

ŁUKASZ STYPUŁA

Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-1408-3786>

Ofiara wdzięczności

The Sacrifice of Thanksgiving

Abstract

The author chose as the point of departure for his reflections on the meaning of the sacrifice of thanksgiving in the Old Testament ritual thanksgiving psalms, recognised usually by the presence of words originating from the Hebrew *jada* – give thanks. Such phrases as *hodu* – give thanks or *toda* can be also found in the Psalms. In addition, the word *hoda'ah* means, first of all, to recognise. Gratitude thus will assume the character of thanksgiving only when it contains the activity of recognition and appreciation. Thanksgiving psalms are also built on a death-life thematic contraposition resulting in a diametrical turn in existence. The expression of such a state involves sacrifices which, according to the Rabbi Kahane Midrash, affect the cosmic sphere. Offering them is then identical with the creation of Heaven and Earth. What, therefore, consists the foundation of the sacrificial in the Tanach? What steered it and endowed it with significance? What is the role of thanksgiving in this process, and to whom is it addressed today?

Keywords: gratitude; Judaism; Jews; psalms; prayer

Streszczenie

Za punkt wyjścia w rozważaniach nad znaczeniem składania ofiary (z) wdzięczności w starotestamentowym rytuale przyjmę psalmy dziękczynne, które rozpoznaje się zwykle przez obecność w nich słów pochodzących od hebrajskiego rdzenia *jada*, czyli dziękować. W psalmach tych także można znaleźć takie zwroty jak *hodu* – dziękujcie czy *toda* – dziękczynienie. Dodatkowo w pierwszym rzędzie słowo *hoda* znaczy rozpoznać i uznać. Wdzięczność będzie zatem nabierała charakteru dziękczynnego tylko wtedy, kiedy będzie ona w sobie zawierała czynność rozpoznania i uznania. Psalmi dziękczynne zbudowane są również na przeciwstawieniu tematycznym śmierć–życie prowadzącym do diametralnego zwrotu w egzystencji. Wyrazem takiego stanu są ofiary, które według midraszu Rabiego Kahany oddziałują na sferę kosmiczną. Ich składanie jest wtedy tożsame ze stwarzaniem Nieba i Ziemi. Co więc leży u podstaw kultu ofiarnego w Tanachu? Co go ukierunkowało i nadało mu znaczenie? Jaka jest rola wdzięczności w tym procesie i do kogo jest ona dzisiaj kierowana?

Słowa kluczowe: wdzięczność; judaizm; Żydzi; psalmy; modlitwa

O autorze

Łukasz Stypuła – doktor nauk humanistycznych z zakresu religioznawstwa i historyk o specjalności judaistycznej; asystent w Instytucie Religioznawstwa UJ, obecnie wykonawca projektu NCN-u Religia i miejskość. Mapowanie i powiązanie pól religijnych we współczesnych polskich miastach. Jego zainteresowania badawcze oscylują pomiędzy dwoma głównymi tematami. Pierwszym jest żydowski mistycyzm, drugi to międzyreligijny dialog na pograniczu trzech monoteistycznych kultur: islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. W swoich badaniach naukowych skupia się na takich zagadnieniach jak poezja tworzona na obszarze Al-Andalus, żydowska myśl filozoficzna w średniowieczu, kabała chrześcijańska oraz żydowskie miasto w Lublinie.

André Chouraqui, francusko-izraelski tłumacz Biblii i Koranu, napisał:

Rodzimy się z tą Księgą w sercu. Niewielka Księga: 150 poematów, 150 wędrówek między śmiercią i życiem, 150 obrazów naszych buntów i naszej wierności, naszych agonii i naszych zmartwychwstań. Jest w niej coś więcej niż tekst: jest w niej życie, które przemawia, które cierpi, płacze i umiera, które powstaje z martwych i śpiewa aż do granic nieskończoności¹.

Za punkt wyjścia do refleksji nad wdzięcznością posłużą mi Psalmi, bo to właśnie o tej biblijnej księdze jest powyższy cytat, oraz sam rytuał ofiary dziękczynnej, szeroko w niej przedstawiony. Postaram się zrozumieć, co leży u podstaw kultu ofiarnego w Tanachu oraz na czym polega fenomen wdzięczności w modlitwie.

