקיסר

Przestrzeń opowieści. Związek dzieci dwóch władców, przewidziany jeszcze przed ich narodzeniem, zostaje zapomniany przez ojców. Młodzi odnajdują się, nawiązują własną więź, po czym utrata pierścienia i kolejne zdarzenia rozdzielają ich drogi. Bohaterka podejmuje szereg samodzielnych działań, dzięki którym możliwe jest ostateczne spotkanie. *Rimzei ha-Maasijot* rozpoznaje tutaj temat wyższego jichudu, zarazem zachowując ostrożność wobec szczegółowego rozszyfrowywania historii.

W kabalistycznym horyzoncie jedność może pozostawać zakryta nawet tam, gdzie jej urzeczywistnienie jest najgłębszym przeznaczeniem opowiadanej rzeczywistości.

Odczytanie Żywej Mistyki. Pierścień skupia w niewielkiej materialnej formie historię więzi, lecz więź nie kończy się wraz z utratą przedmiotu. Znaczenie rzeczy wynika bowiem z relacji, w której rzeczy uczestniczą. Człowiek może troszczyć się o pamiątkę i jednocześnie zapomnieć o osobie, której ją zawdzięcza. Może także utracić wszystkie pamiątki, nadal ponosząc odpowiedzialność za dane słowo. Drugim istotnym wymiarem opowieści jest czynna postawa bohaterki. Ocalenie nie jest jednostronnym dziełem męskiego poszukiwacza, a kobieta nie sprowadza się do roli znaku oczekującego na odszyfrowanie. Nasza lektura wydobywa stąd obraz jedności, w której każde z uczestniczących istnień posiada własną zdolność działania. Mistyczne zjednoczenie odczytujemy jako zaproszenie do głębszej relacji, a nie upoważnienie do decydowania za drugą osobę. Tajemnica spotkania wyrasta z dwóch odrębnych historii, których żadne ze spotykających się istnień nie może po prostu zastąpić własną historią.

Pytanie kontemplacyjne. Które znaki więzi zachowuję z przywiązania do ich formy, a które pomagają mi naprawdę dbać o relację? Czy w mojej wizji jedności pozostaje przestrzeń dla głosu i inicjatywy drugiego człowieka? Zob. rozdz. 5, 26, 44.

3. Chromy — מחגר

Przestrzeń opowieści. Wędrówka związana z testamentem mędrca i podlewaniem drzew prowadzi przez świat istot nadnaturalnych, zagrożeń i nieoczekiwanych możliwości. Ważne miejsce zajmuje księga, z której szczególnej mocy bohater nie powinien korzystać. Opowieść wiąże swoje zakończenie z pierwszym psalmem. W komentarzu *Rimzei ha-Maasijot* nawadnianie świętego drzewa oznacza podtrzymywanie duchowego porządku przez Torę, a wyrzeczenie się nadzwyczajnych środków nabiera szczególnego znaczenia religijnego. Tytuł zachowujemy jako historyczne określenie postaci; nie wyprowadzamy z niepełnosprawności sądu o duchowej wartości człowieka.

Odczytanie Żywej Mistyki. Drzewo żyje dzięki temu, co dociera do jego korzeni, a nie dzięki temu, że ktoś nieustannie przygląda się jego koronie. W duchowej pracy często pomijamy tę zależność. Łatwiej jest zainteresować się zdumiewającym rezultatem niż długoletnim wysiłkiem, który zapewnia mu warunki istnienia. Księga obiecująca dostęp do potężnego działania i drzewo wymagające troski tworzą dwa odmienne obrazy sprawczości. Pierwszy przyciąga uwagę przez możliwość natychmiastowej zmiany, drugi przez zdolność podtrzymywania życia. W naszym odczytaniu prawdziwe dojrzewanie polega na zdobywaniu rozeznania, która postać działania służy rzeczywistemu dobru. Czasami najdonioślejsze działanie przybiera postać świadomego powstrzymania się od ingerencji. Nie jest to bezradność: człowiek posiada możliwość, ale uznaje, że odpowiedzialność za skutki przekracza jego pragnienie doświadczenia własnej mocy.

Pytanie kontemplacyjne. Jaką zdolność powinienem dzisiaj wykorzystać, a jaką pozostawić niewykorzystaną? Co w moim otoczeniu wymaga regularnego podlewania zamiast spektakularnej przemiany? Zob. rozdz. 27, 33, 43.

4. Król, który nakazał porzucenie wiary — ממלך שגזר שמד

Przestrzeń opowieści. Dekret królewski zmusza Żydów do wyboru między wygnaniem a ukrywaniem swojej religii. Jeden z przymusowo nawróconych, po uratowaniu władcy, prosi o możliwość jawnego używania tałesu i tefilin. W późniejszym pokoleniu przywilej zostaje odebrany. Nowy król buduje metalową postać służącą zdobywaniu władzy i próbuje zabezpieczyć się przed przepowiednią dotyczącą wołu i owcy. Dopiero finał ujawnia, że zwierzęce symbole odnosiły się do materiałów używanych w żydowskich przykazaniach. Zapisane po opowieści odniesienia do Psalmu 2 i komentarz *Rimzei ha-Maasijot* podkreślają znaczenie tych micwot oraz niebezpieczeństwo gniewu i prześladowania.

Odczytanie Żywej Mistyki. W samym środku opowieści znajduje się pytanie o godność, której nie można wymienić na korzystniejszą pozycję. Człowiek, któremu król oferuje wynagrodzenie, pragnie móc żyć zgodnie ze swoją religią również na oczach innych.

Przywrócenie widzialności jest tutaj przywróceniem przestrzeni istnienia. Władca natomiast traktuje świat jako układ informacji, który można odpowiednio wykorzystać do usunięcia każdego zagrożenia. Nie rozumie, że bezpieczeństwo nie daje się oddzielić od stosunku do ludzi, nad którymi sprawuje władzę. Mistyczny język opowieści ukazuje granicę poznania nastawionego wyłącznie na panowanie. Dla naszego dzieła wynika stąd szczególna odpowiedzialność: prawo do własnej religijnej drogi należy rozpoznawać także u człowieka, którego przekonań nie podzielamy. Jest to współczesna konsekwencja etyczna, nie próba zastąpienia konkretnego żydowskiego sensu historii. Bajkowy finał nie jest historyczną obietnicą ochrony przed przemocą ani uzasadnieniem zbiorowej kary.

Pytanie kontemplacyjne. Czyje prawo do jawnego życia zgodnego z własnym sumieniem mogę uszanować? Co odróżnia wiedzę służącą bezpieczeństwu od wiedzy używanej do zawłaszczenia cudzej wolności? Zob. rozdz. 7, 9, 35, 44.

5. Królewski syn z drogich kamieni — בן מלך שהיה מאבנים טובות

Przestrzeń opowieści. Król pragnie potomstwa, a później męskiego następcy. Cadyk zapowiada narodziny syna utworzonego z drogocennych kamieni. Dziecko przychodzi na świat w zwyczajnej postaci. Kamień zostaje przypadkiem dostrzeżony pod skórą chłopca, wzbudzając zazdrość starszej siostry. Następuje choroba wywołana w baśniowym świecie przez czary; w finale syn odzyskuje zdrowie, a jego niezwykła natura staje się widzialna. Kontekst kabalistyczny nasuwa obrazy ukrytego światła i materialnej szaty. Jest to propozycja zestawienia symboli, a nie twierdzenie, że każde zdarzenie opowieści odpowiada określonej sefirze.

Odczytanie Żywej Mistyki. Historia odsłania różnicę pomiędzy wartością a jej publicznym rozpoznaniem. Dwoje dzieci staje się uczestnikami rywalizacji ukształtowanej przez dwór i pragnienia ojca. W naszym odczytaniu warto zatrzymać się nie tylko przy tajemnicy chłopca, lecz również przy sytuacji dziewczynki, której dotychczasowe miejsce w świecie zaczyna się kurczyć.

Jej późniejsze czyny pozostają krzywdzące; zrozumienie mechanizmu zazdrości nie oznacza ich usprawiedliwienia. Można jednak zobaczyć, że społeczność, która uzależnia godność od wyjątkowości, przygotowuje przestrzeń dla cierpienia obu osób. Obraz kamieni pod skórą przypomina nam, że wartości człowieka nie ustanawia spojrzenie otoczenia. Nie musimy też oczekiwać odsłonięcia nadzwyczajnej natury, aby uznać czyjąś godność. Ciało, choroba i cierpienie nie są powłokami, które należy zniszczyć w nadziei na dostęp do duchowej prawdy. Tego rozróżnienia wymaga przejście od baśniowej metafizyki do rzeczywistego życia.

Pytanie kontemplacyjne. Jak zmieniłby się mój stosunek do siebie i innych, gdybym przestał uzależniać uznanie wartości od zajmowanego miejsca w hierarchii? Czy mogę cieszyć się dobrem drugiej osoby bez umniejszania własnego? Zob. rozdz. 10, 21, 44.

6. Pokorny król — ממלך עניו

Przestrzeń opowieści. Władca wysyła mędrca, aby zdobył portret króla, którego twarz pozostaje zasłonięta. Wędrowiec poznaje kraj poprzez przedstawienia o oszustwach, a następnie doświadcza nieuczciwości handlu i sądów. Dociera wreszcie do ukrytego monarchy, mówi o kłamstwach państwa i rozpoznaje w jego oddaleniu sprzeciw wobec fałszu. Pochwała prawdy i pokory wywołuje odsłonięcie twarzy. Późniejszy komentarz *Rimzei ha-Maasijot* odnosi tę historię do ukrycia oblicza Boga oraz do symboliki Tiferet i Biny. Nie jest to po prostu przypowieść o skutecznych pochlebstwach.

Odczytanie Żywej Mistyki. Prawda, której poszukuje wędrowiec, nie daje się poznać przez samo gromadzenie obrazów. Trzeba nauczyć się rozpoznawać strukturę świata, w którym pewne obrazy są wytwarzane. Wędrowiec nabiera wiedzy o kłamstwie, a następnie wnosi ją w przestrzeń władzy. W tym sensie opowieść stanowi niezwykle piękne dopełnienie naszych rozważań o podwójnym ukryciu. Gdy fałsz staje się powszechnie akceptowaną regułą, człowiek może przestać odróżniać go od normalnego porządku rzeczy. Odzyskanie pytania o prawdę otwiera przestrzeń, w której możliwe staje się spotkanie.

Zachowajmy jednak różnicę pomiędzy ukrytym monarchą baśni a odpowiedzialnością rzeczywistych przywódców. Nieobecność osoby sprawującej władzę nie jest dowodem jej moralnej doskonałości. W autorskiej lekturze najcenniejszym gestem pozostaje dopuszczenie głosu, który przerywa dworski ceremoniał i nazywa rzeczy po imieniu.

Pytanie kontemplacyjne. Gdzie przywykłem do nieprawdy tak bardzo, że przestała mnie zastanawiać? Jak mogę przyjąć od kogoś uczciwą uwagę, nawet jeśli burzy ona mój dotychczasowy obraz siebie? Zob. rozdz. 10, 33, 37, 45.

7. Mucha i pająk — מזבוב ועכביש

Przestrzeń opowieści. Król obserwuje pająka usiłującego dosięgnąć muchy na kartach księgi obyczajów narodów. Poruszająca się karta uniemożliwia mu dotarcie do celu. Zdarzenie przechodzi w sen o zagrożonym królu i górze chronionej przez tę samą kartę, a następnie w wizję dziejów duszy przed narodzeniem. Król odkrywa związek ochrony z żydowskim sposobem życia. Narrator odmawia ujawnienia tajemnicy muchy, a końcowa nota wskazuje, że części opowieści nie zapisano wiernie. Psalm 3 stanowi wyraźnie wskazane w tekście odniesienie do obrazów snu, góry, ochrony i przeciwników.

Odczytanie Żywej Mistyki. Jest coś poruszającego w dysproporcji między drobnym zdarzeniem a ogromem ukazującego się świata. Uwaga króla kieruje się ku temu, czego inni mogliby w ogóle nie zauważyć. Widzimy tutaj literacki obraz przejścia od szczegółu do pytania o całe istnienie. Rzeczy małe potrafią niekiedy odmienić sposób, w jaki rozumiemy własną historię. Byłoby jednak błędem przyjąć, że każda przypadkowa obserwacja zawiera wiadomość o naszym przeznaczeniu. W baśni znaczenie posiada szczególną strukturę ustanowioną przez narratora; w rzeczywistości pozostaje przedmiotem rozeznania. Piękno opowieści polega również na zachowaniu niewyjaśnionego centrum. Nie otrzymujemy odpowiedzi, czym naprawdę była mucha. W naszej filozofii oznacza to możliwość przyjmowania pewnego obrazu jako przedmiotu kontemplacji bez potrzeby wydobycia z niego rzekomo pewnej wiedzy o niewidzialnym świecie.

Pytanie kontemplacyjne. Czy potrafię pozwolić zdarzeniu stać się pytaniem, nie czyniąc z niego od razu przepowiedni? Jaką różnicę widzę między otwartością na tajemnicę a przymusem objaśniania wszystkiego? Zob. rozdz. 9, 12, 45.

8. Rabin i jedyny syn — מרב ובן יחיד

Przestrzeń opowieści. Uczony młodzieniec odczuwa duchowy brak, którego nie umie nazwać. Pragnie odwiedzić cadyka, lecz ojciec powstrzymuje go, odwołując się do jego uczoności i pochodzenia. Kolejne próby podróży kończą się powrotem, aż spotkanie z człowiekiem podającym się za kupca ostatecznie zniechęca ich do wyprawy. Syn umiera; późniejsze ujawnienie tożsamości zwodziciela ukazuje utraconą możliwość spotkania w wymiarze mesjańskim. Sam tekst przywołuje większe i mniejsze światło, obraz znany z opowieści o stworzeniu. Napięcie pomiędzy tymi światłami nie sprowadza się do sporu dwóch ludzkich charakterów.

Odczytanie Żywej Mistyki. Jedna z najbardziej przejmujących cech historii tkwi w tym, że ojciec i syn używają tego samego języka religijnego, lecz słyszą w nim coś odmiennego. Ojciec posiada narzędzia oceny drogi, syn doświadcza potrzeby, której te narzędzia nie potrafią uchwycić. Tęsknota bywa właśnie takim doświadczeniem: wcześniejsze życie nie utraciło całkowicie wartości, ale jego forma przestała wystarczać. Aby uczciwie odpowiedzieć na ten głos, potrzebna jest rozmowa, w której autorytet nie przesłania świadectwa człowieka. Opowieść ma tragiczny finał i nie pozwala łatwo pogodzić się z utraconą możliwością. Z punktu widzenia współczesnego czytelnika nie wynika z niej jednak konieczność bezwarunkowego podążania za jakimkolwiek nauczycielem ani wiara, że przypadki drogowe są nadprzyrodzonymi znakami. Wynika pytanie o sposób rozeznawania: czy nasze kryteria służą poznaniu, czy tylko potwierdzają decyzję, którą już wcześniej podjęliśmy?

Pytanie kontemplacyjne. Jakiego ważnego pytania nie umiem jeszcze nazwać? Z kim mogę o nim porozmawiać, zachowując zdolność samodzielnego osądu i możliwość zmiany decyzji? Zob. rozdz. 4, 31, 33, 37.

9. Mędrzec i prostaczek — מחכם ותם

Przestrzeń opowieści. Dwaj przyjaciele wybierają odmienne drogi życia. Jeden zdobywa rozległą wiedzę, lecz pozostaje niezadowolony i pogrąża się w coraz większej nieufności. Drugi, pracujący jako szewc, potrafi cieszyć się skromnymi rezultatami własnego wysiłku. Powołanie przez króla staje się dla obu próbą stosunku do rzeczywistości. W dalszym toku historii prostaczek zdobywa także umiejętności potrzebne do wykonywania powierzonych funkcji i uczestniczy w ocaleniu przyjaciela. Zapisana w zbiorze wskazówka kieruje ku *Likutei Moharan* II:19. *Rimzei ha-Maasijot* zwraca uwagę zarówno na zgubne skutki przewrotnej uczoności, jak i na trwałość ich przyjaźni.

Odczytanie Żywej Mistyki. Szewc pozostaje przy tym, co rzeczywiście ma przed sobą: przy pracy, skromnej zapłacie, posiłku i człowieku, z którym dzieli dzień. Mędrzec tymczasem wciąż przemierza niewidzialną przestrzeń porównań. W tej przestrzeni żadna rzecz nie jest wystarczająca, ponieważ jej wartość zostaje uzależniona od istnienia innej, doskonalszej rzeczy. Tego rodzaju porównywanie może odebrać człowiekowi zdolność zamieszkiwania własnego życia. Prostota dojrzała, którą rozwijamy w naszej księdze, nie oznacza wyrzeczenia się wiedzy. Jej zadaniem jest przywrócenie właściwego stosunku pomiędzy poznaniem a życiem. Kiedy zdobywamy nową umiejętność, możemy uczynić z niej narzędzie służące ludziom, zamiast ustanawiać za jej pomocą kolejny poziom duchowej hierarchii. Szczególnie piękny jest finał ich przyjaźni: człowiek, którego łatwo było lekceważyć, zachowuje więź z tym, kto go lekceważył. Ocalenie drugiego nie stanowi tutaj nagrody za odniesione zwycięstwo w sporze. Jest osobnym, trudnym czynem, który przemienia sens wcześniejszych zdarzeń.

Pytanie kontemplacyjne. Co w moim życiu nadal posiada wartość, gdy przestaję mierzyć to cudzym osiągnięciem? Jak mogę połączyć staranność i pragnienie dalszej nauki z wdzięcznością za rzecz, która już istnieje? Zob. rozdz. 19–21, 28, 43.

10. Bogaty mieszczanin i ubogi — מבערגיר ועני

Przestrzeń opowieści. Mieszczanin pomaga człowiekowi, którego żonę uprowadzono. Wspólna ucieczka prowadzi przez siedem miejsc związanych z wodą, przyjmowanych jako świadkowie zobowiązania wdzięczności. Dalsza historia rozwija losy kolejnego pokolenia: miłość, rozdzielenie, przekazywane innym znaki rozpoznawcze i ponowne spotkanie w niezwykłych okolicznościach. Szczególne znaczenie ma scena, w której młodzieniec, nie wiedząc, że rozmawia z odpowiedzialnym za jego krzywdę cesarzem, deklaruje gotowość okazania mu takiej samej troski jak innym. Motyw siedmiu wód można zestawić z kabalistyczną symboliką chesed i siedmiu dolnych sefirot; nie rozstrzygamy tutaj szczegółowych odpowiedników poszczególnych miejsc.

