

Teksty Drugie 1992, 5 , s. 63-73



Święta przestrzeń języka

Jan Tomkowski

Jan Tomkowski

Święta przestrzeń języka

Jednym z najważniejszych ustaleń mistyki chrześcijańskiej jest odkrycie znikomości ziemskiego języka. W spotkaniu z Bogiem rozległy zdawałoby się kosmos mowy i pisma okazuje się nie większy od ziarnka piasku. Dlatego, pozostając uwięzieni w materialnym bycie, nie potrafimy zdobyć się na precyzyjny opis mistycznych cudów. Dlatego Bóg, Jego atrybuty i dokonania znajdują się na dobrą sprawę poza zasięgiem komunikacji.

Tajemniczy werset Księgi Rodzaju (2. 19) mówi jednak nie tylko o porządkowaniu świata, którego mieszkańcy — dotąd anonimowi — otrzymują swoje imiona. Dotyczy on również operacji porządkowania języka, jakiej dokonał Adam w rajskim ogrodzie. Niestety, werset jest powikłany i wieloznaczny. Nie wyjaśnia na przykład, czy Bóg zaufał wyobraźni człowieka i pozwolił mu działać na własną rękę. Według jednego wariantu każde zwierzę otrzymało nazwę „istota żywa”, według innego — „każda istota żywa winna nosić imię nadane jej przez Adama” (cytat według Biblii Tysiąclecia). Różnica dosyć istotna, bo decydująca, czy Adam był jedynie filozofem dającym początek metafizyce, czy też nazywając boskie twory stawał się pierwszym pisarzem.

Nie ulega jednak wątpliwości, że język nie był jego wynalazkiem, lecz darem Boga. Język przywędrował gdzieś z daleka, z boskich otchłani, z głębin prabytu. Wyprzedzający wszystkie twory Boga, uformowany

najprawdopodobniej już przed początkiem procesu kreacji, odegrał w nim całkiem niepoślednią rolę. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju Bóg przemawia. Czy gdyby nie posługiwał się mową, czy gdyby nie używał w tym momencie języka, stworzenie świata okazałoby się niemożliwe?

Po upadku Adama język został wyprowadzony z raju. Mogło być zresztą inaczej. Być może język wygnańców uległ — jak całe ich otoczenie — istotnej degradacji. Na przykład stał się uboższy albo mniej komunikatywny. W tym miejscu otwiera się nieograniczone wprost pole dla mniej czy bardziej efektownych domysłów, na których zbudowano niejedną mistyczną teorię. Być może potrzebny był jeszcze jeden upadek, by skłonić Boga do odebrania człowiekowi rajskiego daru. Jaka metamorfoza nastąpiła u stóp wieży Babel? Czy tylko różnorodność języków zastąpiła dotychczasową monotonię ludzkiej mowy? Czy może — jak chcą żydowscy prozaicy — człowiek utracił tam znajomość języka, który rozumieli także aniołowie?

Teologowie chrześcijańscy nazywają Zesłanie Ducha Świętego (Dz. II 1–13) antytypem opowieści o budowie wieży Babel. Mimo wszystko kojarzy się nam ono raczej z unicestwieniem niedoskonałych ziemskich języków. W następstwie mistycznego cudu języki stają się przezroczyście: już nie dzielą ludzi, nie różnicują narodów i kultur. Najbardziej fantastyczne interpretacje głoszą, że w dniu Zesłania dokonał się akt świętej telepatii. Zdarzenie graniczy z szaleństwem. „Popili się młodym winem”, mówią o apostołach sceptycy, którzy nie potrafili obejść się bez tłumaczy, słowników, a najpewniej i liter.

Papier i pióro, choć przyczyniły się do powstania tylu arcydzieł chrześcijańskich, są dla mistyków symbolem niemocy. Proroctwo uwagi św. Pawła (2 Kor. 3, 6; Rzym. 7, 6) o wyższości ducha nad literą wyznaczają drogę całej kulturze chrześcijańskiej. Sprawiają, że pewien typ spekulacji, o ile w ogóle zaistnieje, spychany będzie na margines, lekceważony i potępiany. Literę postrzega się jako martwą, skamieniałą formę, nieudolny zapis czegoś, co w gruncie rzeczy zapisane nigdy być nie może. A nawet gdyby udała się ta sztuka, to i tak czytający zniekształciliby dokument, zrozumieli niewłaściwie, pomnożyli niefortunnie znaczenia, tracąc z oczu istotę przekazu.