Motywy dziękczynienia i wdzięczności (bo na poziomie opowieści o *Tehillim* będę używał tych słów wymiennie) przeplatają się w Psalmach (różnych gatunków literackich) i nadają im specyficzny, lekko odmienny charakter. Najbardziej splatają się one z motywami hymnicznymi i często nie sposób oddzielić jednych od drugich. W wielu utworach nie można dokonać właściwego rozgraniczenia i dlatego uważa się je albo za hymny, albo za psalmy dziękczynne. Istnieje jednak pewna grupa Psalmów, którą można z całą pewnością określić jako dziękczynne. Dzieje się tak dzięki pewnym kryteriom pozwalającym odkryć subtelny różnicę dzielącą je od pozostałych pieśni. Miara podziału osadza się na szczególnej relacji do rytuału kultycznego i na specyficznym słownictwie psalmów dziękczynnych.

Psalmy dziękczynne to opowiadania przeplatane motywami uwielbienia Boga i składania mu podziękowań za otrzymane dary lub uwolnienie od grożącego niebezpieczeństwa. Różnią się one od lamentacji, w których ucisk i błaganie o ratunek tworzą zasadniczą część

ŁUKASZ STYPUŁA

Ofiara wdzięczności

pieśni. Psalmi te można rozumieć w takim kontekście jako konsekwencję biblijnych pieśni żałobnych, ponieważ podziękowania wznosiło się podczas składania ofiary w świątyni po doznanych ratunku. Treść i układ kilkunastu uważnie analizowanych psalmów ukazuje nam dość szczegółowy przebieg rytuału i rodzaj składanych ofiar dziękczynnych (hebr. *korban toda*). Psalmi te nie różnią się zasadniczo treścią ogólną i słownictwem od innych, uważane są jednak za odrębny gatunek literacki i określa się je właśnie mianem psalmów wdzięczności. Jak się ogólnie przyjmuje, kryterium ich rozpoznania określa się zwykle przez obecność w nich słów pochodzących od hebrajskiego rdzenia *jada*, czyli dziękować (dosłownie: użyć [wyciągnąć] ręki, fizycznie rzucić czymś, również wychwalać [z wyciągniętymi rękami]). Rdzeniem tego słowa w języku hebrajskim jest *jdh* (litery: *jod-daled-he*), co sprawia, że jego identyfikacja jest trudna i problematyczna, zwłaszcza w transkrypcji alfabetu łacińskiego. Oryginalny rdzeń często jest nieuchwytny, ponieważ samogłoski mogą się zmieniać, a hebrajski jest pełen przedrostków, sufixów i wrostków, a także ponieważ zarówno *j*, jak i *h* w rdzeniu mają tendencję do zamiany w pew-



Ostatnia scena z filmu *Ofiarowanie* (*Offret/Sacrificatio*), 1986, reż. Andriej Tarkowski.



Lag ba-Omer (19.05.2022), synagoga Remu w Krakowie.
Fot. Łukasz Stypuła.

nych formach. Słowo *jad* oznacza rękę, a rdzeń *jdh* jest z nim ściśle połączony. Konkordancja Stronga traktuje czasownik ten jako „przedłużenie ręki”, co wyjaśnia, dlaczego tworzymy z niego słowa, które oznaczają spowiedź lub wyznanie, a także podziękowanie, dziękczynienie lub pochwałę². Z tego powodu w pieśniach tych można znaleźć takie zwroty jak *hodu* – „dziękujcie / wychwalajcie” (np. Psalm 118 czy 136) czy *toda*³ – „dziękczynienie”. Sama jednak obecność tych słów, jak mogłoby się wydawać, nie wskazuje jeszcze na dziękczynny charakter modlitwy psalmicznej. Przede wszystkim słowo *hoda* znaczy „przyznać się, rozpoznać, uznać”. Wdzięczność będzie zatem nabierała charakteru dziękczynnego tylko wtedy, kiedy będzie w sobie zawierała czynność przyznania, rozpoznania i uznania. Rabin Izzak Hutner powiedział, że „to nie przypadek, że słowo «dziękować» i słowo «przyznaję się» to jedno i to samo. Aby ktoś dziękował, musi umieć przyznać, że potrzebuje pomocy”⁴. Z kolei jak zauważył Andrzej Strus, rozpoznanie i uznanie w Psalmach odbywa się na trzech płaszczyznach: uznania wyższości Jahwe (JHWH), uznania Jahwe jako źródła wszelkiego dobrego oraz uznania własnej nieprawości w stosunku do niego⁵. W takim wypadku słowo *hoda* konotuje charakter dziękczynny psalmów tylko wówczas, kiedy oznacza czynność rozpoznania i uznania, że Jahwe jest tym, który przywrócił życie, przebaczył grzech, ocalił z nieszczęścia. W midraszu do Księgi Kapłańskiej (*Wajikra Rabba* 9,6) możemy przeczytać, że w przyszłości (hebr. *olam ha-ba*) wszystkie ofiary zostaną unieważnione, z wyjątkiem jed-