Odczytanie Żywej Mistyki. Woda potrafi zachować dla człowieka pamięć zdarzenia, choć sama nie posiada ludzkiej pamięci. Kiedy po latach wracamy do miejsca, w którym ktoś udzielił nam pomocy, widzimy ten sam brzeg, a równocześnie zupełnie inny świat. Zmianie uległa nasza zdolność rozpoznawania sensu. W historii Nachmana świadectwo wody zostaje związane ze słowem, które człowiek wypowiada w obliczu cudzego poświęcenia. Dla nas stanowi obraz wdzięczności sięgającej poza chwilę wzruszenia. Pozwala też zadać pytanie o różnicę między posiadaniem informacji a uczestnictwem w prawdzie. Znaki rozpoznawcze można przekazać komuś, kto nie przeżył historii, której dotyczą. Powtarzane słowa zachowują wtedy pewną zewnętrzną poprawność, lecz pozostają oderwane od pamięci i odpowiedzialności. To samo może przydarzyć się językowi duchowemu. Człowiek zna imiona, pojęcia, modlitwy, ale dopiero stosunek do drugiego człowieka ukazuje, w jakiej mierze jego wiedza stała się częścią życia. Ostatni motyw, odmowa zemsty, nie jest w naszym odczytaniu nakazem powrotu do osoby krzywdzącej. Wyraża możliwość zachowania własnego kierunku moralnego także wtedy, gdy istnieje powód do gniewu. Miłosierdzie i granice bezpieczeństwa mogą współistnieć.

Pytanie kontemplacyjne. Które dobro otrzymane przed laty nadal uczestniczy w moim życiu? Jak mogę je przekazać dalej, nie czyniąc z wdzięczności długu odbierającego komukolwiek wolność? Zob. rozdz. 29, 38, 42, 47.

11. Zamienieni synowie króla i służącej — מבן מלך ובן שפחה שנתחלפו

Przestrzeń opowieści. Zamiana dzieci sprawia, że pochodzenie i zajmowane miejsce przestają sobie odpowiadać. Prawdziwy królewski syn przechodzi przez doświadczenia wygnania i wędrówki. Otrzymuje niezwykły przedmiot wywołujący melodię, a później wymienia go na umiejętność rozumienia jednej rzeczy poprzez drugą. W krainie, której nazwa została odwrócona, dostrzega błędne rozmieszczenie elementów królewskiego wyposażenia. Po ich uporządkowaniu rozbrzmiewa muzyka, a on otrzymuje władzę. Końcowe słowa przypisane Nachmanowi w samym zbiorze wiążą łóżko, stół, tron i lampę z naprawą Szechiny, muzykę zaś z biblijną historią Arki i z odnawianiem się księżyca. To jeden z najbardziej wyraźnych przykładów wskazówek kabalistycznych obecnych w tekście opowieści.

Odczytanie Żywej Mistyki. W tej baśni szczególnie ważne okazuje się odkrycie, że rzecz może pozostawać dobra, a mimo to nie wykonywać właściwej sobie funkcji. Poszczególne elementy królewskiego wyposażenia istnieją, lecz ich układ nie pozwala na ujawnienie ukrytej melodii. Tikkun można tutaj kontemplować jako przywracanie relacji. W naszym życiu także istnieją wartości, które nie potrzebują zostać wymienione na inne, lecz wymagają zmiany miejsca i sposobu współdziałania. Wysiłek, który uznajemy za cnotę, może pozostawać źródłem zaniedbania, jeśli wypiera odpoczynek i troskę o bliskich. Odpoczynek może stać się ucieczką, gdy zajmuje miejsce koniecznego działania. Tak rozumiana naprawa nie sprowadza się do pomnażania dobra jako zbioru osobnych przedmiotów. Jest sztuką tworzenia odpowiednich więzi. Zamiana dzieci należy do baśniowego języka królewskiego pochodzenia; współcześnie nie wyprowadzamy z niej hierarchii ludzkiej wartości opartej na urodzeniu. W naszej lekturze odkrywanie własnego powołania pozostaje związane z odpowiedzialnością za porządek, w którym mogą żyć także inni ludzie.

Pytanie kontemplacyjne. Czy jakaś dobra rzecz w moim życiu zajmuje obecnie miejsce, które uniemożliwia rozbrzmienie pozostałych? Co mogę przesunąć, ograniczyć lub przywrócić, aby całość stała się bardziej harmonijna? Zob. rozdz. 22, 34–36, 43.

12. Mistrz modlitwy — מבעל תפילה

Przestrzeń opowieści. Człowiek oddany modlitwie gromadzi osoby, które pragną służyć Bogu. Wśród wielu odmiennych społeczności znajduje się państwo uzależniające rangę, a nawet uznanie człowieczeństwa, od majątku. Opowieść rozwija dzieje rozproszonego królewskiego otoczenia, mapę świata zapisaną w liniach niezwykłej dłoni oraz ponowne spotkanie jego członków. Ich zjednoczenie umożliwia podjęcie dzieła naprawy społeczeństw, które obrały częściowe dobra za cel ostateczny. Obraz rozproszenia i ponownego zgromadzenia można zestawić z luriańskim tikkunem; jest to perspektywa porównawcza, nie deklaracja, że każda grupa odpowiada konkretnej sefirze.

Odczytanie Żywej Mistyki. Być może najgłębsze pytanie tej historii dotyczy tego, czemu człowiek nadaje rangę ostateczną. Pieniądze umożliwiają opiekę nad rodziną, rozwój zdolności, godziwe życie oraz udzielanie pomocy. Ich wartość jest rzeczywista, ale pozostaje związana z tym, czemu służą. Gdy stają się jedyną miarą istnienia, każda relacja zaczyna otrzymywać cenę, a człowiek musi nieustannie dowodzić, że zasługuje na uznanie. Opowieść Nachmana doprowadza tę logikę do skrajności. Widzimy w niej rzeczywistość, w której środek działania zajął miejsce celu. Tę samą przemianę mogą przejść wiedza, honor, zdrowie, a nawet praktyka duchowa. Modlitwa może stać się narzędziem budowania własnej wyjątkowości, jeśli człowiek zatrzyma się przy podziwianiu intensywności swoich przeżyć. Współczesne odczytanie historii prowadzi nas ku odnawianiu hierarchii wartości: duchowość powinna zwiększać zdolność dostrzegania człowieczeństwa osób, których świat nie nagradza. Jednocześnie nie rekonstruujemy ascetycznych sposobów życia wspólnoty z opowieści jako instrukcji dla czytelników. Jej język należy do konkretnego świata religijnego, w którym modlitwa, skrucha i służba Bogu określają cel istnienia.

Pytanie kontemplacyjne. Które narzędzie mojego życia zaczęło pełnić funkcję celu ostatecznego? Jak mogę przywrócić mu właściwe miejsce, aby ponownie służyło życiu, a nie decydowało o wartości człowieka? Zob. rozdz. 13–15, 33, 35, 47.

13. Siedmiu żebraków — משבעה בעטלירס

Przestrzeń opowieści. Dwoje dzieci spotyka żebraków, których pozorne ograniczenia kryją niezwykłe zdolności. Kolejne dni wesela stają się przestrzenią darów i opowieści. W jednym z wewnętrznych obrazów źródło i Serce Świata tęsknią za sobą, a ich trwanie zależy od czasu przekazywanego za pośrednictwem czynów miłosierdzia. W innych pojawiają się tajemnice pamięci, słuchania, przestrzeni, mowy i uzdrawiania. Zachowany cykl nie obejmuje opowieści siódmego żebraka. Nie odtwarzamy brakującego zakończenia na podstawie analogii. W samej opowieści i jej końcowych uwagach występują odniesienia biblijne, które kierują uwagę ku królowi Dawidowi i modlitwie; nasza interpretacja Serca Świata w perspektywie Malchut pozostaje odrębną propozycją.

Odczytanie Żywej Mistyki. Czas w historii Serca Świata nie istnieje jako rzecz, którą można raz na zawsze zgromadzić. Każdy następny dzień zostaje otrzymany. Ten obraz pozwala dostrzec niezwykłą zależność pomiędzy tęsknotą a miłosierdziem. Jeżeli pragnę spotkania, muszę również pragnąć, aby istniało jutro dla tego, z kim chcę się spotkać. Jeżeli mówię o miłości, moje słowa uzyskują pełniejszy sens dopiero wtedy, gdy w rzeczywistości przyczyniają się do zachowania możliwości życia drugiego. W tym miejscu zbiegają się najważniejsze drogi naszej księgi. Ukryty Bóg, którego człowiek poszukuje, nie jest w naszej autorskiej refleksji przedmiotem możliwym do posiadania. Tęsknota zachowuje kierunek, ale staje się również zobowiązaniem. Nie każda odpowiedź musi przybrać postać widzenia lub wewnętrznego poruszenia. Czasami odpowiedzią człowieka na tajemnicę jest dzień ofiarowany innemu człowiekowi: cierpliwość, wysłuchanie, udzielenie konkretnej pomocy. Niewypowiedziany siódmy dzień pozwala nam zachować wierność temu, co pozostaje przed nami.

Współczesna lektura paradoksalnych zdolności żebraków nie może także prowadzić do idealizowania niepełnosprawności ani oczekiwania, że każda utrata zostanie wynagrodzona nadzwyczajnym darem. Wartość osoby jest wcześniejsza niż zdolności, które można w niej dostrzec.

Pytanie kontemplacyjne. Komu mogę dzisiaj ofiarować część własnego czasu w taki sposób, by nie żądać niczego w zamian? Jak zmienia się moja modlitwa, gdy przestaję oczekiwać, że rozstrzygnie wszystkie tajemnice mojego życia? Zob. rozdz. 29–30, 41–42, 47–48.

Drogi wewnątrz atlasu

Warto powrócić do pierwszej, drugiej, ósmej i dziesiątej opowieści, jeśli interesuje nas mistyczna natura rozdzielenia. Każda z tych historii nadaje utracie inny kształt: zaginiona osoba wymaga odnalezienia, utracona więź odnowienia, zaniechane spotkanie pozostaje przedmiotem żalu, a pamięć otrzymanego dobra staje się tworzywem nowej relacji. Nie wszystkie drogi kończą się odzyskaniem tego, co utracone. Opowieści nie pozwalają nam zatem sprowadzić tajemnicy powrotu do jednego pocieszającego schematu. W ich zestawieniu ujawnia się zarówno nadzieja odnowienia, jak i nieodwracalność pewnych zdarzeń.

Druga droga prowadzi przez trzecie, czwarte, piąte, szóste i dwunaste opowiadanie. Ukazuje stosunek wiedzy, władzy i duchowego pragnienia do rzeczywistego dobra. W tych historiach znajdziemy moc, która powinna pozostać niewykorzystana, wiedzę pozbawioną właściwego rozeznania, hierarchię rodzącą zazdrość, prawdę odsłaniającą ukryte oblicze i wartość częściową błędnie uznaną za absolut. Przy wspólnej lekturze warto zatrzymać się nad różnicą pomiędzy możliwością dokonania jakiejś rzeczy a jej wartością. Człowiek może pomnażać możliwości działania i jednocześnie tracić zdolność rozpoznawania celu, któremu jego działanie miało służyć.

Trzecia droga wiedzie przez Muchę i pająka, Mędrca i prostaczka, Zamienionych synów oraz Siedmiu żebraków. Tutaj powracamy do granic poznania i do melodii, która powstaje wtedy, gdy to, co rozproszone, odnajduje właściwy stosunek do całości.

Pierwsza z tych opowieści chroni pewne znaczenie przed całkowitym ujawnieniem; druga przywraca poznaniu więź z prostotą życia; trzecia ukazuje muzykę odnowionego porządku; ostatnia pozostawia nas na progu nieopowiedzianego dnia. Można zatem przeczytać atlas jako drogę od utraconej obecności do zdolności zamieszkiwania tajemnicy. Jest to nasza autorska kompozycja lekturowa, nie historyczny podział zbioru dokonany przez Nachmana. Każda opowieść zachowuje własną odrębność. Każda może być również początkiem nowej wędrówki przez pozostałe księgi.

ANEKS III. ANTOLOGIA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

Słowo, do którego można powrócić

Po przejściu przez osiem ksiąg naszego dzieła proponuję powrócić do niewielkich fragmentów historycznych tekstów. Nie po to, aby raz jeszcze streścić całą drogę, lecz aby usłyszeć głos, od którego wiele naszych rozważań się rozpoczęło. W języku Nachmana pojedyncze zdanie może być początkiem wielkiej konstrukcji metafizycznej, ale może także pojawić się jako odpowiedź na czyjąś bezradność. Jego nauki i rozmowy zachowały się dzięki pracy uczniów, w szczególności Natana z Niemirowa; głos opowiadającego i głos zapisującego nie zawsze dają się od siebie oddzielić. W ostatnim fragmencie przytaczamy właśnie słowa komentarza przekazanego przez zapisującego opowieść. Różnica ta należy do historii księgi i powinna pozostać widoczna.

Poniższe krótkie urywki hebrajskie pochodzą z cyfrowych transkrypcji tekstów historycznych. Dla wygody zestawienia zapisano je bez znaków samogłoskowych, zachowując zasadniczo pisownię podstawy; interpunkcję nieznacznie uporządkowano. Przekłady polskie zostały przygotowane bezpośrednio z przytoczonego hebrajskiego. Mają charakter roboczego przekładu własnego, a nie edycji krytycznej ani pełnego tłumaczenia poszczególnych nauk. Odsyłacz przy każdej jednostce wskazuje dzieło i konkretne miejsce. Adresy wykorzystanych transkrypcji zawiera rejestr źródłowy. Komentarz Żywej Mistyki jest osobną warstwą autorską. Warto przeczytać fragment także w jego pełnym kontekście, zanim uczyni się z niego podstawę samodzielnych twierdzeń o nauce bracławskiej.

1. Tęsknota, która staje się życiem

Źródło: *Sichot ha-Ran* 51.

והכלל, שעיקר הוא הרצון והכיסופין שיהיה כוסף תמיד אליו יתברך, ובתוך כך מתפללין ולומדין ועושין מצוות.

Przekład własny: Ogólna zasada jest taka: najważniejsze są wola i tęsknota, by człowiek zawsze tęsknił za Nim, błogosławionym, a pośród tego modlił się, studiował i wypełniał przykazania.

Kontekst i język. Racon oznacza wolę lub pragnienie; kisufin — tęsknoty, pełne żaru dążenia. W tym miejscu tekst łączy oba wyrazy z modlitwą, studiowaniem i wykonywaniem micwot. Ostatnie trzy czasowniki mają znaczenie zasadnicze: wypowiedź dotyczy życia religijnego, a nie samej intensywności uczuć. W dalszym ciągu rozmowy pojawia się też możliwość zachowania pobożności bez całkowitego porzucenia spraw tego świata.

Odczytanie Żywej Mistyki. Gdyby tęsknota oznaczała wyłącznie pragnienie tego, czego jeszcze nie ma, całe życie duchowe musiałoby rozgrywać się poza teraźniejszością. Człowiek czekałby na spotkanie, a mijające dni służyłyby jedynie jako odcinki drogi ku niemu. W zdaniu Nachmana możemy jednak dostrzec inny porządek. Modlitwa, nauka i czyn odbywają się już wewnątrz tęsknoty. Są jej aktualnym sposobem istnienia. Nie trzeba czekać na doskonałe warunki, aby pragnienie uzyskało konkretną postać. Kiedy dziś ofiarowujemy uwagę drugiemu człowiekowi, kiedy próbujemy naprawić zło, które uczyniliśmy, kiedy otwieramy księgę i staramy się zrozumieć jej słowo, dokonujemy czegoś, co w naszej interpretacji należy do życia tęsknoty. Przyszłość nie jest już jedynym miejscem spełnienia; jej obietnica przemienia sposób, w jaki zamieszkujemy chwilę obecną. Zarazem człowiek może pragnąć dobra, którego z powodu choroby, ograniczeń czy okoliczności nie potrafi teraz urzeczywistnić. Taka niemożność nie odbiera jego pragnieniu godności. Owoce tęsknoty nie są konkursową miarą wartości osoby. Odpowiedź na nią może być tak skromna, że nikt poza nami jej nie zauważy.

Powrót do księgi: prolog, rozdz. 4–6, 46–48.

2. Dwa przeciwieństwa w tajemnicy stworzenia

Źródło: *Likutei Moharan* I:64, § 1.

וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי־אם לעתיד לבוא, כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין.

Przekład własny: Tego zaś cimcum pustej przestrzeni nie można zrozumieć ani pojąć aż do czasów przyszłych, ponieważ trzeba mówić o nim za pomocą dwóch przeciwieństw: istnienia i nieistnienia.

Kontekst i język. Nachman odwołuje się do luriańskiej kosmogonii, w której ograniczenie światła umożliwia stworzenie świata. Chalal panui oznacza pustą przestrzeń, a jesz i ajin — byt i niebyt, coś i nic. Wyrażenie le-atid lawo odnosi się do przyszłej rzeczywistości w religijnym horyzoncie odkupienia. Nie chodzi o termin, który da się wyznaczyć w kalendarzu. W całej nauce paradoks staje się punktem wyjścia do rozróżnienia rodzajów herezji i do rozważań o wierze oraz melodii.

Odczytanie Żywej Mistyki. Istnieją pytania, przy których cierpliwość nie jest jedynie okresem poprzedzającym rozwiązanie, lecz częścią sposobu poznawania. Człowiek może wiedzieć, jakie są przesłanki problemu, rozumieć jego historyczne sformułowania i mimo to pozostać przed granicą. W takiej chwili szczególnie łatwo pomylić tajemnicę z przyzwoleniem na dowolność. Tymczasem Nachman nie wypełnia pustej przestrzeni dodatkową konstrukcją, która usuwałaby napięcie. Zachowuje oba twierdzenia. W naszym odczytaniu jest to lekcja odpowiedzialności za własny język: możemy uznać, że czegoś nie pojmujemy, i nadal podjąć trud rozumienia tego, co jest dostępne. Tajemnica religijna nie stanowi metody rozstrzygania empirycznych sporów ani wyjaśnienia każdego nieszczęścia. Przypomina raczej, że człowiek nie musi uczynić własnego poznania miarą całej rzeczywistości. Kiedy stajemy przed czymś, czego nie potrafimy wypowiedzieć, milczenie może być aktem intelektualnej uczciwości. Niekiedy właśnie ta uczciwość otwiera drogę do pogłębienia słowa, które dotychczas wypowiadaliśmy z nadmierną łatwością. **Powrót do księgi:** rozdz. 7–9, 12, 45.

3. Ukrycie, które samo pozostaje ukryte

Źródło: *Likutei Moharan* I:56, § 3.

דהיינו שההסתרה בעצמה נסתרת, שאינו יודע כלל שהשם יתברך נסתר ממנו.

Przekład własny: To znaczy, że samo ukrycie pozostaje ukryte: człowiek wcale nie wie, że Bóg, błogosławiony, jest przed nim ukryty.