Pergamin czy papier, zwoje papirusu, kamienne i gliniane tablice przypominają o swoim związku z materią. Böhme z właściwą sobie prostotą wyjaśnia, że atramentu całego świata nie starczyłoby na opisanie upadku

Lucyfera. Język stawia opór, gdy próbujemy go wykorzystać niezgodnie z przeznaczeniem. Uświadamiamy sobie, że jest on zaledwie bezdusznym i prymitywnym narzędziem, jakie pozwolono zabrać Adamowi z rajskiej krainy. Z punktu widzenia mistyka substancja języka raczej oddala niż zbliża do Boga. Dotyczy to nawet autorów wierzących, że język jest czymś więcej niż taflą mętnego szkła, którą musimy rozbić, by dotrzeć do prawdy.

Jeśli tak, to spotkanie z Bogiem, które miałyby miejsce w przestrzeni języka, wydaje się problematyczne. Zapewne, mówienie i pisanie o Bogu, modlitwa i pobożne rozmyślenia mają swój udział w walce o zbawienie duszy, ale trudno porównać je z mistyczną wizją. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech doświadczenia mistycznego jest natomiast jego pozajęzykowy charakter. Bóg posługuje się światłem i ogniem, kolorami tęczy i figurami aniołów. Czasem słychać jedynie echo niebiańskiej muzyki. Ale jeśli z nieba spływa poemat, traktat albo kilka liter, to naturalnie zapisanie ich w którymkolwiek z ziemskich języków przekracza ludzkie siły.

Całkiem inaczej w — równie bogatej jak mistyka chrześcijańska — tradycji kabalistycznej. Tu nie ogląda się nigdy Boga samego, a myśl o mistycznej unii, symbolizowanej choćby zetknięciem dwóch świec dających wspólny płomień, uznaje się za świętokradztwo. Bóg spotyka człowieka w świętej przestrzeni języka. Blask *sacrum* pada na słowa i litery, podnosi rangę mówienia i pisania. Natchniony staje się akt lektury i akt tworzenia. Świat otrzymuje zgoła odmienne wyjaśnienie, litery ujawniają prawdziwą moc. Słowa nie są już nośnikami znaczeń, czymś w rodzaju materialnej formy, obciążenia wynikającego z faktu bytowania w ziemskiej rzeczywistości.

Sefer Jetzirah, jeden z najstarszych i najważniejszych dokumentów Kabały, mówi o trzydziestu dwóch ścieżkach wiedzy, na których pisał Pan, Bóg Izraela. Warto zwrócić uwagę, że proces kreacji jest tam porównany do pisania właśnie, a nie mówienia. I od samego początku olbrzymią rolę odgrywają w nim litery. Jest ich tyle co w hebrajskim alfabecie — dwadzieścia dwie litery tworzą boską hierarchię uzupełnioną o dziesięć sefirotów. Niektórzy interpretatorzy są zdania, że same sefirody dzielą się, by zrodzić litery i liczby. Jak pamiętamy, sefirotów nie należy pojmować w duchu neoplatońskim. Gershom Scholem wyjaśnia, że „nie są one szczęblami drabiny pomiędzy Bogiem a światem, lecz różnymi fazami manifestacji Boga”.

Podobnie litery, liczby i słowa stanowią trzy rodzaje ekspresji boskości. Sygnalizują nieskończoność kreacyjnych mocy, mówią o triumfie języka. *Sefer Jetzirah* kładzie nacisk na różnorodność liter. Wymienia trzy litery–matki: Alef, Mem i Szin (pierwsza, trzynasta i dwudziesta pierwsza zgodnie z porządkiem alfabetu), siedem liter podwójnych i dwanaście pojedynczych. Dopiero z kompozycji liter i sefirotów wynikają liczby i słowa, a w dalszej kolejności elementy, wymiary i kierunki świata, początek i koniec, dobro i zło. Bóg ustawia litery w gigantycznym kręgu stworzenia mającym dwieście trzydzieści jeden bram. Potem wprawia koło w ruch. Litery–matki dają początek trzem żywiołom (ogień, powietrze, woda). Z ognia powstaje niebo, z powietrza — wiatr, z wody — ziemia. Wreszcie wyłaniają się i członki ludzkiego ciała: głowa (z litery Szin), brzuch (z Mem), pierś (z litery Alef).