nej ofiary dziękczynienia — ponieważ zawsze będzie trzeba dziękować.

Zwróćmy teraz uwagę na teatralność przedstawionej niżej sceny pochodzącej z Psalmu 66,10–20 w tłumaczeniu Czesława Miłosza:

10. Albowiem doświadczyłeś nas, Boże. W ogniu, wypławiłeś, jak wypławia się srebro. 11. Zaprowadziłeś nas w matnię, nałożyłeś brzemień na łądźwie nasze. 12. Posadziłeś człowieka na głowy nasze, sziłsiśmy przez ogień i wodę, aż wywiodłeś nas na obfitość. 13. Wejść do domu Twego z całopaleniem i wypełnię, co Tobie ślubowałem. 14. Co wyrzekły moje wargi i wypowiedziały moje usta w czasie niedoli. 15. Całopalenia tuczne Tobie złożę, z kadzidłem barany, ofiaruję cielce i kozły. 16. Pójdźcie, posłuchajcie, a opowiem, wszyscy, którzy boicie się Boga, co dla duszy mej uczynił. 17. Do Niego ustami moimi wołałem i wielbienie było na moim języku. 18. Gdybym w moim sercu zobaczył zło, Pan mój nie wysłuchałby mnie. 19. A przeciw wysłuchał Bóg, baczyl na głos mojej prośby. 20. Błogosławiony Bóg, który nie odrzucił mojej modlitwy i nie odsunął miłosierdzia swego ode mnie⁶.

Struktura tego psalmu jest dość prosta. Wprowadzenie wyraża radość i uwielbienie Boga za utrzymaną łaskę. Część zasadnicza opisuje drastyczną sytuację, z której modlący został uwolniony i przechodzi w emfaticzne podziękowanie i wyznanie, uwydatniające wielkość i łaskawość Boga. Psalm dziękczynny zbudowany jest głównie na przeciwstawieniu tematycznym śmierć–życie, prowadzącym do diametralnego zwrotu w egzystencji. W języku Psalmów to śmierć, grzech, nieszczęście rozumiane jest jako kara, której przeciwieństwem jest życie, przebaczenie i ocalenie. Wyrazem takiego stanu są ofiary, które według talmudycznego midraszu rabiego Kahany oddziałują na sferę kosmiczną, a ich składanie jest wtedy tożsame ze stwarzaniem nieba i ziemi.

Pochodzenie, przebieg i szczególnie charakter rytuału ofiarniczego w Izraelu nie jest przedmiotem tego artykułu, ale warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że ważnym biblijnym aspektem systemu ofiarniczego było wskazanie i podanie Bogu środków do działania. Kult świątynny był symbolicznym znakiem łaski Boga, dzięki któremu relacja przymierza Izraela z Bogiem miała być utrzymywana i ciągle odnawiana. Przymierze to było podłożem każdego aktu ofiarniczego, a ofiarujący zbliżał się ze swoją ofiarą do Boga na mocy przynależności do ludu przymierza. W tym kontekście należy patrzeć na akty dziękczynienia (hebr. *toda*) wyrażone w ofierze. W poetyckiej formie psalmów odzwierciedlają one stan człowieka w potrzebie, w nędzy, prześladowanego i poczuwającego się do winy, na przykład Ps 50,23: „Kto w ofierze składa dziękczynienie, cześć mi oddaje. Idącemu prawą drogą pokażę Boskie zbawienie” i Ps 119,108: „Ofiarowania ust moich upodobać racz, Panie, i wyroków Twoich naucz mnie”⁷. Ofiara staje się wtedy namiastką postępowania etycznego i ma oddalić lub zawiesić sprawiedliwy sąd i gniew