Kontekst i język. Hester oznacza ukrycie. Nachman rozróżnia sytuację człowieka świadomego oddalenia od sytuacji, w której człowiek nie rozpoznaje nawet własnego oddalenia. W kontekście nauki I:56 rozróżnienie ma wymiar religijny i moralny: człowiek może utracić zdolność rozpoznawania zakazu jako zakazu. Nauka rozwija następnie motyw Tory jako ukrytego źródła żywotności. Nie jest to twierdzenie, że każda osoba niewierząca znajduje się w określonym stanie psychologicznym.

Odczytanie Żywej Mistyki. Dom może przez wiele lat zachowywać układ, którego jego mieszkańcy już nie dostrzegają. Każdego dnia przechodzą wąskim korytarzem, omijają niepotrzebny mebel i przyzwyczajają się do tego, że pewne drzwi pozostają zamknięte. Dopiero ktoś, kto przychodzi z zewnątrz, pyta o przyczynę. W tej prostej scenie możemy ujrzeć obraz podwójnego ukrycia. Przyzwyczajenie sprawia, że coś, co początkowo było wyborem, przestaje wydawać się przedmiotem wyboru. Dlatego tak wiele znaczy zdolność odzyskania pytania. W relacji z drugim człowiekiem będzie to na przykład chwila, w której zauważamy, że nasze długoletnie milczenie nie było neutralne, lecz pozwalało trwać krzywdzie. Możemy wówczas rozpocząć rozmowę, choć jeszcze nie znamy wszystkich odpowiedzi. W naszej interpretacji o otwarciu oczu świadczy nie samo poruszenie, ale zdolność rozpoznania konkretu, który wcześniej pozostawał poza polem uwagi. Mistyczna refleksja prowadzi w ten sposób ku odpowiedzialności za to, co człowiek robi, a nie ku osądzaniu cudzej duchowej dojrzałości.

Powrót do księgi: rozdz. 10–11, 37, 45.

4. Pytanie Aje

Źródło: *Likutei Moharan* II:12.

נמצא כשמבקש ומחפש "איה" מקום כבודו, בזה בעצמו הוא חוזר ועולה אל הכבוד העליון.

Przekład własny: Wynika stąd, że gdy człowiek pyta i poszukuje: „Gdzie jest miejsce Jego chwały?”, przez to właśnie powraca i wznosi się ku najwyższej chwale.

Kontekst i język. Aje jest pytaniem o miejsce; kawod oznacza chwałę, cześć. Nachman wiąże pytanie z najwyższym, ukrytym wypowiedzeniem stworzenia, maamar satum, oraz z żywotnością podtrzymującą także miejsca głębokiego oddalenia. Powrót ma tu znaczenie teologiczne. Sama formuła pytania nawiązuje do języka modlitwy żydowskiej. Nie jest zaklęciem, które miałoby gwarantować określony rezultat.

Odczytanie Żywej Mistyki. Człowiek wypowiadający pytanie o miejsce chwały nie musi wcale wiedzieć, jak wyglądałaby odpowiedź. Być może właśnie dlatego pytanie zachowuje zdolność otwierania. Nie wyznacza z góry obrazu spotkania. Wcześniejsze rozważania o ukryciu prowadziły nas ku rozpoznaniu, że istnienie pytania może być czymś więcej niż świadectwem niewiedzy. W pytaniu pozostaje żywa więź z tym, co zostało utracone lub przesłonięte. Czytelnik, który nie posługuje się językiem religijnym, może rozważyć tę strukturę jako współczesną analogię, pytając o możliwość dobra w sytuacji, której nie potrafi jeszcze rozwiązać. Analogii tej nie należy jednak utożsamiać z religijną treścią nauki Nachmana. To, co dla niego jest zwrotem ku chwale Boga, nie daje się bez reszty przełożyć na refleksję o własnym nastroju. Zachowując różnicę, możemy odkryć wartość obu perspektyw. Zdarza się bowiem, że uczciwie postawione pytanie zmienia sposób, w jaki człowiek uczestniczy w świecie: powraca jego zdolność słuchania, prośby lub przyjęcia pomocy. Wówczas pytanie przestaje być jedynie słowem opisującym brak.

Powrót do księgi: rozdz. 11–12, 37–39.

5. Odosobnienie i własna mowa

Źródło: *Likutei Moharan* II:25, początek nauki.

ההתבודדות הוא מעלה עליונה וגדולה מן הכל, דהיינו לקבוע לו על־כל־פנים שעה או יותר להתבודד לבדו באיזה חדר או בשדה.

Przekład własny: Odosobnienie jest najwyższą wartością, przewyższającą wszystkie inne: należy więc wyznaczyć sobie co najmniej godzinę, by przebywać samemu w jakimś pokoju albo na polu.

Kontekst i język. Dalszy ciąg objaśnia cel odosobnienia: rozmowę człowieka ze swoim Stwórcą, prośbę o prawdziwe przybliżenie do Jego służby. Nachman zaleca język używany na co dzień (w jego otoczeniu jidysz), codzienną regularność i radość w pozostałym czasie. Wybór pokoju i pola ukazuje, że praktyka nie wymaga nadzwyczajnego otoczenia. Krótsze sesje, które proponujemy w części praktycznej, będą współczesną adaptacją, nie zastąpieniem historycznego zalecenia jego rzekomą wersją skróconą.

Odczytanie Żywej Mistyki. Czas przeznaczony na modlitwę może stopniowo odzyskiwać dla człowieka rzeczy, których nie ma w harmonogramie jego zewnętrznych obowiązków: zdolność wypowiadania wątpliwości, dostrzegania prawdziwych pragnień, przechodzenia od oskarżenia do prośby. Słowa, których używa w kuchni, podczas rozmowy z bliską osobą i w zwyczajnym dniu, stają się również materiałem modlitwy. Ten fakt pozwala nam przemyśleć stosunek sacrum do codzienności. Świętość języka nie wymaga tu odrzucenia osobistej mowy. Przeciwnie, człowiek może zbliżyć się do Boga z językiem, który zna, razem z jego nieporadnością i ograniczeniami. W żywej tradycji żydowskiej taka modlitwa nie unieważnia modlitw liturgicznych. W naszej autorskiej refleksji szczególnie ważny jest ruch od słów powtarzanych bez zastanowienia ku słowom, za które potrafimy wziąć odpowiedzialność. W praktyce warto wybrać miejsce bezpieczne i dostępne, a czas dopasować do obowiązków oraz własnych możliwości. Duchowość, która odbiera człowiekowi sen, opiekę nad bliskimi czy konieczne leczenie, może wymagać zmiany sposobu praktykowania. Godzina spotkania nie musi stać się sądem nad pozostałą częścią życia.

Powrót do księgi: rozdz. 13–16, 18.

6. Modlitwa i oczekiwanie na łzy

Źródło: *Likutei Moharan* II:95.

ואם יזכה לבכיה באמת מה טוב ואם לאו לאו ולא יבלבל אמירתו בשביל זה כנ"ל.

Przekład własny: Jeżeli dostąpi prawdziwego płaczu — jakże dobrze; a jeżeli nie, to nie. Niech z tego powodu nie zakłóca swej modlitwy, jak powiedziano wyżej.

Kontekst i język. W nauce tej płacz przed Bogiem jest cenionym doświadczeniem, ale oczekiwanie na jego pojawienie się może rozpraszać modlącego się. Nachman uznaje szczere kierowanie słów ku Bogu za ważniejsze niż obserwowanie własnej reakcji uczuciowej. Hebrajskie amirato oznacza dosłownie jego wypowiadanie, tutaj wypowiadanie próśb i modlitw.

Odczytanie Żywej Mistyki. Bywa, że człowiek modli się i jednocześnie przygląda się sobie z zewnątrz. Zastanawia się, czy mówi wystarczająco głęboko, czy jego serce jest już poruszone, czy pojawią się wreszcie oczekiwane łzy. Wtedy w pokoju znajduje się niejako dodatkowy obserwator, którego zadaniem jest nieustanna ocena doświadczenia. Świadectwo Nachmana pozwala rozpoznać, że takie oczekiwanie samo może stać się przeszkodą. Własna modlitwa nie jest widowiskiem dla wewnętrznego widza. Można być uważnym i prawdziwym, choć głos pozostaje spokojny. Można też płakać z powodów całkowicie innych niż mistyczne. W naszej interpretacji warto zatem odróżnić czułość serca od intensywności pobudzenia. Jeśli łzy przychodzą, nie trzeba się ich wstydzić. Jeśli nie przychodzą, nie trzeba ich wymuszać. Dalszy dzień, w którym ktoś umie cierpliwie wysłuchać drugiego, może być równie ważną częścią duchowej drogi jak wieczór przeżyty w silnym wzruszeniu. O takim przejściu od doświadczenia do życia opowiadała już Księga III. Tutaj otrzymujemy krótki tekst, który pozwala do niej powrócić bez budowania kolejnego wymogu wobec własnego wnętrza.

Powrót do księgi: rozdz. 15–16, 19, 32.

7. Pole uczestniczące w modlitwie

Źródło: *Likutei Moharan* II:11, początek nauki.

דע, כשאדם מתפלל בשדה אזי כל העשבים כלם באין בתוך התפלה ומסיעין לו, ונותנין לו כח בתפלתו.

Przekład własny: Wiedz, że gdy człowiek modli się na polu, wszystkie trawy włączają się w modlitwę, wspomagają go i dają mu siłę w jego modlitwie.

Kontekst i język. Nachman rozwija związek pomiędzy słowem sicha — rozmowa, wypowiedź — i wyrażeniami dotyczącymi roślin polnych, odwołując się do Rdz 2,5 i 24,63. W dalszej części nauki żywotność modlitwy łączy się z plonami ziemi i pokarmem. Hebrajskie asawim oznacza trawy, zioła lub roślinność; w polskim przekładzie zachowano obraz traw. To mistyczna interpretacja stworzenia, nie stwierdzenie o mierzalnej reakcji roślin na słowa.

Odczytanie Żywej Mistyki. Przebywając na polu, człowiek może odzyskać pamięć o tym, że nigdy nie istnieje całkowicie samodzielnie. Każdy oddech, każdy posiłek i każdy dzień życia związany jest z tym, co powstaje poza nim. Duchowość odosobnienia nie musi oznaczać oderwania od całej sieci zależności. W naszym odczytaniu modlitwa współzależna zaczyna się od dostrzeżenia rzeczy, którym zawdzięczamy możliwość wypowiedzenia słowa. Jej owocem może być również troska o miejsce, w którym przebywamy: o ziemię, wodę, rośliny i zwierzęta. Człowiek może zachować w modlitwie uwagę wobec natury bez przypisywania każdemu poruszeniu liści ukrytej wiadomości skierowanej osobiście do niego. Wystarczy czasem, że przez chwilę nie czyni siebie jedynym przedmiotem uwagi. Kiedy powraca do domu, pamięć pola może pomóc mu inaczej spojrzeć na posiłek, przedmioty i wysiłek ludzi, dzięki którym to wszystko jest możliwe. Mistyczny obraz staje się wówczas źródłem wdzięczności, której dalszym ciągiem jest odpowiedzialne postępowanie. Dla osób, które nie mogą wyjść do lasu ani na pole, podobna autorska refleksja może rozpocząć się przy oknie lub od spojrzenia na roślinę w pokoju. Nie miejsce samo w sobie decyduje o godności osoby modlącej się.

Powrót do księgi: rozdz. 17–18, 43.

8. Radość jako zadanie

Źródło: *Likutei Moharan* II:24, początek nauki.

מצוה גדולה להיות בשמחה תמיד, ולהתגבר להרחיק העצבות והמרה שחורה בכל כחו.

Przekład własny: Wielką micwą jest pozostawanie zawsze w radości i przezwyciężanie siebie, by z całej siły oddalać przygnębienie i melancholię.

Kontekst i język. Simcha jest radością, acwut przygnębieniem lub smutkiem, mara szchora dosłownie „czarną żółcią”, tradycyjnym określeniem melancholii. Micwa w tym kontekście wyraża wagę religijnego zadania. Nie należy utożsamiać dawnego języka stanów duchowych z aktualnymi kryteriami rozpoznawania depresji. Nauka Nachmana nie stanowi wskazania klinicznego ani obietnicy wyleczenia.

Odczytanie Żywej Mistyki. Istnieje radość, która przychodzi niezależnie od naszych zamiarów, oraz radość, której robimy miejsce poprzez własne działania. Pierwsza może zaskoczyć człowieka na ulicy; druga pojawia się w długotrwałym procesie uczenia się przyjmowania życia. W naszym odczytaniu radość pojemna nie polega na usuwaniu z pola świadomości wszystkiego, co smutne. Człowiek może zaprosić do swojego dnia dobrą rzecz, choć dzień ten pozostanie trudny. Jeśli doświadcza żałoby, drobne chwile uśmiechu nie oznaczają zdrady pamięci zmarłego. Jeśli choruje, brak radości nie jest dowodem, że źle praktykuje. Właśnie w tym miejscu potrzebna jest delikatność interpretacji. Religijny imperatyw Nachmana posiada określoną historię, której nie należy łagodzić przez udawanie, że tekst mówi coś innego. Możemy jednak wypracować odpowiedzialny sposób współczesnej lektury. Bywa, że człowiek potrzebuje pomocy innych, odpoczynku lub profesjonalnej opieki, aby odzyskać przestrzeń życia. Przyjęcie takiej pomocy nie jest przeciwieństwem duchowego wysiłku. Pragnienie radości może wyrazić się w decyzji, aby nie przechodzić przez trudny czas samotnie.

Powrót do księgi: rozdz. 19–20, 38.

9. Dobry punkt, który pozostał

Źródło: *Likutei Moharan* I:282, nauka Azamra.

כי צריך האדם לחפש ולבקש למצא בעצמו איזה מעט טוב, כדי להחיות את עצמו, ולבוא לידי שמחה כנ"ל.

Przekład własny: Człowiek powinien bowiem poszukiwać i starać się znaleźć w sobie odrobinę dobra, aby ożywić samego siebie i dojść do radości, jak powiedziano wyżej.

Kontekst i język. W nauce Azamra Nachman przywołuje Ps 146,2; analogiczna formuła występuje także w Ps 104,33. Nauka rozpoczyna się od przychylnego osądzania innych, a następnie prowadzi ku odnajdywaniu dobra w sobie. Jej dalsze rozwinięcie łączy zbieranie punktów dobra z melodią i prowadzeniem modlitwy wspólnotowej. W wybranym zdaniu występuje meat tow, niewielka ilość dobra. Istotne pozostaje to, że dobro nie jest wymyślane, lecz poszukiwane także w czynach niedoskonałych.

Odczytanie Żywej Mistyki. Pamięć człowieka potrafi budować niezwykle przekonującą opowieść o nim samym, posługując się tylko niewielką częścią tego, co wydarzyło się w jego życiu. Po niepowodzeniu wyłaniają się wszystkie wcześniejsze niepowodzenia, jakby dopiero teraz znalazły wspólny tytuł. Nauka Azamra zachęca do przeprowadzenia innego rodzaju poszukiwania. Nie chodzi o usunięcie z pamięci zła, lecz o odnalezienie świadectwa, którego dotychczasowa opowieść nie uwzględniła. Być może kiedyś pozostaliśmy przy człowieku, którego inni opuścili. Być może oddaliśmy rzecz, która do nas nie należała, lub zatrzymaliśmy zdanie, które mogło kogoś zranić. W naszej interpretacji świadectwo małego dobra staje się podstawą dalszej odpowiedzialności. Skoro człowiek potrafił uczynić choćby drobną rzecz właściwie, może rozważyć, jak ten kierunek podtrzymać. Nie oznacza to uniewinnienia w sprawie innej krzywdy ani obowiązku odbudowywania niebezpiecznej relacji. Rozpoznanie czyjegoś dobra i ustanowienie wobec niego granicy mogą być jednocześnie prawdziwe.

Zbieranie dobrych punktów jest wówczas formą sprawiedliwej pamięci, która nie redukuje osoby do jednej cechy, a zarazem nie usuwa faktów z historii jej życia.

Powrót do księgi: rozdz. 21–22, 24, 47.

10. Wąski most

Źródło: *Likutei Moharan* II:48.

ודע, שהאדם צריך לעבר על גשר צר מאד מאד, והכלל והעקר - שלא יתפחד כלל.

Przekład własny: Wiedz, że człowiek musi przejść przez bardzo, bardzo wąski most, a ogólna i najważniejsza zasada brzmi: by wcale się nie lękał.

Kontekst i język. W rozpowszechnionej pieśni pojawia się obraz całego świata jako wąskiego mostu. Tekst przytoczonej nauki mówi natomiast o człowieku, który ma przez most przejść. Czasownik jitpached wyraża lękanie się; jego formy nie należy obciążać niepoświadczonymi interpretacjami gramatycznymi. Kontekst dotyczy trudności w służbie Bogu, poczucia oddalenia i wzmacniania człowieka na drodze ku świętości.

Odczytanie Żywej Mistyki. Most jest miejscem przejścia, a nie przestrzenią przeznaczoną do stałego zamieszkania. Jego sens ujawnia się w relacji pomiędzy dwoma brzegami. Człowiek pragnący przejść nie musi najpierw posiąść całej przestrzeni pomiędzy nimi. Potrzebuje rozpoznania następnego kroku, oparcia i rzeczywistej możliwości ruchu. W naszej interpretacji odwaga rozeznająca ma właśnie taką strukturę: nie stawia przed człowiekiem obowiązku pokonania każdego lęku, lecz pozwala rozróżnić sytuacje, w których lęk chroni, od tych, w których zamyka dostęp do dobra. Czasem odwaga będzie oznaczała rozpoczęcie rozmowy, czasem wycofanie się z zagrożenia, czasem zwrócenie się po pomoc. Każda z tych decyzji wymaga uwzględnienia rzeczywistego świata. Metafora wąskiego mostu nie uzasadnia fizycznego ryzyka ani lekceważenia granic innych ludzi.

Jej żywotność polega na tym, że może towarzyszyć człowiekowi w niepewności, nie obiecując mu jednocześnie, że wszystkie drogi, które wybierze, okażą się właściwe. Wierność duchowemu kierunkowi może obejmować zmianę drogi. Celem przejścia jest życie, a nie dowodzenie własnej niezwyciężoności.

Powrót do księgi: rozdz. 23, 39, 46.

11. Wiara i cierpliwość

Źródło: *Likutei Moharan* I:155.

ועל ידי אמונה זוכין לבחינת אריכת אפים כנ"ל.

Przekład własny: A przez wiarę osiąga się cierpliwość, jak powiedziano wyżej.

Kontekst i język. Arichut apajim wyraża nieskłonność do szybkiego gniewu, cierpliwość i wielkoduszną wytrwałość. Nauka łączy tę właściwość z emuną oraz Ziemią Izraela. Wyraźny kontekst religijny i znaczenie ziemi w tradycji żydowskiej są częścią argumentacji. Nie redukujemy tekstu do uniwersalnego treningu samokontroli.