Siedem liter podwójnych wprowadza do uniwersum nie tylko „siedem bram ludzkiego ciała”, siedem dni tygodnia i tyleż planet na firmamencie, ale także siedem fundamentalnych przeciwieństw (życie — śmierć, wiedza — głupota, piękno — brzydota itd.). *Sefer Jetzirah* ujawnia w tym miejscu rysy najwyraźniej gnostyckie. Wszechpotężne litery nie są podobne do chrześcijańskich aniołów. Doskonałość wymaga zarówno dobra, jak i pełni. Genezę zła rozwiązują najstarsi kabaliści zręcznym unikiem. W pewnych sytuacjach Mem reprezentuje zło, zaś Szin — dobro. W innych — bywa na odwrót. Alefowi przypada niezmiennie miejsce środkowe.

Hierarchie ziemskich bytów opisane w *Sefer Jetzirah* stały się później źródłem dociekań znacznie mniej naiwnych aniżeli wywodzenie dwunastu znaków Zodiaku od dwunastu pojedynczych liter. W centrum uwagi niektórych autorów znalazła się magiczna moc, jaką daje składanie liter i tworzenie za ich pomocą słów. Większość zgadza się z tak obcą tradycji chrześcijańskiej opinią, że litery istniały początkowo samodzielnie, nie łącząc się w słowa. Budowanie słów jest zresztą otoczone w Kabale atmosferą lęku i niepewności. Słowo konstytuuje byt, dlatego jest tak bardzo niebezpieczne. Narodziny słowa „śmierć” sprawiły, że ludzie zaczęli umierać. Nie istnieje bowiem coś, co nie posiada nazwy, czego nie da się zapisać literami.

Nawet Tora była pierwotnie mieszaniną liter — Księgą bez słów, skupiskiem pojedynczych znaków. W owej koncepcji Scholem widzi paralelę z Demokrytową teorią atomów, przypominając o podwójnym znaczeniu słowa *stocheion* („atom” i „litera”). Jednak w legendzie

włączone do *Zoharu* litery wyglądają już zgoła inaczej. Są posłusznymi rycerzami, gotowymi działać na rozkaz swego pana. Ich rywalizacja ma w sobie coś z kurtuazji średniowiecznych turniejów. Litery ukazują się w określonym porządku i odprawione przez Boga powracają na swoje miejsce. Alef pojawia się na końcu, Beth jako przedostatnia.

Nie jest przypadkiem, że kabaliści zapisują zwykle alfabet w postaci kręgu liter, a nie kolumny znaków umieszczonych jeden pod drugim. Kabalistyczna reguła pozwala dojrzeć w alfabecie konstrukcję znaczenie głębszą aniżeli prosty zbiór wszystkich liter. *Sefer Jetzirah* powiada wyraźnie, że alfabet jest źródłem mowy i przyczyną wszystkich bytów. Takiego znaczenia nie posiada rzecz jasna żaden z trzech alfabetów, które towarzyszą początkom chrześcijaństwa. Późniejsze próby pojednania liter greckich, hebrajskich i łacińskich rażą dowolnością. Trudne do pogodzenia wydaje się istnienie kilku równoprawnych, świętych alfabetów, podobnie jak dodanie czy redukcja kompozycji złożonej z dwudziestu dwóch elementów.

Kto bawił się kiedykolwiek kartami taroka, ten wie, jak wdzięczne układy tworzą tak zwane Duże Arkana. Za pośrednictwem liter kabaliści godzą to, co skończone — z nieskończonością. Dwadzieścia dwa elementy pulsują mnogością kombinacji, przenikają wszystkie poziomy bytu, makrokosmos i mikrokosmos, kategorie czasu i przestrzeni.

Już litera sama w sobie, nie mówiąc o jej zapisie graficznym, pełna jest znaczenia. Jeszcze wyraźniej określa się jej charakter poprzez miejsce w hierarchii wszystkich liter, pozycję w magicznej figurze alfabetu. Wreszcie ujawnia swą tajemną moc poprzez udział w tworzeniu tych a nie innych słów. Łatwo zauważyć, że przyjąwszy takie założenia, kabaliści mają bez przerwy do czynienia z nieskończonością, że ich wysiłek badania świętych liter porównać można do próby opisanie wszystkich bogactw raj.