Boga. Stąd ciągła krytyka poszczególnych proroków i przypominanie, jaki jest właściwy sens ofiar, które powinny „iść w parze z prawością serca”. Z tej prostej przyczyny domagano się wyznania grzechów i naprawienia wyrządzonych krzywd. Pieśń dziękczynna mogła się jednak odłączyć od samej ofiary dziękczynnej albo ją nawet zastąpić. Jak napisał rabin Azriel z Gerony:

Podczas składania ofiary Kapłan Ignie swą duszą do ołtarza, a jego wyższa dusza wznosi się do góry. Stąd poprzez złączenie duszy na wysokości, w pierw duch człowieka wznosi się powyżej i powraca do swego źródła, z którego został zabrany, potem zaś wstępuje jeszcze wyżej do miejsca swego pochodzenia, tak jak woda zbiera do poziomu, z którego wypłynęła⁸.

I dalej, jak możemy przeczytać we wczesnym kabalistycznym tekście *Awodat ha-Kodesz* Meira ibn Gabbaja:

Nawet wówczas, gdy gmach Świątyni został zniszczony, wielkie imię przetrwało wśród Izraela w zastępstwie ofiar. Sprawiedliwi i pobożni mężowie oraz ci, którzy praktykują koncentrację umysłu, jednoczą wielkie imię – oni wszyscy podtrzymują ogień ołtarzy własnych serc⁹.

Na tym historycznym etapie rozwoju kultu ofiarniczego (w tym dziękczynnego) i zniszczenia świątyni jerozolimskiej to właśnie myśl stała się elementem oddziałującym na strukturę teozoficzną, a najważniejszym instrumentem, jakim człowiek wówczas dysponował, było owo wielkie imię będące substytutem świątynnej praktyki ofiarniczej, a sam teurgiczny obrzęd związany z ofiarą został bezpośrednio przełożony na litery wielkiego imienia (*Tetragram*). Jak zauważył Mosze Idel, idee tę precyzyjnie ujmuje *Sefer ha-Zohar*, w którym znawcę tej wiedzy przedstawia się jako cadyka, filar wszechświata, ściągający błogosławieństwa do niższego świata¹⁰. W takim wypadku idea ta zaczyna funkcjonować już w wymiarze kosmicznym. Biorąc pod uwagę powyższe założenia, można przyjąć, że litery wielkiego imienia mają za zadanie powodować stan zjednoczenia pośród boskich manifestacji. Akt ten ma miejsce po uprzednim przyłgnięciu myśli ludzkiej do liter imienia, kontemplowaniu ich natury oraz ich zjednoczeniu. Jak pisze dalej ibn Gabbai w swoim dziele: „I będziecie Ignąć do Niego – stanowi to kwintesencję kultów kabalistów oraz tych, którzy kontemplują jego imię”¹¹. Co stanowi zatem istotę owego kultu będącego zastępstwem dla składania ofiar, Ignięcia do wielkiego imienia? Prawdopodobnie chodzi tu o modlitwę, która po zniszczeniu świątyni stanowiła właśnie substytut ofiar. To ona stanie się główną osią drugiej części.

W podobnych kategoriach można rozpatrywać także różne elementy składające się na obchodzenie święta Paschy (hebr. *Pesach*), które opowiada i przypomina o *Wyjściu* Żydów z Egiptu i o plagach, jakie miały spaść na Egipcjan. Zaraz po tym, jak w hagadzie (opowieści) zostaje przypomniana ta uniwersalna figura wyjścia¹², do której, co trzeba