Odczytanie Żywej Mistyki. Cierpliwość może być sposobem uznania, że rzecz ma własny czas dojrzewania. Człowiek, który zasadził drzewo, nie powiększy jego korzeni, pociągając każdego ranka za pień. Może natomiast zapewnić mu warunki wzrostu i chronić je przed tym, co rzeczywiście grozi jego zniszczeniem. W podobny sposób odnawianie zaufania, zdobywanie wiedzy i odzyskiwanie zdolności modlitwy wymagają czasu, którego nie da się całkowicie podporządkować woli. Wiara w naszej autorskiej filozofii oznacza tu także możliwość pozostawania w relacji z dobrem, którego pełnej postaci jeszcze nie widzimy. Cierpliwość uczestnicząca różni się od biernego oczekiwania. Pozwala działać dziś, choć owoc działania może należeć do przyszłości. Nie każe nam tolerować przemocy czy trwać w warunkach, które niszczą zdrowie. Rozpoznaje, gdzie potrzebne jest działanie natychmiastowe, a gdzie warto zostawić przestrzeń dla wzrostu.

W takim rozróżnieniu pojawia się ważny element naszej duchowej drogi: odpowiedzialność nie musi oznaczać pełnej kontroli nad rezultatem. Można troszczyć się o coś głęboko, nie próbując zawłaszczyć czasu, w którym ma się rozwinąć.

Powrót do księgi: rozdz. 31, 41–42.

12. Powrót wcześniejszego powrotu

Źródło: *Likutei Moharan* I:6, § 3.

ואפלו אם יודע אדם בעצמו, שעשה תשובה שלמה, אף על פי כן צריך לעשות תשובה על תשובה הראשונה.

Przekład własny: Nawet jeżeli człowiek wie o sobie, że dokonał pełnej teszuwy, powinien ponownie dokonać teszuwy w odniesieniu do tej pierwszej.

Kontekst i język. Teszuwa oznacza powrót, skruchę i odnowę postępowania. W tym miejscu Nachman rozważa zarówno niedoskonałą intencję wcześniejszego wyznania, jak i to, że po dokonaniu powrotu zmienia się stopień poznania Boga. Dalsza część nauki wiąże nieustanne przekraczanie poprzedniego poznania ze światem przyszłym. W polskim przekładzie pozostawiono słowo teszuwa, aby zachować równocześnie religijne i poznawcze wymiary nauki.

Odczytanie Żywej Mistyki. Po wielu latach człowiek otwiera własny dawny list. Rozpoznaje uczucia i pragnienia, które prowadziły jego rękę, ale widzi też znaczenia, do których wówczas nie miał dostępu. Może spojrzeć na siebie sprzed lat ze zrozumieniem i jednocześnie uznać, że tamto rozumienie wymaga rozwinięcia. W naszej interpretacji teszuwa poznania ma podobny charakter. Człowiek powraca do własnego sposobu myślenia nie po to, by zniszczyć całą przeszłość, ale by przywrócić jej zdolność uczestniczenia w dojrzewającym życiu. W duchowości istnieje ryzyko, że rzeczywiste doświadczenie stanie się później przeszkodą: przywiążemy się do jego formy, jakby żadne inne spotkanie nie mogło być prawdziwe. Nauka Nachmana zachowuje możliwość dalszego poznania nawet po tym, co człowiek uważa za pełne.

Nie powinna jednak służyć do podsycania niekończącego się sprawdzania własnej winy. W naszym odczytaniu właściwą miarą powrotu jest zdolność podjęcia odpowiedzialnego życia teraz. Jeśli człowiek wykonał potrzebną pracę naprawczą, może również przyjąć jej owoc i odpocząć. Otwartość na dalsze poznanie nie musi zamieniać się w nieustanne oskarżanie siebie. Jest możliwością dojrzewania, którą zachowujemy na przyszłość.

Powrót do księgi: rozdz. 24, 36, 45–48.

13. Możliwość naprawy

Źródło: *Likutei Moharan* II:112.

אם אתה מאמין, שיכולין לקלקל, תאמין שיכולין לתקן.

Przekład własny: Jeżeli wierzysz, że można coś zepsuć, wierz, że można to naprawić.

Kontekst i język. Wprowadzenie do wypowiedzi dotyczy wzmacniania człowieka, aby nie upadł na duchu pod ciężarem szkód, które wyrządził własnym postępowaniem. Lekalkel oznacza zepsuć, uszkodzić, zaburzyć; letaken — naprawić, skorygować, przywrócić porządek. Oba czasowniki występują w formie bezosobowej, nie w postaci deklaracji o usuwalności każdego indywidualnego skutku.

Odczytanie Żywej Mistyki. Naprawa może rozpocząć się w miejscu, w którym pewna część świata pozostanie już na zawsze zmieniona. Nie da się cofnąć wypowiedzianego słowa ani powtórzyć utraconego dnia. Można natomiast uznać rzeczywistość skutków własnego działania, dokonać zadośćuczynienia tam, gdzie jest ono możliwe, oraz przestać powtarzać postępowanie, które wyrządzało szkodę. W naszej interpretacji możliwość naprawy nie jest przywilejem, na mocy którego człowiek mógłby domagać się od innych, aby natychmiast przywrócili mu zaufanie. Jest odpowiedzialnością za dalszą część historii. Nie zawsze ten, kto został skrzywdzony, będzie chciał w tej dalszej historii uczestniczyć. Jego wolność pozostaje ważna. Zdarza się wtedy, że prawdziwy powrót wymaga cierpliwej pracy bez nadziei na osobistą nagrodę.

Człowiek nie może w pełni rozporządzać przeszłością, lecz może zastanowić się, czemu będą służyły jego następne dni. W tym sensie duchowe wzmocnienie, które przynosi krótka wypowiedź Nachmana, może zostać odczytane jako zaproszenie do odpowiedzialności. Każda możliwa naprawa, choćby ograniczona, ma wartość niezależną od tego, czy uda się odzyskać pierwotny porządek rzeczy.

Powrót do księgi: rozdz. 24, 36, 42, 46–48.

14. Dzień ofiarowany Sercu Świata

Źródło: *Sippurei Maasijot* 13, końcowy komentarz zapisującego do opowieści trzeciego dnia, odwołujący się do Ps 61.

כי כל הזמן והימים נעשה על ידי האיש גדול, שהוא איש חסד האמת.

Przekład własny: Cały bowiem czas i dni powstają za sprawą wielkiego człowieka, który jest człowiekiem prawdziwego miłosierdzia.

Kontekst i język. Przytoczone słowa należą do końcowej uwagi komentującej opowieść, a nie do bezpośredniej wypowiedzi jednego z żebraków. Komentujący zestawia obraz Serca Świata z królem Dawidem i z Ps 61, w szczególności z motywami pomnażania dni króla oraz chesed i emet, miłosierdzia i prawdy. Chesed ha-emet można oddać jako prawdziwą dobroć, prawdziwe miłosierdzie; pozostawiamy drugą możliwość ze względu na dotychczasową terminologię księgi. W opowieści czas, serce i źródło uczestniczą w złożonej wizji mistycznej. Nie jest to fizyczna teoria powstawania czasu.

Odczytanie Żywej Mistyki. Człowiek może przez wiele lat pojmować czas jako rzecz, którą otrzymał wyłącznie do własnej dyspozycji. Liczy go, organizuje i stara się zachować jak najwięcej dla siebie. W opowieści o Sercu Świata pojawia się zupełnie inny obraz: dzień jest darem, dzięki któremu może trwać relacja. Jeżeli źródło przestanie istnieć, tęsknota serca straci przedmiot; jeżeli serce przestanie tęsknić, świat utraci coś, co w języku opowieści stanowi jego zasadę żywotności. Czas ofiarowany nie oznacza więc jedynie rezygnacji z części własnego harmonogramu. W naszej interpretacji jest współtworzeniem możliwości spotkania.

Człowiek poświęca godzinę na wysłuchanie kogoś i w tej godzinie może powstać przestrzeń, której wcześniej nie było. Dziecko otrzymuje opiekę, chory obecność, zagubiony rozmowę, a samotny człowiek doświadczenie, że istnieje dla kogoś jeszcze poza sobą. Nie trzeba przy tym oddawać wszystkich sił, aby miłosierdzie było prawdziwe. Troska o własne granice pozwala zachować możliwość dalszego dawania. W naszej księdze ten obraz domyka drogę rozpoczętą od kisufin. Tęsknota za Nieskończonym może otworzyć człowieka na istnienie kogoś, komu brakuje dnia, godziny lub chwili uwagi. Odpowiedź na nią może przyjąć kształt czasu, który staje się wspólny, choć życie każdego pozostaje jego własnym życiem.

Powrót do księgi: rozdz. 29–30, 42, 44, 47–48 oraz Aneks II, opowieść 13.

Nota o podstawie tekstowej antologii

Wszystkie czternaście fragmentów porównano z dostępnymi hebrajskimi transkrypcjami cyfrowymi. Zachowano zapis bez znaków samogłoskowych, przy dopuszczeniu różnic w pisowni pełnej i niepełnej oraz interpunkcji. Przytoczone jednostki są krótkimi wyimkami; kropka na końcu wyimka może być znakiem redakcyjnym, nie granicą zdania w wydaniu źródłowym. Nie jest to kolacja wydań historycznych. Własne przekłady poddano punktowej kontroli sensu; przed publikacją zalecana jest niezależna konsultacja hebraistyczna. Szczegółowe adresy użytych świadectw znajdują się w rejestrze redakcyjnym T10A.

Czytanie w kręgu

Antologia ma swój porządek, ale można do niej wchodzić z różnych stron. Osoba szukająca języka modlitwy może rozpocząć od piątej i szóstej jednostki, a później wrócić do pytania Aje. Czytelnik zajmujący się metafizyką znajdzie naturalne połączenie pomiędzy cimcum, podwójnym ukryciem i teszuwą poznania. W okresie duchowego zmęczenia warto zestawić mały punkt dobra z cierpliwością i możliwością naprawy, nie czyniąc z tych słów kolejnej próby własnej wartości.

Ostatni fragment może towarzyszyć wszystkim pozostałym: pomaga zadać pytanie, czy sposób, w jaki czytamy tekst, pozostawia innym ludziom więcej przestrzeni do życia. Każda lektura pozostaje zaproszeniem, a nie obietnicą określonego doświadczenia mistycznego. Własna droga człowieka ma prawo rozwijać się we własnym czasie. Z niej przejdziemy do czterdziestu dni praktyki, w których słowo może stopniowo uzyskiwać postać czynu.

ANEKS IV. CZTERDZIEŚCI DNI DROGI TĘSKNOTY

Zanim wyruszymy

Czterdzieści dni, które proponujemy, nie stanowią zamkniętej drogi od niewiedzy do oświecenia. Są okresem, w którym można stworzyć w swoim życiu miejsce dla pytań dotychczas odsuwanych na później. Wyobraźmy sobie człowieka, który każdego dnia otwiera okno tego samego pokoju. Krajobraz pozostaje znajomy, lecz światło pada za każdym razem inaczej. Podobnie jest z lekturą mistyczną: powracamy do niewielkiej liczby najważniejszych spraw, ucząc się dostrzegać ich znaczenia w zmieniających się okolicznościach. Żaden dzień nie jest egzaminem, a przerwa w praktyce nie przekreśla jej sensu. Można zatrzymać się przy jednym temacie na dłużej, pominąć ćwiczenie albo wrócić do wcześniejszego dnia.

Program jest autorską adaptacją kontemplacyjną Kabały Żywej, a nie tradycyjnym czterdziestodniowym rytuałem bracławskim. Historycznym punktem odniesienia dla osobistej modlitwy pozostaje między innymi *Likutei Moharan* II:25, gdzie mowa o codziennym odosobnieniu i rozmowie z Bogiem własnym językiem, trwającej przynajmniej godzinę. Proponowane tutaj krótkie sesje, trwające zwykle od dziesięciu do dwudziestu minut, mają inny zakres. Nie zastępują żydowskiej modlitwy liturgicznej, studiowania Tory ani micwot. Osoba, dla której słowo Bóg ma znaczenie religijne, może kierować ku Niemu swoją mowę; czytelnik poszukujący lub niewierzący może potraktować ćwiczenie jako uczciwą refleksję nad własnym doświadczeniem, zachowując świadomość różnicy między refleksją i modlitwą.

Wybierzmy bezpieczne miejsce i porę, które pozwolą zachować zwykły rytm życia, snu, pracy i relacji. Nie wymagamy nocnego czuwania, postu, wymuszania oddechu ani odosobnienia od bliskich. Jeżeli praktyka nasila niepokój, przywołuje przytłaczające wspomnienia albo utrudnia funkcjonowanie, warto ją skrócić lub przerwać i skorzystać z odpowiedniego wsparcia.

W cierpieniu psychicznym i chorobie praktyka duchowa może współistnieć z profesjonalną pomocą, ale jej nie zastępuje. Do zapisu wystarczy zwykły zeszyt. Każdego dnia proponujemy cztery elementy: lekturę krótkiej medytacji, osobistą praktykę, jedno pytanie i jeden czyn. Ich wspólną miarą będzie jakość uwagi, z jaką wracamy do życia, a nie nadzwyczajność przeżycia.

Etap pierwszy. Przebudzenie tęsknoty

Dzień 1. Próg własnego domu

Powrót do domu kończy wiele codziennych podróży, ale może też rozpoczynać inną. Dopiero kiedy zdejmujemy płaszcz, odkładamy klucze i słyszymy zwyczajne odgłosy mieszkania, zauważamy sprawy, które nie mieszczą się w planie dnia. Tęsknota nie zawsze jest rozpoznawalna od razu. Bywa odległym poruszeniem, któremu dotąd nie znaleźliśmy imienia. Dziś pozwólmy jej pozostać pytaniem, zamiast spieszyć się z wyjaśnieniem jej pochodzenia.

Praktyka. Usiądź na dziesięć minut w znanym miejscu. Zapisz trzy rzeczy, za którymi tęsknisz, i zaznacz tę, której spełnienia nie potrafisz sobie jasno wyobrazić. Pozostań przez chwilę przy tym rozróżnieniu.

Pytanie. Co we mnie domaga się uwagi, choć nie jest pilnym zadaniem?

Czyn. Przygotuj w domu miejsce, do którego będziesz mógł spokojnie wracać przez kolejne dni.

Lektura: prolog, rozdz. 1 i 4.

Dzień 2. Imiona pragnienia

Pragnienie posiada wiele języków. Jedno chce chleba, drugie bezpieczeństwa, kolejne uznania, jeszcze inne szuka więzi z rzeczywistością, której nie można uczynić własnością. Wszystkie zasługują na uważne rozpoznanie. Człowiek potrzebujący odpoczynku nie musi swojej potrzeby tłumaczyć wyłącznie duchowo, a poszukujący Boga nie musi utożsamiać tego poszukiwania z każdym wzruszeniem. Rozróżnienie pozwala każdemu pragnieniu znaleźć właściwą odpowiedź.

Praktyka. Przeczytaj własne zapiski z pierwszego dnia. Przy każdym pragnieniu określ, czy możesz podjąć konkretną czynność, poprosić o pomoc, czy raczej potrzebujesz czasu na zrozumienie jego sensu. Jeśli się modlisz, przedstaw Bogu te potrzeby bez porządkowania ich według rzekomej duchowej wartości.

Pytanie. Które pragnienie wymaga dziś zwykłej, ziemskiej troski?

Czyn. Zadbaj o jedną realną potrzebę, którą dotychczas pomijałeś.

Lektura: rozdz. 4–5; Aneks III, fragment 1.

Dzień 3. Pamięć pierwszego zachwytu

W pamięci człowieka istnieją obrazy, których wartości nie sposób wyjaśnić przez ich użyteczność: słońce na ścianie dawnego domu, głos bliskiej osoby, krótki spacer przez ogród. Z upływem lat szczegóły mogą ulec zmianie, lecz pytanie, które pozostawiło spotkanie z pięknem, zachowuje swoją siłę. Nie musimy rozstrzygać, czy było ono znakiem czegoś większego. Możemy pozwolić, aby jego pamięć otworzyła nas na dzisiejszy świat.

Praktyka. Przywołaj jedno bezpieczne i dobre wspomnienie. Zapisz kilka konkretnych szczegółów oraz to, co było w nim ważne. Następnie zwróć uwagę na jeden rzeczywisty szczegół otoczenia, którego wcześniej nie zauważałeś.

Pytanie. Jaką zdolność widzenia chciałbym odzyskać, nawet jeśli dawne okoliczności nie powrócą?

Czyn. Poświęć kilka minut na oglądanie czegoś pięknego bez fotografowania i oceniania.

Lektura: rozdz. 1, 20, 43.

Dzień 4. Serce posiadające brzegi

Rzeka może poić ziemię dzięki temu, że ma koryto. Podobnie serce potrzebuje miary, dzięki której jego żar staje się zdolny do przyjęcia rzeczywistego życia. W nauce o cimcum serca, omawianej wcześniej w naszej księdze, spotykają się pragnienie i forma czynu. Dzisiaj spróbujemy odczytać tę relację poprzez własne granice.

Miłość staje się bardziej gościnna, gdy potrafimy rozpoznać, ile rzeczywiście możemy przyjąć i ofiarować.

Praktyka. Zapisz jedną sprawę, której chcesz poświęcić więcej uwagi, i jedną, której potrzebujesz wyznaczyć granicę. Ustal wykonalny czas dla pierwszej oraz życzliwe, konkretne zdanie dotyczące drugiej.

Pytanie. Która granica pomaga mi zachować zdolność kochania?

Czyn. Wprowadź dziś jedną małą, uczciwą granicę w swoim planie dnia.

Lektura: rozdz. 5, 44; *Likutei Moharan* I:49, omówienie w księdze I.

Dzień 5. Pragnienie i rzeczywisty krok

Bywa, że wielkie pragnienie tak całkowicie zajmuje wyobraźnię, iż brakuje nam siły na prostą czynność, która mogłaby je wyrazić. Tęsknimy za głębokim poznaniem, a nie otwieramy książki; za bliskością, a odkładamy odpowiedź na list. Nie jest to powód do potępienia. Raczej wskazówka, że pragnienie potrzebuje ziemi, na której może stanąć. U Nachmana religijna wola pozostaje związana z modlitwą, nauką i przykazaniami.

Praktyka. Wybierz jedno ważne pragnienie duchowe. Przez kilka minut zastanów się nad jego najmniejszym możliwym wyrazem w twoich obecnych okolicznościach. Zapisz czyn, który zajmie najwyżej kwadrans.

Pytanie. Jak moje pragnienie może dziś uzyskać kształt dostępny dla innych ludzi?

Czyn. Wykonaj zaplanowaną czynność, nawet jeżeli nie towarzyszy jej szczególne wzruszenie.

Lektura: rozdz. 4, 47; *Sichot ha-Ran* 51.