Znawcy twierdzą, że w Kabale nie istnieje szczególne przeciwieństwo między mistyką Słowa a mistyką Pisma. Każde słowo może bowiem zostać zapisane i wypowiedziane. Graficzny obraz litery przynależy jednocześnie do świata duchowego i materialnego. Inaczej niż w tradycji mistycznej chrześcijaństwa, zapisywanie nie jest ściąganiem na ziemię, utwierdzaniem w materialnym bycie.

Przełożmy teraz przestrzeń na czas. Litery egzystujące pierwotnie jako monady zostają wmontowane w porządek alfabetu. Bóg Kabały jest nie tyle natchnionym stwórcą, co genialnym rzemieślnikiem. Pisarze

kabalistyczni opowiadają o kreacji słowami, które przywodzą na myśl trud rzeźbiarza, miedziorytnika albo pisarza. Z tą jedną różnicą, że pisarz — o ile nie ma ambicji Jamesa Joyce'a — zastaje zwykle swój warsztat już przygotowany. W *Sefer Jetzirah* Bóg litery „wypisuje, wycina, układa, waży, zmienia”. Gdzie indziej — tylko porządkuje, a litery przyjmują wszystkie operacje bez buntu, stając się elementami wielkiej boskiej budowli. Jednakże za sprawą ludzkiego błędu następuje upadek. Co dzieje się wówczas z językiem?

Księga Temunah pochodząca z połowy XIII wieku zawiera kilka bardzo oryginalnych idei, odrzucanych bądź pomijanych przez inne dokumenty Kabały. Przede wszystkim — co jest prawie niewyobrażalne w tym systemie myślenia — powiększeniu ulega liczba liter. W obecnej formie alfabet jest niekompletny i fałszywy, bowiem dwudziesta trzecia litera stała się po upadku niewidzialna dla ludzkości. Jak wolno przewidywać, jej nazwę poznamy dopiero w następnym kosmicznym cyklu.

Myśl o istnieniu zagadkowej litery podważa cały fundament wiedzy, zmierzając do ugruntowania teorii dualizmu. Podchwytuje ją trzysta lat później Mojżesz Cordovero. Zakłada on, że Tora w swej najbardziej wewnętrznej esencji składa się z liter, które są konfiguracjami boskiego światła. Litery formują najpierw słowa oznaczające imiona i przymioty Boga, potem łączą się, by utworzyć nazwy ziemskich bytów. Świat, w jakim żyjemy, jest konsekwencją upadku człowieka, co nie pozostaje bez wpływu na kształt Tory. Duchowe litery nabierają cech materialnych, święty język — ten pogląd wzbudził polemiki — ukazuje się nam przesłonięty „węzową skórą”.

Przypomnieć warto w tym momencie przekonanie wielu mistyków chrześcijańskich, iż ludzkość zagubiła prawdziwy sens Biblii. Böhme, Swedenborg i Blake, by poprzestać na największych, wiążą mistyczną wizję z wysiłkiem zrozumienia biblijnych symboli. Bodaj żaden z wymienionych nie ma jednak świadomości, że święte sensory oddalają się także bez udziału naszej woli. Obarczają winą fałszywych proroków, zinstytucjonalizowany Kościół, racjonalistyczną filozofię, epokę pełną intelektualnego zamętu.

Późni kabaliści dostrzegają lepiej ogrom rozprzestrzeniającego się uniwersum. Na jego krańcach blask świętości nie jest już tak wyraźny jak u źródła. Heretycy dopuszczają myśl, że w ogóle wygasa. Język wyrodnije, litery tracą moc. Na miejscu jedności tak pieczołowicie budowanej w *Sefer Jetzirah* wyrasta wielopiętrowa konstrukcja: cztery światy obce

względem siebie, a może nawet wrogie. Tylko w najwyższym z nich, świecie boskich emanacji, Tora osiąga pełnię. W królestwach świętych imion Boga i anielskich sił podlega już pewnym ograniczeniom, podczas gdy w naszym, najniższym ze światów nie może być odbierana właściwie. Zapewnienia tego rodzaju mają również pewne znaczenie praktyczne. Łączą się z wezwaniem do nieufności wobec lektury powierzchownej, lekceważącej wysiłek kabalistycznej interpretacji Tory. Upadek nasuwa bowiem myśl o konieczności powrotu do stanu świętości, ciemne sensory domagają się odsłonięcia, tak jak słowo splata się z milczeniem.