zauważyć, można ciągle wracać i ją adaptować do zastanych warunków, na scenę teatru rozgrywanego się wówczas w żydowskich domach wkracza piętnastostrofowa radosna pieśń (modlitwa) paschalna zwana *Dajenu*. W języku hebrajskim *daj* znaczy „wystarczy”, sufiks *enu* wprowadza jednak znaczenie „wystarczyłoby [nam]”. Nie wiadomo, kto skomponował słowa tego poematu. Nie pojawia się on ani w Misznie, Tosefcie, Talmudzie czy Midraszach, ani nawet w wersji hagady Majmonidesa. Najwcześniejszy pełny tekst i zwartą konstrukcją tej pieśni można jednak zauważyć w pierwszej średniowiecznej hagadzie, która była częścią sederu Saadij ben Josefa Gaona i sederu Rawy Amrama z IX wieku. Co ciekawe, jedna z hipotez głosi, że powstała ona w odpowiedzi na chrześcijańskie hymny, takie jak *Homilia paschalna* Melitona z Sardes, w której oskarżał on Żydów o odpłacanie Bogu złem w trakcie ukrzyżowania Jezusa, przeciwstawiając temu dobro, które mieli oni otrzymać podczas wyjścia z Egiptu.

Dajenu ma 15 zwrotek reprezentujących 15 darów, którymi Bóg miał obdarzyć Żydów, i 15 cudów, jakie uczynił Izraelowi, a całość jest wyraźnie podzielona na trzy części. Pierwsze pięć zawezwań dotyczy wyzwolenia Żydów z niewoli (*Gdyby wyprowadził nas z Egiptu; gdyby wymierzył sprawiedliwość Egipcjanom; gdyby wymierzył sprawiedliwość ich bogom; gdyby zabił ich pierworodnych; gdyby dał nam ich zdrowie i bogactwo*), następne opisują cuda, jakie dla nich uczynił (*Gdyby rozdzielił dla nas morze; gdyby nas prowadził po suchym lądzie; gdyby utopił naszych ciemieżców; gdyby zaspokajał nasze potrzeby na pustyni przez 40 lat; gdyby nakarmił nas manną*), a ostatnich pięć o bliskości z Bogiem (*Gdyby dał nam szabat; gdyby zaprowadził nas na górę Synaj; gdyby dał nam Torę; gdyby wprowadził nas do ziemi Izraela; jeśli zbudowałby dla nas Świątynię*). Po każdej ze zwrotek następuje wielokrotnie śpiewane słowo *Dajenu* („wystarczyłoby”), co oznacza, że gdyby Bóg dał Żydom tylko jeden z tych darów, to i tak to by wystarczyło. Na podstawowym poziomie analizy ma to na celu okazanie znacznie większego uznania dla wszystkich cudów jako całości. Pieśń ta idealnie wpisuje się też w schemat rozpoznania psalmów dziękczynno-ofiarniczych przedstawionych w pierwszej części, a które zależało również od elementów *hoda*, czyli „zauważenia i uznania”. Dodatkowo taka konstrukcja pieśni przypomina (i w pewien sposób naśladuje) 15 psalmów, zwanych wstępującymi, które miały być śpiewane na 15 kolejnych stopniach starożytnej świątyni jerozolimskiej. *Dajenu*, podobnie jak te psalmy, pnie się w górę po kolejnych stopniach i po kolejnych znaczeniach. Jak napisał Solomon Schimmel:

Jedną z interpretacji struktury tego wiersza jest to, że kiedy zastanawiamy się nad korzyścią, jaką Bóg (lub, przez rozszerzenie, także inna osoba) dla nas uczynił, powinniśmy ją podzielić na wiele elementów, medytując nad każdym jej składnikiem¹³.

Dajenu w takim wypadku to nie tylko refleksja na temat Paschy i Wyjścia z Egiptu, ale również żydowski szablon wdzięczności. Zawiera w sobie trwałą metaforę sa-

rozumienia i duchowego wyobrażenia, które poprzez historię jest trwającym procesem nadawania znaczenia i ciągłego formowania się ideałów, rytuałów i symboli zrodzonych w odpowiedzi na występujące napięcie pomiędzy kulturową pamięcią przeszłości a rzeczywistością teraźniejszości. Ofiara, modlitwa i dziękczynienie może być i jest zakorzeniona w przeszłości, ale jej doświadczanie odbywa się tu i teraz. Czyni to przeszłość istotną, ale też ciągle dostępną. Wystarczyłoby.