Dzień 6. Zaginiona królewna

W pierwszej opowieści Nachmana utrata otwiera przestrzeń poszukiwania. Nasza autorska lektura tej historii pozwala zapytać o to, co przestało być obecne w ludzkim życiu, choć zachowało znaczenie. Niekiedy jest to umiejętność, obietnica lub sposób odnoszenia się do drugiego człowieka. Odzyskiwanie nie polega zawsze na odtworzeniu dawnych okoliczności. Może stać się odnalezieniem nowej formy dla dobra, które pamiętamy.

Praktyka. Przeczytaj opracowanie pierwszej opowieści. Zapisz jedną utraconą możliwość i oddziel to, co nieodwracalne, od tego, co nadal może uzyskać nową postać. Wybierz temat, z którym czujesz się bezpiecznie.

Pytanie. Jakiego dobra poszukuję, nawet jeśli jego dawny kształt pozostanie w przeszłości?

Czyn. Przywróć dziś jedną drobną czynność związaną z tym dobrem.

Lektura: rozdz. 25; Aneks II, opowieść 1.

Dzień 7. Uczciwe imię oddalenia

Człowiek może mówić o oddaleniu od Boga, gdy w rzeczywistości doświadcza zmęczenia, rozczarowania lub braku dawnej zdolności modlitwy. Wszystkie te doświadczenia są rzeczywiste, lecz żadne nie daje nam bezpośredniej miary Nieskończonego. W naszej księdze staraliśmy się pozostawić miejsce dla różnicy pomiędzy stanem serca a rzeczywistością, ku której się ono zwraca. To rozróżnienie pozwala modlić się także bez poczucia pewności.

Praktyka. Zapisz zdanie opisujące dzisiejszy stan bez interpretowania jego przyczyn. Następnie sformułuj jedno pytanie lub prośbę. Pozwól obu zdaniom pozostać obok siebie.

Pytanie. Co zmienia się, gdy opisuję własne doświadczenie bez wyciągania z niego ostatecznych wniosków o Bogu?

Czyn. Porozmawiaj z zaufaną osobą o jednej zwykłej sprawie, w której potrzebujesz wsparcia.

Lektura: rozdz. 6, 31, 37.

Dzień 8. Pierwszy odpoczynek drogi

Podróżny, który zatrzymuje się przy studni, nie przestaje zmierzać ku celowi. Odpoczynek jest częścią drogi, ponieważ umożliwia dalsze uczestnictwo w świecie. Po pierwszych dniach nie potrzebujemy sporządzać bilansu duchowych osiągnięć. Wystarczy rozpoznać, która z podjętych praktyk przyniosła więcej uwagi, a która okazała się zbyt wymagająca. Tęsknota może dojrzewać również w czasie, którego nie wypełniamy ćwiczeniami.

Praktyka. Przejrzyj zapiski i wybierz jedno zdanie, do którego chciałbyś kiedyś wrócić. Przez resztę przeznaczonego czasu odpoczywaj bez wykonywania kolejnego zadania.

Pytanie. Jaka miara praktyki pomaga mi być obecnym w życiu zamiast od niego uciekać?

Czyn. Zarezerwuj dziś czas na zwykły odpoczynek lub spokojne spotkanie z bliską osobą.

Lektura: rozdz. 5, 15, 35.

Etap drugi. Spotkanie z tajemnicą ukrycia

Dzień 9. Granica imienia

Imię pozwala zwrócić się do kogoś, lecz nie wyczerpuje jego istnienia. Tym bardziej nasze słowa o Nieskończonym pozostają na granicy tego, co potrafimy pomyśleć. Dzisiejsza kontemplacja nie będzie polegała na szukaniu właściwego tajemnego imienia. Jej przedmiotem stanie się sposób, w jaki używamy słów o Bogu i tajemnicy. Własny język może zachować precyzję, a jednocześnie pozostać pokorny wobec tego, czego nie obejmuje.

Praktyka. Zapisz jedno zdanie wyrażające twoje obecne rozumienie Boga lub tajemnicy istnienia. Podkreśl wyrażenie, którego znaczenia nie jesteś pewien. Spróbuj sformułować dotyczące go pytanie.

Pytanie. Gdzie moje słowo otwiera możliwość rozmowy, a gdzie zamyka ją zbyt szybkim rozstrzygnięciem?

Czyn. W jednej dzisiejszej rozmowie poproś rozmówcę o wyjaśnienie znaczenia ważnego dla niego słowa.

Lektura: rozdz. 7, 12, 45.

Dzień 10. Miejsce pozostawione wolne

Cimcum w metafizyce kabalistycznej dotyczy tajemnicy stworzenia, nie organizowania pokoju. Nasza autorska refleksja nad jego obrazem prowadzi jednak ku pytaniu o przestrzeń pozostawianą drugiemu człowiekowi. Ile razy zapełniamy cudzą ciszę własnymi wyjaśnieniami, zanim usłyszymy to, co ktoś rzeczywiście pragnie powiedzieć?

Dzisiaj potraktujemy wolną przestrzeń jako możliwość spotkania, której owoc pozostaje poza naszą wyłączną kontrolą.

Praktyka. Pozostaw na kartce wolną przestrzeń wokół jednego zapisanego pytania. Przez kilka minut powstrzymaj się od dopisywania odpowiedzi. Następnie rozważ jedną sytuację, w której możesz podobnie pozostawić miejsce cudzej decyzji.

Pytanie. Jak mogę zrobić miejsce dla drugiego człowieka, zachowując własną odrębność?

Czyn. Wysłuchaj czyjejś opinii do końca, zanim przedstawisz własną.

Lektura: rozdz. 8, 44; *Likutei Moharan* I:64.

Dzień 11. Dwa rodzaje pytań

Niektóre pytania otwierają drogę do wiedzy: wymagają poszukania świadectwa, sprawdzenia daty albo poznania czyjegoś argumentu. Inne dotyczą granic poznania, sensu istnienia lub nieodwracalności. Nachman rozróżnia w nauce o pustej przestrzeni dwa rodzaje trudności dotyczących wiary. Nasze ćwiczenie korzysta z inspiracji tym rozróżnieniem, lecz stanowi odrębną współczesną praktykę. Uczciwość polega na szukaniu odpowiedzi tam, gdzie możemy ją uzyskać, i na przyznaniu, gdzie jej jeszcze nie mamy.

Praktyka. Wypisz dwa nurtujące cię pytania: jedno możliwe do zbadania, drugie otwarte. Dla pierwszego określ wiarygodne źródło informacji; przy drugim zapisz, dlaczego jest dla ciebie ważne.

Pytanie. Kiedy pragnienie pewności przesłania mi samo znaczenie pytania?

Czyn. Sprawdź jedną rzecz, którą dotychczas przyjmowałeś na podstawie przypuszczenia.

Lektura: rozdz. 9, 37.

Dzień 12. Ukrycie rozpoznane

Czasami człowiek nie tylko traci widok drogi, lecz zapomina również, że kiedykolwiek jej szukał. Obraz podwójnego ukrycia w nauce Nachmana dotyka znacznie głębszego problemu religijnego.

Na użytek naszej praktyki przyjrzymy się jednemu z jego możliwych egzystencjalnych odczytań: temu, w jaki sposób przyzwyczajenie zaciera świadomość ważnych pytań. Rozpoznanie nie musi przybierać postaci dramatycznego przebudzenia. Niekiedy wystarczy zauważyć, że przez długi czas czegoś nie zauważaliśmy.

Praktyka. Przyjrzyj się swojemu typowemu dniowi. Znajdź jeden powtarzający się moment, w którym działasz automatycznie. Zastanów się, komu lub czemu rzeczywiście służy ta czynność i czy odpowiada twoim wartościom.

Pytanie. Co stało się tak zwyczajne, że przestałem dostrzegać jego znaczenie?

Czyn. Wykonaj jedną rutynową czynność z pełną uwagą na jej rzeczywisty cel.

Lektura: rozdz. 10, 43; *Likutei Moharan* I:56.

Dzień 13. Aje — pytanie, które powraca

Pytanie Aje w nauce Nachmana jest związane z poszukiwaniem miejsca Boskiej chwały i z tajemnicą ukrytego słowa stworzenia. W naszej lekturze ma również postać odzyskania kierunku wtedy, gdy człowiek nie znajduje gotowej odpowiedzi. Nie będziemy dzisiaj wywoływać doświadczenia ukrycia. Wystarczy zwrócić się ku rzeczywistości z miejsca, w którym już jesteśmy, i pozwolić pytaniu przyjąć uczciwy kształt.

Praktyka. Przeczytaj rozdział 11 lub odpowiednią jednostkę antologii. Jeśli się modlisz, skieruj ku Bogu pytanie o Jego chwałę w obecnych okolicznościach. Jeżeli wybierasz refleksję, zapytaj, jaki kierunek dobra pozostaje dla ciebie dostępny. Zachowaj kilka minut zwyczajnej ciszy.

Pytanie. Co mogę uczynić, zanim odnajdę odpowiedź?

Czyn. Podejmij jeden odpowiedzialny krok w sprawie, która pozostaje otwarta.

Lektura: rozdz. 11; *Likutei Moharan* II:12.

Dzień 14. Milczenie gościnne

W pokoju, w którym człowiek czeka na czyjeś słowa, cisza może posiadać różne znaczenia. Może wyrażać oddalenie, ale także gotowość przyjęcia tego, co jeszcze nie zostało wypowiedziane. Nie każda cisza jest objawieniem i nie każde milczenie domaga się interpretacji. W naszej praktyce wystarczy uczynić je miejscem, w którym wolno przebywać bez konieczności wytwarzania szczególnego stanu świadomości.

Praktyka. Przez pięć minut siedź wygodnie w spokojnym otoczeniu, z otwartymi lub przymkniętymi oczami według własnego wyboru. Zauważ dźwięki. Następnie zapisz, co chciałbyś powiedzieć, bez poszukiwania ukrytych odpowiedzi w przypadkowych wrażeniach.

Pytanie. Czy potrafię pozostawić chwilę ciszy bez natychmiastowego wypełniania jej znaczeniem?

Czyn. Daj rozmówcy czas na namysł zamiast kończyć za niego zdanie.

Lektura: rozdz. 12, 16, 45.

Dzień 15. Prawo do otwartego końca

Historia siedmiu żebraków dochodzi do miejsca, w którym dalszy ciąg pozostaje nieopowiedziany. Czytelnik odczuwa naturalne pragnienie domknięcia. Jednak właśnie zachowana luka może nauczyć nas czegoś o sposobie odnoszenia się do tajemnicy. Nie wszystko, co niedokończone, wymaga uzupełnienia przez wyobraźnię. Nie każda niewiedza jest zaniedbaniem. Czasami zachowanie otwartości jest wyrazem szacunku wobec tekstu lub człowieka, którego historia jeszcze trwa.

Praktyka. Przeczytaj zakończenie opracowania trzynastej opowieści. Zapisz jedno pytanie, któremu pozwolisz pozostać otwartym, oraz warunek, przy którym warto będzie podjąć dalsze poszukiwanie.

Pytanie. Jak odróżniam cierpliwą otwartość od odkładania koniecznej decyzji?

Czyn. Powstrzymaj się od jednego nieuzasadnionego osądu dotyczącego cudzej sytuacji.

Lektura: rozdz. 30, 41; Aneks II, opowieść 13.

Dzień 16. Światło w granicach dnia

Przez ostatnie dni przyglądaliśmy się temu, czego nie możemy objąć. Teraz wróćmy do spraw, których znaczenie jest nam wystarczająco dobrze znane. Człowiek nie potrzebuje rozwiązania wszystkich pytań metafizycznych, aby dotrzymać obietnicy albo nakarmić głodnego. Tajemnica i konkretne zobowiązanie mogą istnieć razem. Właśnie w takim sąsiedztwie zaczyna dojrzewać nasza autorska wizja gościnności wobec tajemnicy.

Praktyka. Zapisz jedną rzecz, której nie rozumiesz, i jedną powinność, którą potrafisz rozpoznać mimo tej niewiedzy. Przez chwilę kontempluj ich współistnienie.

Pytanie. Jaką odpowiedzialność zachowuję niezależnie od stanu moich przekonań?

Czyn. Wypełnij drobne zobowiązanie wobec siebie lub innej osoby, odkładane przez ostatnie dni.

Lektura: rozdz. 42, 45–46.

Etap trzeci. Samotność, modlitwa i słuchanie

Dzień 17. Odłożenie urzędu

Przez znaczną część dnia przemawiamy jako ludzie pełniący określone funkcje. Zwracamy się do innych jako rodzice, pracownicy, przełożeni, uczniowie. Język tych ról jest potrzebny, lecz nie obejmuje całego człowieka. W odosobnieniu pojawia się możliwość odsunięcia na chwilę społecznego urzędu, który sprawujemy. Przed Bogiem człowiek może wyznać także to, czego nie umiał powiedzieć jako osoba zobowiązana do zachowywania pewności. W naszej praktyce samotność daje miejsce prawdzie, której nie trzeba przedstawiać jako sukcesu.

Praktyka. Odłóż telefon i przez kwadrans pobądź w bezpiecznym miejscu. Zacznij od słów opisujących siebie bez tytułów i funkcji. Jeśli wybierasz modlitwę, skieruj je do Boga. Zakończ zdaniem dotyczącym tego, czego potrzebujesz.

Pytanie. Jakiego języka używam, kiedy nie muszę niczego udowadniać?

Czyn. Pozwól dziś sobie poprosić o jedną rzecz, zamiast udawać samowystarczalność.

Lektura: rozdz. 13, 40; *Likutei Moharan* II:25.

Dzień 18. Język zamieszkały

Modlitwa może posługiwać się słowami przekazanymi przez pokolenia, lecz istnieje również mowa, która wyrasta z najbardziej osobistego doświadczenia. Nachman przyznaje szczególną wartość rozmowie z Bogiem w języku, którym człowiek mówi na co dzień. Jej siła nie zależy od literackiej doskonałości. Dziecko potrafi wypowiedzieć prawdziwą prośbę, choć nie zna bogatego słownictwa dorosłych. Podobnie dorosły może odkryć, że najbardziej potrzebne słowa należą do zwykłego języka jego domu.

Praktyka. Napisz cztery lub pięć zdań w takim języku, jakiego używasz w szczerej rozmowie. Nie poprawiaj ich stylu. Przeczytaj je cicho jako osobistą modlitwę albo jako zapis własnej refleksji.

Pytanie. Które słowa należą rzeczywiście do mojego doświadczenia, a które wypowiadam jedynie z przyzwyczajenia?

Czyn. Wyraź dziś wdzięczność komuś bliskiemu, nazywając konkretnie to, za co dziękujesz.

Lektura: rozdz. 14; *Likutei Moharan* II:25.

Dzień 19. Wierność godziny

Możemy wyznaczyć dla spotkania określoną porę, choć nie potrafimy zagwarantować, że będzie ono przebiegało tak, jak pragniemy. W tym tkwi różnica między czasem przeznaczonym na czynność a czasem ofiarowanym relacji. Godzina modlitwy w tradycji Nachmana ma własne religijne znaczenie. Nasz krótszy wariant ma pomóc człowiekowi odkryć, że regularność może wypływać z troski, a nie z nieustannego mierzenia swoich osiągnięć. Wartość wyznaczonej pory nie kończy się wraz z przeminięciem nastroju.

Praktyka. Ustal piętnastominutową porę odosobnienia na kilka najbliższych dni.

W czasie dzisiejszej sesji pozwól sobie mówić o tym, co aktualne. Gdy uwaga wędruje ku obowiązkom, zanotuj je i wróć do rozmowy lub refleksji.

Pytanie. Czy umiem dochować wierności temu, co ważne, również w dniu pozbawionym szczególnego natchnienia?

Czyn. Zapisz w kalendarzu realny czas dla praktyki, uwzględniając odpoczynek i zobowiązania.

Lektura: rozdz. 15, 32.

Dzień 20. Próg niewypowiedzianego

Bywają chwile, w których mowa wydaje się całkowicie niedostępna. Człowiek siada, aby się modlić, i nie znajduje odpowiedniego zdania. Nieobecność słów może sama stać się przedmiotem osobistej modlitwy, jak uczy Nachman w II:25. Nie chodzi o to, aby za wszelką cenę przebić się przez milczenie. Można wyrazić pragnienie rozmowy bez wymagania, by natychmiast pojawiła się jej pełna treść. Taki początek zachowuje godność własnego ograniczenia.

Praktyka. Jeżeli trudno ci mówić, wybierz jedno proste zdanie dotyczące samej trudności. Wypowiedz je raz. Następnie pozostaw kilka minut na ciszę, bez wymuszania kolejnych słów. Osoba wybierająca refleksję może zapisać to zdanie w zeszycie.

Pytanie. Co chciałbym móc wypowiedzieć, gdyby nie istniała konieczność pięknego formułowania myśli?

Czyn. Jeśli potrzebujesz rozmowy, zaproś do niej zaufaną osobę, choćby w krótkiej wiadomości.

Lektura: rozdz. 16, 38.

Dzień 21. Las, który można usłyszeć

W bracławskiej nauce o modlitwie na polu pojawia się poruszający obraz roślin uczestniczących w modlitwie człowieka. Pozostawiamy mu religijną i literacką głębię. W dzisiejszej praktyce przyjrzymy się własnej zależności od stworzenia: od powietrza, gleby, wody i życia, którego nie powołaliśmy do istnienia.

Człowiek może na chwilę przestać rozumieć krajobraz wyłącznie jako tło własnych spraw i dostrzec, że sam należy do wielkiego świata rzeczy żyjących.

Praktyka. W bezpiecznej porze przejdź się po ogrodzie, parku lub znanej okolicy. Jeśli nie możesz wyjść, obserwuj roślinę albo drzewo z okna. Zauważ trzy konkretne cechy otoczenia. Zwróć się do Boga z dziękczynieniem lub rozważ własną zależność od przyrody.

Pytanie. Co otrzymuję od świata, choć nie jestem jego twórcą?

Czyn. Zatroszcz się o roślinę, ogranicz marnowanie wody lub wykonaj drobną pracę służącą wspólnemu otoczeniu.

Lektura: rozdz. 17; *Likutei Moharan* II:11.

Dzień 22. Wieczór i granica światła

O zmierzchu pokój nie traci swoich przedmiotów, lecz zmieniają się ich kontury. Wtedy łatwiej odczuć, że poznanie zależy również od warunków widzenia. Mistyczna symbolika nocy otwiera rozległy obszar znaczeń: ukrycie, oczekiwanie, ciszę i możliwość nowego dnia. Nie musimy jednak rzeczywiście pozbawiać się światła ani snu. Możemy spotkać tę symbolikę w zwyczajnej wieczornej godzinie, pozostając w bezpiecznej przestrzeni własnego domu.

Praktyka. Przed zwykłą porą snu zapisz trzy zdania: o tym, co dziś otrzymałeś, o tym, czego nie udało się zrozumieć, i o tym, co możesz powierzyć jutrzejszemu dniu. Zakończ praktykę przed rozpoczęciem odpoczynku.

Pytanie. Jakiej sprawy nie muszę rozstrzygać przed końcem tego dnia?

Czyn. Pozwól sobie zakończyć pracę o rozsądnej porze i zadbaj o sen.

Lektura: rozdz. 12, 17, 41.

Dzień 23. Pieśń pomiędzy słowami

Melodia może pomieścić napięcie między pragnieniem a spokojem bez konieczności wyjaśniania, skąd pochodzi każde poruszenie. W chasydzkim świecie nigun ma także wymiar religijny i wspólnotowy. Nie zastępujemy go tutaj dowolną techniką wywoływania doznań.

Proponujemy skromną praktykę słuchania, dzięki której człowiek może zauważyć odmienny porządek uwagi: taki, w którym sens powstaje z następstwa i współistnienia dźwięków.

Praktyka. Wysłuchaj krótkiej melodii, na przykład nagrania nigunu z podanym pochodzeniem. Zwróć uwagę na powracające frazy, miejsca odpoczynku i zakończenie. Jeśli wolisz ciszę, przypomnij sobie prostą melodię, którą znasz. Zapisz, co w jej budowie przykuło twoją uwagę.

Pytanie. Co melodia pozwala mi rozpoznać bez konieczności natychmiastowego nazwania?

Czyn. Podziel się z kimś muzyką, która jest dla ciebie ważna, pozostawiając mu swobodę własnego odbioru.

Lektura: rozdz. 22, 34.

Dzień 24. Powrót do stołu

Człowiek, który modlił się w odosobnieniu, powraca do świata, w którym ktoś czeka na jego odpowiedź, pomoc lub obecność. To przejście stanowi ważną część naszej interpretacji mistyki. Samotność pozwala odkryć głos, ale dopiero spotkanie ukazuje, czy potrafimy również słuchać. Czas spędzony z Bogiem nie musi konkurować z troską o człowieka. Może stać się źródłem większej uważności na jego rzeczywiste istnienie.

Praktyka. Zakończ dzisiejszą sesję modlitwy lub refleksji rozważeniem jednej konkretnej relacji. Zapisz, czego potrzebuje ta osoba według tego, co rzeczywiście ci powiedziała, a nie według twoich domysłów.

Pytanie. Jaki ślad pozostawia moja samotność w sposobie, w jaki wracam do innych?

Czyn. Zaproponuj wspólny posiłek, spacer lub krótką rozmowę i poświęć jej niepodzielną uwagę.

Lektura: rozdz. 18, 33, 47.

Etap czwarty. Odzyskiwanie radości i nadziei

Dzień 25. Serce, które uznaje prawdę

Złamane serce w naukach Nachmana nie jest tożsame z przygnębieniem. Różnica ta wyrasta z religijnej refleksji nad skruchą, a nie ze współczesnej klasyfikacji stanów psychicznych. W naszej praktyce przyjrzymy się temu, co dzieje się, kiedy człowiek dostrzega rzeczywisty skutek własnego postępowania i może podjąć próbę naprawy. Uczciwy żal ma przedmiot. Możemy go nazwać, zastanowić się nad odpowiedzialnością i poszukać wykonalnej odpowiedzi bez osądzania całej swojej osoby.

Praktyka. Wybierz niewielką sytuację, w której postąpiłeś inaczej, niż chciałeś. Zapisz fakty, własny udział oraz jeden możliwy krok naprawczy. Jeżeli temat wywołuje przytłaczające poczucie winy, wybierz łagodniejszy przykład lub skorzystaj ze wsparcia.

Pytanie. Jak mogę odpowiedzieć za czyn bez zamykania całego życia w jego granicach?

Czyn. Wykonaj bezpieczny krok naprawczy, szanując granice osób, których sprawa dotyczy.

Lektura: rozdz. 19, 36; *Sichot ha-Ran* 41–42.

Dzień 26. Radość pojemna

Radość, która uznaje rzeczywiste cierpienie, ma inne znaczenie niż obowiązkowy uśmiech. Bywa tak mała, że mieści się w smaku chleba, w ciepłej herbacie, w chwili ulgi. Nie zmienia przez to całej historii człowieka, lecz stanowi jej prawdziwy fragment. W naszej interpretacji bracławskiej nauki o radości liczy się gotowość przyjęcia takiego fragmentu, gdy się pojawia, bez uzależniania godności życia od zdolności jego odczuwania.

Praktyka. Wybierz jedną dostępną, łagodną czynność, którą zwykle lubisz. Poświęć jej dziesięć minut bez sprawdzania, czy poprawił się twój nastrój. Zapisz jedno konkretne wrażenie. Jeśli dziś nic nie daje przyjemności, możesz po prostu odpocząć.

Pytanie. Czy potrafię uznać małą radość bez wymagania, aby usunęła mój smutek?

Czyn. Stwórz komuś możliwość drobnej przyjemności, której sam może chcieć.

Lektura: rozdz. 20; *Likutei Moharan* II:24.

Dzień 27. Azamra wobec siebie

Dobry punkt nie jest abstrakcyjną deklaracją o własnej doskonałości. W nauce Azamra człowiek podejmuje wysiłek odnajdywania rzeczywistego dobra także tam, gdzie ocena całości wydaje się niekorzystna. Nasza praktyka będzie opierać się na faktach. Zamiast wymieniać cechy, które chcielibyśmy sobie przypisać, poszukamy drobnych czynów, dzięki którym komuś było odrobinę łatwiej, coś zostało uczciwie wykonane albo czyjaś potrzeba została dostrzeżona.

Praktyka. Zapisz trzy małe, rzeczywiście wykonane w ostatnim czasie dobre czynności. Przy każdej dopisz, komu lub czemu służyła. Jeżeli pamiętasz tylko jedną, zatrzymaj się przy niej.

Pytanie. Jakie dobro pozostaje rzeczywiste niezależnie od mojej dzisiejszej oceny siebie?

Czyn. Powtórz lub rozwiń jeden z odnalezionych dobrych czynów.

Lektura: rozdz. 21; *Likutei Moharan* I:282.

Dzień 28. Azamra wobec drugiego człowieka

Cudze dobro potrafi pozostawać niewidoczne, kiedy wypełnia nas konflikt. Nie musimy wyrzekać się osądu konkretnego postępowania, aby dostrzec osobny, rzeczywisty dobry czyn. Azamra pozwala myśleć o człowieku jako o kimś, kogo nie wyczerpuje pojedyncza etykieta. Jednocześnie dostrzeganie dobra nie nakłada obowiązku powrotu do krzywdzącej relacji. W naszej praktyce wybieramy sytuację bezpieczną, w której dokładniejszy sposób patrzenia może stać się formą sprawiedliwości.

Praktyka. Przywołaj osobę, wobec której żywisz zwyczajne zniecierpliwienie, ale która nie stanowi dla ciebie zagrożenia.

Zapisz jedno jej działanie, które możesz uczciwie docenić, bez pomniejszania istniejącego problemu.

Pytanie. Jak rozpoznać dobro w drugim człowieku, zachowując prawdę o jego postępowaniu?

Czyn. Jeżeli jest to stosowne, nazwij przy tej osobie jeden konkretny dobry czyn.

Lektura: rozdz. 21–22, 44.

Dzień 29. Jeden krok przez most

Most łączy brzegi, których nie dałoby się połączyć pojedynczym gestem. Obraz wąskiego mostu Nachmana w naszej księdze stał się zaproszeniem do odwagi rozeznającej. Dzisiejszy krok nie będzie próbą wytrzymałości ani ryzykownym eksperymentem. Zajmiemy się jedną sprawą, której odkładanie wynika z niepewności, choć możemy bezpiecznie wykonać niewielką czynność. Odwaga może przybrać postać zebrania informacji, telefonu do specjalisty lub prośby o towarzyszenie.

Praktyka. Zapisz sprawę, która cię niepokoi. Oddziel rzeczywiste ryzyko od tego, czego jeszcze nie wiesz. Określ najbezpieczniejszy następny krok i ewentualną pomoc, której potrzebujesz.

Pytanie. Jaka odwaga jest mi dziś potrzebna: działanie, zasięgnięcie rady czy wyznaczenie granicy?

Czyn. Wykonaj jeden uzgodniony ze sobą krok, bez wystawiania siebie na niepotrzebne niebezpieczeństwo.

Lektura: rozdz. 23, 39; *Likutei Moharan* II:48.

Dzień 30. Prawo do kolejnego początku

Gdy człowiek przywraca do życia zaniedbane dobro, nie zaczyna w rzeczywistości pozbawionej historii. Przynosi do nowego początku doświadczenie dotychczasowej drogi. Pamięta, co utrudniało mu wierność, jakie obietnice okazały się nadmierne i gdzie potrzebował pomocy. W tym sensie ponowne rozpoczynanie, tak ważne w naukach Nachmana, może być również sztuką uczenia się. Początek nie wymaga skasowania pamięci, lecz pozwala uczynić z niej sprzymierzeńca.

Praktyka. Wybierz jedną przerwaną dobrą praktykę lub czynność. Rozpoznaj realną przyczynę przerwy i zaprojektuj wersję łatwiejszą do podtrzymania. Zapisz moment, w którym rozpoczniesz, oraz sposób powrotu po ewentualnym opuszczeniu dnia.

Pytanie. Jaką wiedzę o sobie przynoszę do kolejnego początku?

Czyn. Wykonaj pierwszą, niewielką część odnowionej praktyki.

Lektura: rozdz. 24, 36.

Dzień 31. Cierpliwość uczestnicząca

Cierpliwość rolnika nie polega na przyglądaniu się ziemi bez wykonywania pracy. Obejmuje zarówno czas, którego nie może przyspieszyć, jak i czynności pozostające w jego mocy. W naszej interpretacji nauki Nachmana o wierze i cierpliwości obie te postawy powinny istnieć razem. Człowiek może uznać granice własnego wpływu, a zarazem troszczyć się o warunki, w których życie będzie mogło dojrzewać. Dzisiaj spróbujemy odróżnić czas potrzebny rzeczy od czasu traconego przez odkładanie działania.

Praktyka. Wybierz proces, którego wyniku jeszcze nie znasz. Rozpisz, co zależy od ciebie, co wymaga decyzji innych osób, a co jest poza twoją kontrolą. Ustal rozsądną porę ponownego przyjrzenia się sprawie.

Pytanie. Co znaczy uczestniczyć wiernie w procesie, którego nie mogę przyspieszyć?

Czyn. Wykonaj jedną potrzebną czynność, a potem pozwól sobie odpocząć od sprawdzania jej wyniku.

Lektura: rozdz. 41; *Likutei Moharan* I:155.

Dzień 32. Mały testament nadziei

Nadzieja może istnieć w świecie, w którym nie znamy przyszłego kształtu wydarzeń. Jest wtedy czymś innym niż przewidywanie pomyślnego zakończenia. Człowiek ofiarowuje swoją pracę, wiedzę lub troskę przyszłości, której sam nie będzie w pełni kontrolował. Taki sposób rozumienia nadziei wyrasta w naszej księdze z przekonania, że wartość dobra nie wyczerpuje się w osobistym oglądaniu jego owoców.

Warto pozostawić po sobie miejsce, w którym ktoś będzie mógł rozpocząć własną drogę.

Praktyka. Zapisz krótką wiadomość przeznaczoną dla siebie za rok albo dla osoby, która kiedyś może skorzystać z twojego doświadczenia. Zawrzyj w niej jedną konkretną rzecz, którą uznajesz za wartościową, i jedną rzecz, której nadal nie wiesz.

Pytanie. Jakie dobro chciałbym powierzyć przyszłości, nawet jeśli jego dalszy los nie będzie zależał ode mnie?

Czyn. Uporządkuj lub przekaż komuś przydatną wiedzę, przedmiot czy materiał, zgodnie z jego potrzebą.

Lektura: rozdz. 42, 46; *Pirke Awot* 2,16.

Etap piąty. Miłość, obecność i powrót

Dzień 33. Świętość rzeczy małych

Wielkość pytania o Nieskończonego nie musi wyznaczać wielkości gestów, przez które człowiek na nie odpowiada. Drobne czynności utrzymują rzeczywisty świat ludzkich więzi: ktoś pamięta o zakupie chleba, naprawia zepsuty przedmiot, przygotowuje miejsce dla gościa. W naszej autorskiej mistyce ich godność wyrasta z uważności na to, czemu służą. Zachowujemy jednocześnie odrębność religijnego znaczenia micwot w judaizmie; refleksja nad codzienną troską nie zastępuje przykazań. Możemy jednak pozwolić, aby w małym czynie znalazło się miejsce dla wielkiego pytania o sposób uczestniczenia w istnieniu.

Praktyka. Wybierz jedną zwyczajną czynność domową. Wykonaj ją spokojnie, zwracając uwagę na materiały, pracę i ludzi, od których zależy jej możliwość. Zapisz następnie, co dzięki niej będzie gotowe dla ciebie lub kogoś innego.

Pytanie. Jak zmienia się mój stosunek do rzeczy małych, gdy dostrzegam ich rzeczywisty udział w życiu?

Czyn. Przygotuj lub uporządkuj coś, co ułatwi komuś następny dzień.

Lektura: rozdz. 35, 43.

Dzień 34. Trzy miejsca słuchania

W nauce I:34 Nachman ukazuje duchowe przekazywanie w związku z cadykiem, rozmową z drugim człowiekiem i osobistym zwracaniem się ku Bogu. Nie przenosimy wprost tej architektury religijnej na wszystkie współczesne relacje. Możemy jednak odczytać w niej inspirację do rozeznania trzech odmiennych sposobów uczenia się: z przekazanej mądrości, ze spotkania równych sobie osób oraz z osobistej refleksji lub modlitwy. Każdy z tych sposobów posiada własną wartość, a ich współistnienie chroni przed zamknięciem całego poznania w jednym głosie.

Praktyka. Przeczytaj krótki fragment księgi. Zanotuj własne pytanie, a następnie rozważ, z kim mógłbyś o nim porozmawiać. Przez kilka minut pozostań przy tym pytaniu w modlitwie lub refleksji. Rozróżnij głos tekstu, własne przypuszczenie i możliwy głos rozmówcy.

Pytanie. Czy potrafię czerpać od innych, nie rezygnując z własnej odpowiedzialności za rozumienie?

Czyn. Zadaj komuś życzliwe, otwarte pytanie o temat, który jest ważny dla was obojga.

Lektura: rozdz. 33; *Likutei Moharan* I:34.

Dzień 35. Miłość i wolne miejsce

Człowiek, którego kochamy, posiada swój własny czas, swoją historię i przyszłość. Tęsknota za jego bliskością jest częścią naszego życia, lecz nie daje nam prawa do rozporządzania jego wolnością. W obrazie Serca Świata i źródła spotykają się oddalenie i najgłębsza więź. Nasza interpretacja odnajduje w tym obrazie miejsce dla miłości, która zachowuje odrębność. Nie chodzi o obojętność wobec cudzych potrzeb, ale o taką troskę, w której drugi człowiek może wyrazić również inne pragnienie niż nasze.

Praktyka. Wybierz jedną bliską, bezpieczną relację. Zapisz, czego w niej pragniesz, co rzeczywiście wiesz o pragnieniach drugiej osoby i czego jeszcze nie wiesz. Ułóż jedno pytanie, które pozwoli jej samej określić własne potrzeby.

Pytanie. Gdzie mogę zachować miłość, pozostawiając drugiemu człowiekowi prawo do wyboru?

Czyn. Zapytaj o zgodę lub preferencje w sprawie, w której zazwyczaj decydujesz sam.

Lektura: rozdz. 29, 44.

Dzień 36. Teszuwa poznania

Bywa, że dojrzewanie prowadzi człowieka do ponownego odczytania rzeczy, które wydawały mu się wcześniej zakończone. W nauce Nachmana o teszuwie wcześniejszej teszuwy odkrywamy religijny obraz powrotu, który pogłębia się wraz z poznaniem Boga. Nasza praktyka dotyczy gotowości do uczciwej zmiany własnego rozumienia. Nie wymaga odrzucenia całej przeszłości ani nieustannego kontrolowania swoich przekonań. Wystarczy uznać, że wcześniejsza wiedza mogła być wartościowa, a jednocześnie ograniczona przez ówczesne możliwości widzenia.

Praktyka. Wybierz jedno przekonanie, które w ciągu ostatnich lat uległo zmianie. Opisz, co wcześniej pozwalało ci tak myśleć, jakie doświadczenie przyniosło nowe rozumienie i jakie pytanie pozostaje nadal otwarte.

Pytanie. Jak mogę dochować wierności poszukiwaniu prawdy bez przywiązania do każdego dawnego sądu?

Czyn. Jeśli jest to potrzebne, sprostuj jedną wcześniejszą informację lub ocenę, którą przekazałeś innym.

Lektura: rozdz. 36, 45; *Likutei Moharan* I:6.

Dzień 37. Towarzyszenie bez wyjaśnienia

Są cierpienia, wobec których wyjaśnienie metafizyczne staje się dodatkowym ciężarem. Człowiek może potrzebować przede wszystkim czyjejś obecności, pomocy przy codziennych sprawach albo prawa do milczenia. W naszej księdze rozróżniamy tajemnicę cierpienia od prób uzasadniania go w imieniu Boga. Troska nie wymaga wiedzy o ostatecznym sensie wydarzeń.

Wystarczy czasami świadomość, że obok znajduje się ktoś, kogo warto zapytać o to, czego potrzebuje, a następnie pozostać wiernym otrzymanej odpowiedzi.

Praktyka. Przypomnij sobie sytuację, w której ktoś pomógł ci samą obecnością. Zastanów się, co było wówczas wartościowe: słuchanie, praktyczny czyn, szacunek dla ciszy. Zapisz, jak mógłbyś ofiarować podobne wsparcie, nie naruszając granic drugiej osoby.

Pytanie. Czy umiem być blisko kogoś, komu nie potrafię dać odpowiedzi na jego najtrudniejsze pytanie?

Czyn. Zaproponuj komuś potrzebującemu konkretną, możliwą do wykonania pomoc i przyjmij jego decyzję.

Lektura: rozdz. 38, 40, 47.

Dzień 38. Czas dla Serca Świata

Opowieść o Sercu Świata ukazuje nam szczególną wizję czasu, w której kolejny dzień staje się możliwy dzięki miłosierdziu. W naszym autorskim odczytaniu obraz ten pozwala zobaczyć dar czasu jako formę uczestnictwa w życiu innego człowieka. Czas ofiarowany komuś nie jest wyłącznie czasem odebranym sobie. Może tworzyć możliwość rozmowy, odpoczynku, uczenia się lub odnalezienia drogi. Jednocześnie miłosierdzie zachowuje swoją ludzką miarę: nie musimy wyczerpać wszystkich sił, aby rzeczywiście coś ofiarować.