Pierwszą modlitwą w żydowskim modlitewniku (*Sidurze*) odmawia się zaraz po przebudzeniu. Wypowiada się wówczas hebrajskie słowa: *Mode (kobieta mówi: Moda) ani lefanecha melach chaj wekajam shehechezarta bi niszmati bechemla. raba emunatecha* (pol. „Dziękuję Ci, Królu Żyjący i Istniejący, że zwróciłeś mi miłosiernie moją duszę. Wielka jest Twoja wierność”)¹⁴.

Mode ani („Dziękuję Ci”) to znane zdanie wczesnoporanne, którego uczy się wypowiadać już małe dzieci zaraz po przebudzeniu, w podziękowaniu za przywrócenie duszy ciału przez Boga. Jego korzenie tkwią w Lamentacjach (Trenach) 3,23: „Każdego poranku objawia się na nowo, wielka jest wierność twoja” (BW) oraz w midraszach, które wyobrażają sobie, że nocny sen jest jak 1/60 śmierci, ponieważ Bóg zabiera ludzką duszę i przywraca ją dopiero o świcie. Z tego powodu król Dawid starał się jak najbardziej skrócić swój sen, aby nie „zakosztować smaku śmierci”¹⁵. Pod koniec życia Gaon wileński zachowywał się w podobny sposób, nigdy nie śpiąc przez czas uważany za jedną szesnastą dnia (ponad pół godziny na raz). Modlitwa *Mode ani* jest stosunkowo młodym tekstem, który po raz pierwszy pojawił się w *Seder ha-Jom* rabiego Mosze ben Machira, w kręgu uczonych, którzy brali udział w XVI-wiecznym mistycznym przebudzeniu w Safed.

Sformułowanie *Mode ani* zawiera w sobie również dodatkowy kontekst. Gramatycznie poprawne byłoby powiedzenie *Ani mode* – „Ja Ci Dziękuję”. Słowa w modlitwie są jednak w odwrotnej kolejności, *Mode ani*, co dosłownie tłumaczy się jako „Dziękuję Ci, ja”. Literatura midraszowa tłumaczy to w ten sposób, że pierwszym słowem, jakie wychodzi z ust człowieka po przebudzeniu, powinna być właśnie wypowiedziana na głos wdzięczność i słowo dziękuję. Dopiero po tym, jak to zostało powiedziane, wspominamy o sobie. Jak dalej możemy przeczytać w midraszu, w żadnym wypadku nie mamy gwarancji, że obudzimy się rano, więc kiedy to się stanie, właściwym jest, abyśmy poświęcili chwilę, aby wyrazić wdzięczność za kolejny dzień, za kolejną szansę na przeżycie naszego życia. Językowo *Mode ani* to jednak znacznie więcej niż sama wdzięczność. Słowo *mode* oznacza „dziękować”, ale również można to przetłumaczyć jako „przyznać się”. Przyznanie się jest uznaniem i wyrażeniem wdzięczności, ale także uznaniem i próbą zrozumienia powtarzających się błędów. Niemniej jednak otrzymaliśmy kolejną szansę na zmianę naszej rzeczywistości. Na aktywne zostawienie przeszłości i skupienie się na teraźniejszości, podobnie jak miało to miejsce w trakcie czytania hagady. Rozwijając midraszowe interpretacje, można zauważyć, że

hebrajskie słowo określające przeszłość – *awar* – ma ten sam rdzeń co *awera*, co oznacza „grzech”.

Pojęcie wdzięczności ma fundamentalne znaczenie dla żydowskiego życia i praktyki. Sam fakt otwarcia oczu zasługuje w judaizmie na oddzielną, codzienną modlitwę dziękczynną stanowiącą, jak starałem się to wcześniej wykazać, substytut składania ofiary. Większość modlitw i psalmów dziękczynnych dotyczy rzeczy, które po prostu uważamy za oczywiste i które pozwalają zauważyć to, co często pozostaje niezauważone, oraz docenić to, co często pozostaje niedoceniane.