Praktyka. Przeczytaj rozdział 29 lub ostatnią jednostkę antologii. Zastanów się nad jedną godziną nadchodzącego tygodnia, którą mógłbyś przeznaczyć na działanie służące komuś innemu. Ustal zakres, który pozostaje zgodny z twoimi potrzebami i zobowiązaniami.

Pytanie. Jaki rodzaj czasu chciałbym uczynić darem, a nie jedynie zasobem do wykorzystania?

Czyn. Uzgodnij i rozpocznij jeden taki gest miłosierdzia, choćby trwał tylko kilka minut.

Lektura: rozdz. 29, 42, 47; Aneks III, fragment 14.

Dzień 39. Wierność rozeznająca

Istnieją drogi, którym warto pozostać wiernym, choć ich dalszy przebieg nie jest znany. Istnieją również zobowiązania, które wymagają ponownego rozważenia, ponieważ zmieniły się okoliczności lub ujawniły się szkody. Wierność w naszej księdze nie oznacza bezwarunkowego trwania przy każdej obranej formie. Jej przedmiotem jest raczej kierunek dobra, który człowiek stara się rozpoznawać uczciwie w konkretnym czasie. Zdolność dokonania korekty może być wyrazem troski o ten kierunek.

Praktyka. Przejrzyj zapiski z ostatnich tygodni. Wybierz jedną praktykę, którą chcesz zachować, oraz jedną, z której możesz zrezygnować lub którą warto zmienić. Określ ich rzeczywisty wpływ na twoją codzienność, uwzględniając również zdanie bliskich osób, jeśli praktyka ich dotyczy.

Pytanie. Czemu pragnę dochować wierności, gdy zmienia się forma mojej drogi?

Czyn. Ustal prosty, możliwy do zmiany rytm kontemplacji na następny tydzień.

Lektura: rozdz. 46–47.

Dzień 40. Otwarta brama

Powracamy do pokoju z prologu. Za oknem może być inna pora roku, inne światło, inny rytm życia. Człowiek, który siedzi przy tym samym oknie, przynosi ze sobą czterdzieści dni pytań, zapisów i drobnych czynów. Być może wciąż nie rozumie tego, czego szukał na początku. Może jednak dostrzec, że przez pewien czas starał się żyć z większą uwagą. Właśnie tutaj otwiera się brama, która nie oznacza zdobycia ostatniego stopnia. Jest możliwością dalszego zwracania się ku Bogu, ku drugiemu człowiekowi, ku światu, którego znaczenia nie wyczerpuje żadna pojedyncza opowieść. Niech to, co rzeczywiście zostało rozpoznane, znajdzie sobie miejsce w zwyczajnym życiu.

Praktyka. Powróć do pierwszego zapisu. Napisz krótki list do siebie z dnia pierwszego: nazwij jedno odkrycie, jedno nadal żywe pytanie i jeden czyn, któremu chcesz pozostać wierny.

Jeśli się modlisz, zakończ własnymi słowami dziękczynienia, prośby lub skargi. Nie musisz podsumowywać całego doświadczenia.

Pytanie. Jak chciałbym żyć z tęsknotą, której sens jeszcze się przede mną otwiera?

Czyn. Zamknij zeszyt i przeznacz część dnia na obecność przy kimś lub przy zwyczajnej pracy, którą uznajesz za wartościową.

Lektura: rozdz. 48; epilog.

Po czterdziestu dniach

Możemy pozwolić, aby przez jakiś czas żaden kolejny program nie zajmował miejsca tego, który właśnie zakończyliśmy. Nie wszystko, co rozpoznaliśmy, musi zostać natychmiast przekształcone w nowy obowiązek. Dobrze jest wrócić do kilku pytań: czy moje praktyki pozostawiły mi więcej zdolności słuchania, czy pomogły mi uczciwie rozpoznać własne granice, czy znalazły wyraz w choć jednym czynie, który miał znaczenie dla innego człowieka. Możemy również stwierdzić, że pewne ćwiczenie nie było dla nas odpowiednie i pozostawić je bez powtarzania. Wartościowy tekst nie powinien wymagać podporządkowania całego życia swojemu rytmowi. Wchodzi raczej w rozmowę z konkretnym człowiekiem, który posiada własną historię i własne obowiązki.

Jeżeli chcemy zachować praktykę odosobnienia, możemy wybrać jej realną porę i rozsądny zakres. Czytelnik poszukujący religijnej drogi bracławskiej może natomiast dalej studiować oryginalne dzieła i poznawać praktykę w ramach żywej tradycji. Nasza autorska droga czterdziestu dni pozostaje pomostem pomiędzy lekturą a życiem. Warto do niej wracać bez przekonania, że powtórzenie musi przynieść podobne przeżycia. Każda kolejna lektura spotka inny moment istnienia. Zasada, która może pozostać z nami dłużej niż poszczególne ćwiczenia, jest bardzo prosta: pozwolić tęsknocie uzyskiwać postać odpowiedzialnej obecności, nie odbierając tajemnicy jej otwartości.

ANEKS V. BIBLIOGRAFIA I INDEKS ŹRÓDEŁ

Jak wracać do źródeł

Książka, która prowadzi ku tajemnicy, potrzebuje także drogi powrotnej do tekstu. Czytelnik może zatrzymać się nad obrazem, który poruszył jego wyobraźnię, a następnie sprawdzić, czy znajduje się on w słowach Nachmana, w zapisie jego ucznia, w późniejszym komentarzu, czy też w naszej własnej interpretacji. To rozróżnienie nie odbiera księdze jej mistycznego charakteru. Pozwala nam przyjąć dawne słowo bez zawłaszczania jego sensu, a współczesne rozwinięcia czytać jako głos odpowiedzialny za własne twierdzenia. Bibliografia ma służyć takiemu powrotowi, a nie tworzyć wrażenia, że cała dostępna literatura została przeczytana.

Podstawową jednostką odsyłacza do *Likutei Moharan* jest numer części i nauki (LM I lub II), a w razie potrzeby także paragraf. W *Sichot ha-Ran* (SH) podajemy numer jednostki; w *Sippurei Maasijot* (SM) numer opowieści, czasem dzień w obrębie opowieści trzynastej. W tekstach biblijnych podajemy rozdział i werset, a w Talmudzie babilońskim traktat i kartę. Numery cyfrowych podsegmentów nie są uniwersalną numeracją wszystkich wydań. W psalmach i innych księgach możliwe są rozbieżności numeracji między tradycjami wydawniczymi. Odsyłacze do rozdziałów naszej książki są niezależne od zmieniającej się paginacji.

I. Podstawowe dzieła źródłowe

Nachman z Bracławia, *Likutei Moharan* (ליקוטי מוהר״ן), części I i II. Zbiór nauk, których pierwszą część wydano za życia mistrza (1808), a publikację dopełniono w 1811 roku. Podstawą niniejszej księgi są wybrane nauki wskazane w indeksie, nie kompletny przekład dzieła. Dostęp: https://www.sefaria.org/Likutei_Moharan oraz https://www.sefaria.org/Likutei_Moharan%2C_Part_II. Kontekst historyczny i bibliograficzny: https://encyclopedia.yivo.org/article.aspx/Nahman_of_Bratslav. Datę śmierci autora należy odróżnić od roku publikacji części II; zob. uwaga przy biogramach w części IV.

Nachman z Bracławia, *Sichot ha-Ran* (שיחות הר״ן), zapis Natana z Niemirowa. Rozmowy i wypowiedzi, w których szczególnie wyraźnie ujawnia się codzienny wymiar religijnej drogi. Należy pamiętać o pośrednictwie zapisującego i odróżniać jego relację od bezpośredniej wypowiedzi mistrza. Dostęp: https://www.sefaria.org/Sichot_HaRan; transkrypcja hebrajska: https://he.wikisource.org/wiki/שיחות_הר%22ן.

Nachman z Bracławia, *Sippurei Maasijot* (סיפורי מעשיות), zapis i przekaz Natana. Trzynaście opowieści w tradycji hebrajsko-jidysz. W księdze wykorzystano ich hebrajskie transkrypcje, nie dokonując pełnego porównania z tekstem jidysz. Dostęp: https://www.sefaria.org/Sippurei_Maasiyot oraz https://he.wikisource.org/wiki/ספר_סיפורי_מעשיות. Historyczny druk lwowski z 1902 r., wraz z dodatkami, jest dostępny jako skan wskazany w katalogu HebrewBooks: https://hebrewbooks.org/43368. Metrykę skanu potwierdza opis Wikimedia Commons; skanu nie skolacjonowano z rękopisem.

Nachman Goldstein z Czehrynia, *Rimzei ha-Maasijot* (רמזי המעשיות). Późniejsza interpretacja opowieści, nietożsama z głosem Nachmana. W atlasie wykorzystano partie dotyczące opowieści 1–4, 6 i 9. Cyfrowe świadectwo druku lwowskiego z 1902 r.: https://he.wikisource.org/wiki/רמזי_המעשיות_על_סיפורי_מעשיות; por. wymieniony wyżej skan. Dane wydania odnotowano na podstawie metadanych i opisu cyfrowego, nie samodzielnego odczytu karty tytułowej.

II. Dalsze dzieła Natana i tradycji bracławskiej

Poniższe pozycje stanowią przewodnik do dalszego studium; nie są źródłem wszystkich tez tej książki i nie zostały wykorzystane jako kompletne przeczytane teksty. Natan rozwijał dziedzictwo mistrza przez zapis, interpretację oraz przekształcanie nauk w modlitwę. Jego własna twórczość zasługuje na osobne studium, zamiast zniknąć w cieniu nazwiska Nachmana.

Natan Sternhartz z Niemirowa, *Likutei Halachot* (ליקוטי הלכות). Rozwinięcie myśli bracławskiej w odniesieniu do porządku żydowskiego prawa religijnego. Dostęp: https://www.sefaria.org/Likutei_Halakhot.

Natan Sternhartz, *Likutei Tefilot* (ליקוטי תפילות). Zbiór modlitw związanych z naukami Nachmana. Warto czytać je równolegle z odpowiadającymi im naukami, nie utożsamiając tekstu Natana z wypowiedzią mistrza. Dostęp przez katalog: https://www.sefaria.org/texts/Chasidut/Breslov.

Natan Sternhartz, *Chaje Moharan* (חיי מוהר״ן). Biograficzny i tradycyjny przekaz o mistrzu oraz okolicznościach jego nauczania. Dostęp: https://www.sefaria.org/Chayei_Moharan. Wymaga rozróżnienia między świadectwem religijnym a nowoczesną biografią krytyczną.

Natan Sternhartz, *Sziwche ha-Ran* (שבחי הר״ן). Przekaz związany z życiem i drogą duchową Nachmana, szczególnie z podróżą do ziemi Izraela. Dostęp przez katalog Sefarii: https://www.sefaria.org/texts/Chasidut/Breslov.

III. Źródła biblijne, rabiniczne i kabalistyczne

Tanach (תנ״ך). Wykorzystywane miejsca wymieniono w indeksie. Interpretacje Nachmana często odwołują się do pojedynczego słowa, nietypowego związku dwóch wersetów lub tradycji rabinicznej. Nie należy brać takiego odczytania za wyczerpujący opis pierwotnego kontekstu biblijnego. Dostęp do tekstu hebrajskiego: https://www.sefaria.org/texts/Tanakh.

Miszna, *Pirke Awot*; *Joma*. Wybrane wypowiedzi o stworzeniu, nauce, odpowiedzialności i odkupieniu; https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot oraz https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma. Wykorzystano konkretne jednostki, nie pełne traktaty.

Talmud babiloński, *Berachot*, *Rosz ha-Szana*, *Menachot*, *Jewamot*, *Moed Katan*. Przywołane miejsca dotyczą między innymi modlitwy, stworzenia, przekazywania nauki i żałoby. Dostęp: https://www.sefaria.org/texts/Talmud. Karta i strona są podstawowym odsyłaczem; numer segmentu cyfrowego może być zależny od edycji.

Majmonides, *Miszne Tora*, Hilchot tefila u-wirkat kohanim 1:1–4. Historyczne rozważania o obowiązku modlitwy oraz jej języku;

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Prayer_and_the_Priestly_Blessing.1. Nie należy utożsamiać tej regulacji z późniejszą praktyką hitbodedut.

Tikkunei Zohar, 17a, *Patach Elijahu*. Aramejski tekst związany z językiem sefirot i granicą opisywania Boga. Dostęp: https://www.sefaria.org/Tikkunei_Zohar.17. W rozdziale 7 przywołano jego wybraną formułę; numeracja cyfrowa wymaga sprawdzenia z układem karty drukowanej.

Raszi, komentarz do Rdz 47,29. Odsyłacz do tradycyjnego rozumienia prawdziwej dobroci wobec zmarłego: dobroci, za którą nie oczekuje się odpłaty. Kontekst rozdziału 29. Weryfikacja cyfrowego tekstu hebrajskiego: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis.47.29.

Elijahu de Vidas, *Reszit Chochma* (ראשית חכמה). Odsyłacz pośredni za LM II:17; tekst nie był niezależnie weryfikowany. Warto do niego powrócić podczas dalszego studiowania szabatowej duchowości.

IV. Opracowania historyczne i lektury pogłębiające

Pierwsze trzy pozycje cyfrowe były używane przy opracowywaniu kontekstu biograficznego, z ograniczeniami odnotowanymi w rejestrach. Kolejne książki są rekomendowaną literaturą dalszej lektury, której dane bibliograficzne zweryfikowano w katalogach i opisach wydawców; nie przytaczamy ich tez jako wyniku pełnej lektury.

The Posen Library, „Nachman of Bratslav (1772–1810)”. https://www.posenlibrary.com/author/nachman-bratslav. Kontekst biograficzny, podróż do ziemi Izraela, uczeń i przekaz nauk. W niniejszej księdze przyjmujemy rok śmierci 1810, zgodny również z Oxford Bibliographies (16 października 1810) oraz Encyclopedia of Ukraine (https://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages%5CN%5CA%5CNakhmanofBratslav.htm). Wskazany niżej biogram YIVO podaje odmiennie rok 1811; inne artykuły tej samej encyklopedii wskazują 1810.

YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, „Naḥman of Bratslav” oraz „Natan Sternhartz of Nemirov”. https://encyclopedia.yivo.org/article.aspx/Nahman_of_Bratslav i

https://encyclopedia.yivo.org/article.aspx/Natan_Sternhartz_of_Nemirov. Kontekst chasydyzmu wschodnioeuropejskiego, dzieła i dalszy rozwój wspólnoty. Pierwszy artykuł wykorzystywano w poprzednich etapach fragmentarycznie, drugi uzupełnia bibliografię.

Oxford Bibliographies, „Bratslav/Breslev Hasidism". https://academic.oup.com/reference/62376/reference-article-abstract/554972743. Dostępny opis bibliograficzny, nie pełna treść opracowania.

Arthur Green, *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights, 1992 (wznowienie). Lektura do studium biografii i życia religijnego Nachmana; metryka: https://www.cambridge.org/core/books/abs/history-of-kabbalah/bibliography/8804A42094FFB1315601EFA71960D6AB.

Zvi Mark, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*. Continuum, 2009. Lektura do badań nad wyobraźnią, wiarą, snem, pieśnią i metafizyką bracławską. https://www.bloomsbury.com/uk/mysticism-and-madness-9780826441447/.

Zvi Mark, *The Revealed and Hidden Writings of Rabbi Nachman of Bratslav: His Worlds of Revelation and Rectification*, tłum. Yaacov David Shulman. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2015. Lektura do badań nad przekazem tekstów, objawieniem i naprawą; metryka katalogowa: https://library.daystar.ac.ke/bib/182536.

David Biale, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel Heilman, Moshe Rosman, Gadi Sagiv, Marcin Wodziński, *Hasidism: A New History*. Princeton University Press, 2018. Szerokie tło historyczne dla różnorodności chasydyzmu. https://muse.jhu.edu/book/64660.

Louis Jacobs, *Hasidic Prayer*. Littman Library of Jewish Civilization, wydanie z 1993 r. (pierwsze wydanie 1972). Studium chasydzkiej modlitwy, jej języka i metod. https://www.jstor.org/stable/j.ctv2d8qx8c.

Joseph Dan (red.), *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford University Press, 2002. Porównawcza lektura dotycząca różnych nurtów mistyki żydowskiej. https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA66923078.

V. Biblioteki cyfrowe i metoda pracy

Sefaria służyła do odnajdywania jednostek tekstu oraz porównywania dostępnych fragmentów. Hebrajska Wikisource udostępnia transkrypcje o zróżnicowanym stopniu weryfikacji. Uzupełniająco korzystano z fragmentów indeksowanych w serwisach Nachman.co.il, Rabenu, Torah.ws i AJew. W wielu wypadkach dostęp obejmował jedynie wyniki wyszukiwania, a nie całe dzieło. Nie wszystkie wersje współczesnych tekstów lub przekładów mają jednakowy status prawny. Należy odróżniać historyczne brzmienie od redakcji cyfrowej i przestrzegać warunków licencji konkretnej wersji. Nachman.co.il oznacza swój angielski przekład jako roboczy, bez ludzkiej recenzji; nie traktujemy go jako krytycznej edycji. Szczegółowe adresy i stan odczytu zapisano w osobnym rejestrze redakcyjnym.

Własne przekłady krótkich fragmentów w Aneksie III nie są krytyczną edycją źródeł. Ich pełna kontrola wobec historycznych druków oraz weryfikacja przez osobę znającą hebrajski i aramejski pozostają zalecanym etapem przed publikacją. Szczególnie ważna jest dwujęzyczna tradycja opowieści oraz miejsca, w których odwołujemy się do liturgii, komentarzy lub przekładu terminów posiadających wielowarstwowy sens.

VI. Indeks nauk Nachmana

W poniższym indeksie podano główne miejsca wykorzystania nauk w narracji, odniesienia w antologii (III.n oznacza numer fragmentu Aneksu III) oraz wybrane bezpośrednie odsyłacze słownikowe. To indeks miejsc źródłowych, a nie indeks wszystkich podobieństw tematycznych. Wzmianki pośrednie są oznaczone. Rozdziały bez numerycznego odsyłacza w tekście mogą wynikać z dokumentacji źródłowej danego etapu.

LM I:6. Teszuwa, milczenie i ponowny powrót. Rozdz. 36, 46. Antologia: III.12. Słownik: Keter, Teszuwa, Teszuwa poznania, Wierność w dwóch kierunkach.

LM I:7. Wiara, prawda i modlitwa. Rozdz. 31. Słownik: Emet.

LM I:12. Więź z nauczycielem przez studiowanie. Rozdz. 33.

LM I:22. Bojaźń i radość. Rozdz. 39.

LM I:33. Dewekut i powrót. Rozdz. 32.

LM I:34. Trzy punkty poruszenia serca. Rozdz. 33, 40, 44. Słownik: Cadyk, Autorytet przepuszczający, Mistyka trzech miejsc słuchania, Przekazywanie horyzontalne.

LM I:49. Cimcum serca i miara żaru. Rozdz. 5. Słownik: Cimcum, Hitlahawut, Miara gościnnego serca.

LM I:52. Odosobnienie, noc, bitul. Rozdz. 17. Słownik: Bitul.

LM I:54. Melodia i wskazówki w codzienności; §7 pośrednio przez I:282. Rozdz. 22, 43.

LM I:56. Podwójne ukrycie. Rozdz. 10. Antologia: III.3. Słownik: Hastara, Hastara sze-betoch hastara, Tora.

LM I:64. Pusta przestrzeń, herezja, milczenie i melodia wiary. Rozdz. 7–9, 12, 34, 37, 45. Antologia: III.2. Słownik: Apikorsut, Chalal panui, Cimcum, Ein Sof, Emuna, Nigun, Gościnność wobec tajemnicy.

LM I:66. Wola i działanie; odsyłacz pośredni. Rozdz. 4.

LM I:155. Wiara i cierpliwość. Rozdz. 41. Antologia: III.11. Słownik: Emuna, Cierpliwość uczestnicząca.

LM I:261. Codzienna odnowa. Rozdz. 24.

LM I:282. Azamra, dobre punkty, modlitwa i melodia. Rozdz. 21–22, 34, 42, 47. Antologia: III.9. Słownik: Azamra, Nekuda towa, nekudot towot, Nigun, Ruach, Szelijach cibur, Współbrzmienie odpowiedzialne.

LM II:11. Modlitwa na polu i uczestnictwo roślin. Rozdz. 17. Antologia: III.7. Słownik: Siach.

LM II:12. Aje i ukryte słowo. Rozdz. 11, 45. Antologia: III.4. Słownik: Aje, Bereszit, Kawod, Maamar satum.

LM II:17. Szabat, radość, wolność i poznanie. Rozdz. 35. Słownik: Daat, Szabat.

LM II:19. Prostota i przykazania. Rozdz. 28, 35. Słownik: Micwa, micwot.

LM II:23. Przemiana smutku. Rozdz. 20. Słownik: Simcha.

LM II:24. Radość i wyznaczony czas skruchy. Rozdz. 15, 18–20. Antologia: III.8.

LM II:25. Hitbodedut, własna mowa, pragnienie modlitwy. Rozdz. 2, 13–16, 18, 48. Antologia: III.5. Słownik: Hitbodedut, Leszon Aszkenaz, Próg niewypowiedzianego.

LM II:44. Prostota, rygory, granice spekulacji. Rozdz. 35, 37. Słownik: Micwa, micwot.

LM II:46. Przypowieść o przeszkodach. Rozdz. 37.

LM II:48. Oddalenie, most, wartość małych kroków. Rozdz. 6, 23, 39, 41, 46. Antologia: III.10. Słownik: Geszer car meod.

LM II:63. Melodia pasterza i ziemi Izraela. Rozdz. 34. Słownik: Nigun, Ruach.

LM II:73. Psalmy i powrót. Rozdz. 36.

LM II:78. Żywotność, prostota i nadzieja. Rozdz. 24, 32, 42–43.

LM II:95. Modlitwa i oczekiwanie na łzy. Rozdz. —. Antologia: III.6.

LM II:96. Trwanie przy pojedynczym słowie. Rozdz. 16, 18.

LM II:112. Możliwość naprawy. Rozdz. 46. Antologia: III.13.

SH 14. Wola i czyn. Rozdz. 4, 47.

SH 41–42. Złamane serce i smutek. Rozdz. 19, 38. Słownik: Acwut, Lew niszbar.

SH 51. Tęsknota i religijne działanie. Rozdz. prolog, 4, 47. Antologia: III.1. Słownik: Kisufin, Micwa, micwot, Racon.

SH 149. Przekaz niedokończonej opowieści. Rozdz. 30.

SH 229. Własna mowa i modlitwa. Rozdz. 14.

SH 234. Wytrwałość w odosobnieniu. Rozdz. 15.

VII. Indeks opowieści i komentarzy

Wszystkie trzynaście opowieści posiada osobne opracowanie w Aneksie II. Numer opowieści odpowiada numerowi jednostki atlasu, także gdy nie ma ona własnego rozdziału w głównej części księgi. W atlasie użyto własnych polskich tytułów; inne wydania mogą stosować inne odpowiedniki.

SM 1. Zaginiona królewna — מאבידת בת מלך. Atlas II.1. Rozdz. 25, 37, 48. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 2. Król i cesarz — ממלך וקיסר. Atlas II.2. Rozdz. 26. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 3. Chromy — מחגר. Atlas II.3. Rozdz. 27. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 4. Król, który nakazał porzucenie wiary — ממלך שגזר שמד. Atlas II.4. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 5. Królewski syn z drogich kamieni — בן מלך שהיה מאבנים טובות. Atlas II.5.

SM 6. Pokorny król — ממלך עניו. Atlas II.6. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 7. Mucha i pająk — מזבוב ועכביש. Atlas II.7.

SM 8. Rabin i jedyny syn — מרב ובן יחיד. Atlas II.8.

SM 9. Mędrzec i prostaczek — מחכם ותם. Atlas II.9. Rozdz. 28. Por. komentarz *Rimzei ha-Maasijot* do tej opowieści.

SM 10. Bogaty mieszczanin i ubogi — מבערגיר ועני. Atlas II.10.

SM 11. Zamienieni synowie króla i służącej — מבן מלך ובן שפחה שנתחלפו. Atlas II.11.

SM 12. Mistrz modlitwy — מבעל תפילה. Atlas II.12.

SM 13. Siedmiu żebraków — משבעה בעטלירס. Atlas II.13. Rozdz. 29–30, 37, 42, 45, 48. Antologia III.14; SH 149. Serce Świata i źródło — trzeci dzień.

VIII. Indeks wybranych miejsc biblijnych i rabinicznych

Numery poniżej odpowiadają odsyłaczom w narracji i rejestrach etapów. Wersety biblijne wymienione jedynie jako kontekst nauki nie oznaczają niezależnej egzegezy pełnej księgi.

Rdz 2,1–3. 35.

Rdz 2,5; 24,63. 17.

Rdz 22,7. 11.

Rdz 43,11. 34.

Rdz 47,29. 29 (kontekst, Raszi).

Wj 10,1. 8.

Wj 17,12. 31.

Wj 34,6. 41.

Kpł 18,5. 35.

Kpł 19,9–18; 19,33–34. 18, 44.

Pwt 5,12–15. 35.

Pwt 10,20; 11,22. 32.

Pwt 11,13. 5.

Pwt 31,18; Est 2,11. 10.

Ps 1. 27.

Ps 2,11. 39.

Ps 3. atlas II.7.

Ps 13; 88. 38.

Ps 37,10; 146,2. 21–22; Ps 146,2 także Aneks I, Azamra, i antologia III.9.

Ps 51,19. 19.

Ps 56,4. 39.

Ps 61. antologia III.14; rozdz. 29.

Ps 92. 20.

Ps 104,33. Paralela Ps 146,2; Aneks I, Azamra; antologia III.9.

Ps 109,22. 5.

Ps 139,8. 36.

Iz 6,3; 42,8; 43,7. 11.

Iz 35,10. 20.

Jon 2,3. 24.

Mi 7,8. 42.

Ml 3,7. 36.

Koh 4,9–10. 40.

Koh 12,13. 35.

Pirke Awot 2,14. 9.

Pirke Awot 2,16. 41.

Pirke Awot 5,1. 11.

Pirke Awot 3,4. Nocne czuwanie, samotna droga i zwracanie serca ku próżności; 17 (por. LM I:52).

Miszna Joma 8,9. 36.

TB Berachot 26b. 17.

TB Rosz ha-Szana 32a. 11.

TB Menachot 29b. 12.

TB Jewamot 97a. 33; odsyłacz za LM I:12.

TB *Moed Katan* 28b. 38.

Miszne Tora, Hilchot tefila 1:1–4. 14.

Tikkunei Zohar 17a. 7.

IX. Drogi dalszego studium

Droga tęsknoty. Rozpocznij od SH 14 i 51, następnie zestaw ich język pragnienia z LM II:25 oraz z obrazem Serca Świata w SM 13. Czytając te miejsca równolegle, można zobaczyć, że tęsknota nie jest jedynie przeżyciem wewnętrznym: zostaje wpisana w modlitwę, czyn i relację z Bogiem. Rozdziały 4, 13–16, 29 i 47 prowadzą przez ten obszar, a fragmenty III.1, III.5 i III.14 umożliwiają spotkanie z krótkimi tekstami hebrajskimi.

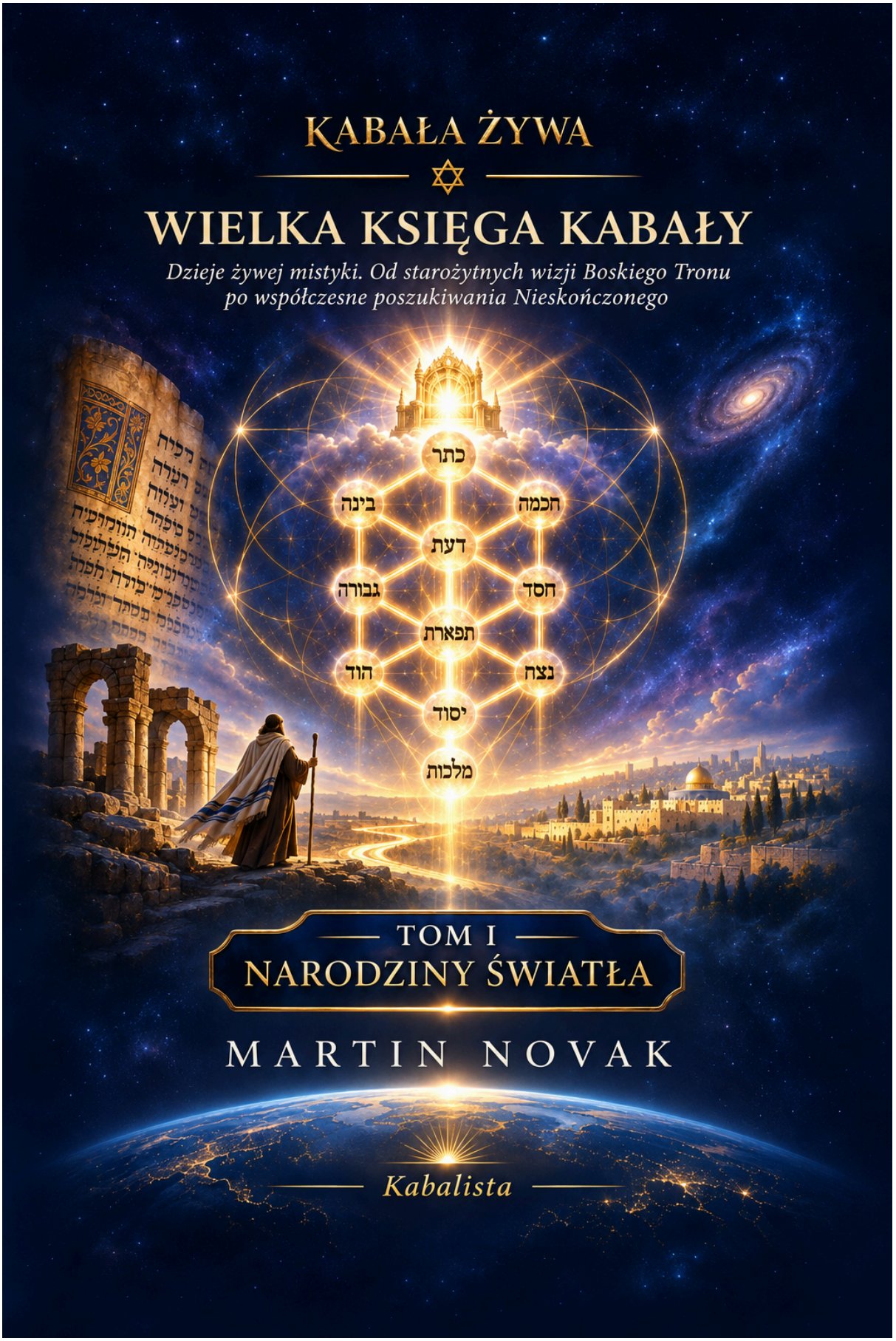
Droga tajemnicy. LM I:64, I:56 i II:12 wymagają powolnej lektury w kontekście własnych odsyłaczy biblijnych i rabinicznych. Ich pytania o pustą przestrzeń i ukrycie Boga nie są trzema nazwami tego samego zjawiska. Dopiero dostrzeżenie różnic pozwala poznać głębię poszczególnych nauk. Towarzyszą im rozdziały 7–12 i 45 oraz fragmenty III.2–4.

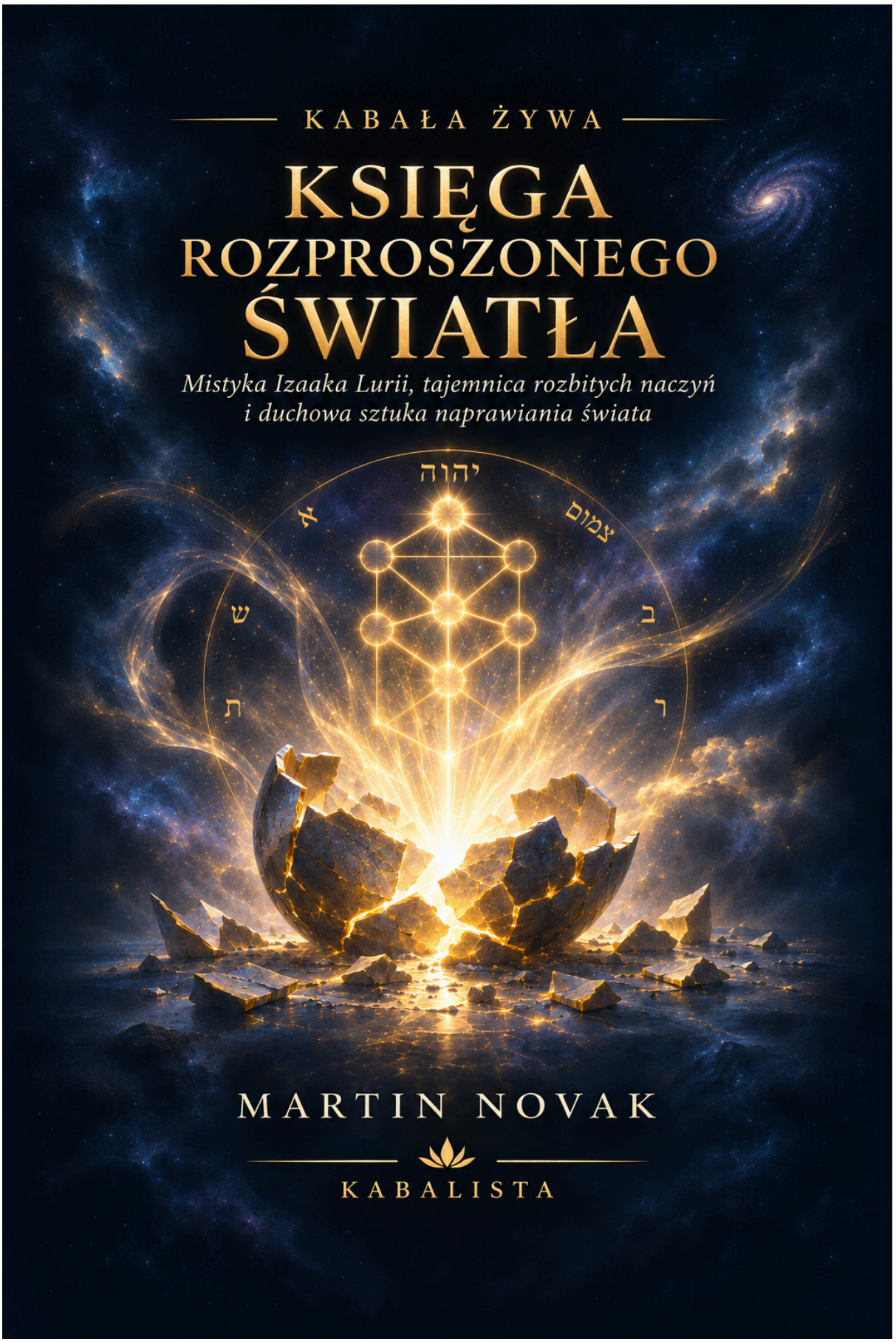
Droga odnowy. LM I:282, I:6, I:155, II:24, II:48 i II:112 łączą różne aspekty religijnego powrotu. Warto zestawić je z rozdziałami 19–24, 36, 41–42 i 46 oraz odpowiednimi fragmentami antologii. Zapisuj różnice między skruchą, działaniem, nadzieją i radością. Unikaj przekształcania każdego historycznego zalecenia w ogólną regułę dla wszystkich sytuacji ludzkich.

Droga opowieści. Przeczytaj jedną historię w całości przed lekturą jej objaśnienia. Zaznacz obrazy, których znaczenia jeszcze nie rozumiesz. Dopiero potem porównaj atlas, tradycyjny komentarz i własną lekturę. Szczególnie przy opowieści trzynastej warto uszanować to, czego tekst nie dopełnia. Tajemnica nie staje się mniejsza dlatego, że umiemy odróżnić słowa źródła od tego, co rodzi się podczas ich czytania.

Droga ucznia. Po lekturze LM I:34 i rozdziału 33 sięgnij do dzieł Natana jako osobnego autora. Można zacząć od równoległego studiowania wybranej nauki i odpowiadającej jej modlitwy w *Likutei Tefilot*, sprawdzając związek w samym tekście. W ten sposób odkrywamy, że wierne przekazywanie dziedzictwa wymaga również wysiłku nowego rozumienia.

Księga kończy się bibliografią nie dlatego, że wszystkie pytania zostały zamknięte. To ostatnia brama do dalszej drogi.


KABAŁA ŻYWA
WIELKA KSIĘGA KABAŁY
Dzieje żywej mistyki. Od starożytnych wizji Boskiego Tronu
po współczesne poszukiwania Nieskończonego
כתר
בינה
חכמה
דעת
גבורה
חסד
תפארת
הוד
נצח
יסוד
מלכות
TOM I
NARODZINY ŚWIATŁA
MARTIN NOVAK
Kabalista


KABAŁA ŻYWA
KSIĘGA ROZPROSZONEGO ŚWIATŁA
Mistyka Izaaka Lurii, tajemnica rozbitych naczyń i duchowa sztuka naprawiania świata
יהוה
MARTIN NOVAK
KABALISTA


KABAŁA ŻYWA
KSIĘGA ŻARU
Mistyka Baal Szem Towa,
tajemnica Boskiej Obecności
i duchowa sztuka życia w zachwycie
MARTIN NOVAK
Kabalista