Ofiara, modlitwa i jej wypowiedziane na głos słowa, wielkie imię. Wszystkie te rzeczy składają się z hebrajskich liter, które nie tylko ożywiają, ale również przez swoją codzienność utrzymują te wszystkie religijne konteksty. W mistycznej i teozoficznej interpretacji każda z tych formacji zawiera światy, dusze i boskość. Idea ta niemal na pewno czerpie z *Sefer Jecira*, która przedstawia świat (hebr. *olam*), rok (hebr. *szana*) i duszę (hebr. *nefes*) jako kategorie odnoszące się odpowiednio do miejsca, czasu i ludzkiego życia, poprzez ich szczególną konkretność oraz nieskończoną ogólność¹⁶. Inne źródło kabbalistyczne powtarza motyw znany z *Sefer Jecira*: „Wszystkie światy, wszystkie lata i wszystkie dusze pełne są liter [...] Cały świat pełen jest świętych liter”¹⁷. Chasydzka tradycja często przytacza słowa Baal Szem Towa dotyczące kreatywnego języka wspólnego dla Boga i człowieka, boskiego pochodzenia liter oraz ich wiecznie ożywiającej mocy:

Ze świętych liter bierze się początek i życie człowieka, bo każda rzecz, która istnieje w rzeczywistości, bierze swoje istnienie wyłącznie z liter, z których zostały stworzone niebo i ziemia i wszystko, co je napędza. Jak to wiemy od Baal Szem Towa, werset „Na wieki, Panie, słowo Twoje trwa w niebie” (Ps 119,89) znaczy, że nawet teraz całe życie stworzenia i jego istnienie pochodzi ze świętych liter, które są Bożym słowem, trwającym wiecznie w niebie, by dawać im życie. Gdyby nie one, wszystko powróciłoby do chaosu (*tohu wa-wohu*) i nie miałyby istnienia¹⁸.

Jak zauważa Rachel Elior:

moc stwarzania rzeczywistości poprzez wpływ liter z nieskończoności do skończoności, z nicości do bytu, z duchowości do fizyczności, z tego, co niepoznawalne, ku temu, co poznane być może, nie jest wyłącznie przywilejem boskości. Bóg stwarza świat poprzez wypowiedź i permutacje liter, zapisując, grawerując i łącząc je ze sobą, jak to opisano w *Sefer Jecira*¹⁹.

Człowiek także łączy ze sobą litery, by tworzyć słowa w języku, wytwarzając w swoim umyśle nowe znaczenia i ich permutacje, które poszerzają również granice dziękczynienia. Hebrajskie litery, jak to przedstawiałem na przykładzie rdzenia *jdh*, można uznać za jedność przeciwieństw, duchowości i fizyczności, abstrakcji i konkretności, tego, co ukryte, i tego, co widzialne. Przepelnione zna-



Lag ba-Omer (19.05.2022), synagoga Remu w Krakowie. Fot. Łukasz Stypuła.

zeniem, ale również ograniczone w swoim zakresie i pojęciu. Należy jednak zauważyć, że to właśnie człowiek, przez swoje wypowiedziane słowa, przez swój fizyczny gest, w końcu nawet przez swój oddech i życie tworzy to, co próbujemy opisać w ramach wdzięczności.

Moc ofiary. Moc słowa. Moc wdzięczności. Słowa, które raz wypowiedziane, muszą uzyskać dopełnienie. Już na zakończenie i bez zbędnego komentarza chciałbym przywołać dwa obrazy w tym kontekście. Pierwszym z nich jest fragment wiersza Chaima Nachmana Bialika pod tytułem *Słowo* (hebr. *Dawar*), napisanego w Mrozach pod Warszawą w 1904 roku, w przekładzie Salomona Dykmana:

Ogień niech zgaśnie! Zetrzyj pajęczą tkaninę ze strun
Twojej harfy na sercu! Zanuć pieśń inną! Piękną, weselną,
proroczą; radosną nuć pieśń zmartwychwstania.
[...] Słowa niech płoną, jak piołun, jak śmierć niech
warczą piekielna – [...] Znaszli co? Powiedz! Słowo niech
padnie, jak piołun, jak śmierć niechaj huczy straszliwa –
Mów! Nikt już nie lęka się śmierci. Jej anioł nad nami
powiewa. W otchłań popłynię. Z pieśnią zwycięstwa radosną
runiemy weselnie pospołu. W groby piekielne²⁰.

Drugim z nich jest ostatnia scena z filmu Andrieja Tarkowskiego *Ofiarowanie* z 1986 roku. Gdy kamery powoli przesuują się tam i z powrotem, niczym oczy widza oglądającego dzieło sztuki, główny bohater, Aleksander, podpala swój dom, który powoli doszczętnie płonie. Scena ta składa się z jednego długiego, nieprzerwanego ujęcia pozwalającego na obserwację i uchwycenie całej ofiary. W końcowych momentach filmu jego najmłodszy syn, zwany Malcem, siedzi pod drzewem i pyta: „Na początku było Słowo? Dlaczego Słowo, tato?”. Rozszerzając i idąc krok dalej, można powiedzieć: „Na początku była wdzięczność”. Wystarczyłoby.

Przypisy

¹ André Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*, Paris 1970, s. 83.

- ² James Strong, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, wstęp John R. Kohlenberger, Nashville 1996, s. 384, 551. Na potrzeby tego artykułu (i w wielkim uproszczeniu) można stwierdzić, że w większości form czasowników *jod* z rdzenia *jdh* albo zniknęło, albo zostało zastąpione przez *waw*, co jest powszechne w języku hebrajskim. *Waw* można również odczytać jako „o” w niektórych formach. Zatem *ani mode* może oznaczać zarówno „wyznaję”, jak i „dziękuję”.
- ³ Hebr. *tôdâ* – właściwie przedłużenie ręki, tj. (przez implikację) wyznanie lub (zwykle) adoracja; konkretnie chór czcicieli: spowiedź, (ofiara) uwielbienia, dziękczynienie (dawanie, ofiarowanie). Tamże, s. 551.
- ⁴ Por. Dalfin Ch., *Rabbi Hutner and the Rebbe*, New York 2019.
- ⁵ *Pieśni Izraela. Pieśni nad Pieśniami, Psalmi, Lamentacje*, red. Andrzej Strus, Julian Warzecha, Janusz Frankowski, Warszawa 1988, s. 63.
- ⁶ *Księga Psalmów*, przeł. Czesław Miłosz, Paryż 1979, s. 164–165.
- ⁷ Tamże, s. 140, 275.
- ⁸ Moshe Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, przeł. Mikołaj Krawczyk, Kraków 2006, s. 105.
- ⁹ Tamże, s. 107–108.
- ¹⁰ Tamże, s. 107.
- ¹¹ Tamże, s. 110.
- ¹² Por. Łukasz Stypuła, *Permanenty Exodus*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2017, t. 316–317, nr 1–2, s. 153–160.
- ¹³ Solomon Schimmel, *Gratitude in Judaism*, [w:] *The Psychology of Gratitude*, red. R.A. Emmons, M.E. McCullough, New York 2004, s. 40.
- ¹⁴ *Błogosławieństwa i krótkie modlitwy*, przeł. E. Gordon, red. Jarosław Borowiec, Kraków 2007, s. 11.
- ¹⁵ Por. *Szulchan Aruch* 4,16; *Zohar Wajigasz* 207a.
- ¹⁶ Za ich pomocą Bóg ustanawia trzy wymiary praprzestrzeni – czasowy, moralny i przestrzenny. Por. *Sefer Jecira, czyli Księga Stworzenia*, przeł. i red. Wojciech Brojer, Jan Doktor, Bohdan Kos, Warszawa 1995, s. 87. Paragraf 1.5.: *Głębia początku i głębia końca, głębia dobra i głębia zła, głębia góry i głębia dołu, głębia wschodu i głębia zachodu, głębia północy i głębia południa*.
- ¹⁷ Por. Lawrence Kushner, *Księga Liter. Mistyczny alef-bet*, przeł. Piotr Paziński, Kraków–Budapeszt 2010.
- ¹⁸ Rachel Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. Maciej Tomal, Kraków–Budapeszt 2009, s. 62.
- ¹⁹ Tamże, s. 62.
- ²⁰ Chaim Nachman Bialik, *Pieśni*, przeł. Salomon Dykman, red. Marzena Zawadowska, Maciej Tomal, Kraków–Budapeszt 2012, s. 322–325.