Martin Buber zauważył, że kabalistyczni mędrzy rzadko piszą teksty autobiograficzne. Jest niemal zwyczajem usuwanie fragmentów nazbyt osobistych przed oddaniem rękopisu do druku. Chaim Vital Calabrese nie opublikował czwartego rozdziału *Bram Świętości*, tłumacząc że „są tam święte imiona i wielkie tajemnice, których publikować nie wolno”. Rabin Nachman przerywa swoją opowieść wyjaśnieniem, że zakończenie poznamy dopiero wówczas, gdy nadejdzie Mesjasz — oby stało się to jak najrychlej, dodaje. Takich przykładów znajdziemy znacznie więcej w przebogatej tradycji chasydzkiej formującej się przez parę wieków, zwłaszcza na kresach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tradycji przez Polaków niedocenionej i ciągle jeszcze — z paroma wyjątkami — nie rozpoznanej. Ileż pięknych owoców mógł przynieść dialog kultur, gdyby obydwie strony wykazały dostatecznie dużo dobrej woli, aby go podjąć! Inaczej niż u mistyków chrześcijańskich, zakaz mówienia nie ma nic wspólnego z bezradnością języka. Wręcz przeciwnie — sam Bóg domaga się milczenia wówczas, gdy kabalista mógłby przedwcześnie lub bez widocznej potrzeby ujawnić Jego tajemnice. Podczas wykładu w Tyberiadzie z ust rabina Nachmana trysnęła krew — na znak, że niebo się nie zgadza, by mówił dalej.

Granice wiedzy ezoterycznej pozostają najwidoczniej płynne, skoro Stwórca uciekać się musi do tak spektakularnych efektów. Zresztą chodzi może o coś innego. W swym umiłowaniu narracji niedomkniętych i powikłanych, kabalistyczny Bóg przypomina mistrza gier powieściowych. Przemilczenia, zagadki, olśniewające tajemnice i nieskończone uniwersum symboli stanowią jego żywioł. Świat wyjaśniony, pozbawiony sekretów wydaje się jakby mniej pociągający. Czyż zresztą nie mają racji ci, co powiadają, że sztuka częściej komplikuje świat, niż go objaśnia? Ale być może pewnych wyjaśnień nie uzyska się nigdy bez uprzedniego siępiętrzenia komplikacji.

Tak zdaje się sądzić Jakub z Kastylii opisujący naturę magicznego trójkąta, którego wierzchołkami są Bóg, człowiek i litera. Ten działający jeszcze przed powstaniem *Zoharu* kabalista postępuje niczym Rimbaud, który z alchemicznego tygla poezji wydobywa różnobarwne samogłoski. W spekulacjach Jakuba litera istnieje na krawędzi dwóch rzeczywistości. Jej wewnętrzna, „biała” forma koresponduje z Bogiem, zaś zewnętrzna, „czarna”, łączy się ze światem. Wszystko jest tu ważne, wszystko — nasycone znaczeniem, nie wyłączając układu ust podczas wymawiania określonej głoski. Oczy, usta i serce to mistyczna triada, za pośrednictwem której przemawiają do nas litery.

Rozważania Jakuba z Kastylii prowadzą do samego centrum refleksji kabalistycznej. Nadając literom wartości liczbowe, kojarząc je ze słowami, objaśniając symbole i studiując Torę uzyskujemy coś znacznie ważniejszego od wiedzy czy mądrości. Mistyczne operacje otwierają drogę do kontaktu z Bogiem, pozwalają dotrzeć do najważniejszej części języka, poznać słowo słów, najskrytszą kombinację liter składających się na Imię Boga.

Bóg ukryty, nie objawiony, to z punktu widzenia Kabały Bóg nie nazwany, którego Imię stanowi dla kabalisty przedmiot dociekań. Imię Boga — jak pamiętamy, złożone z liter — spełnia tak wiele funkcji, że Gershom Scholem uważa je za główny i właściwy temat całej mistyki żydowskiej. Imię Boga stanowi metafizyczną przyczynę wszystkich języków, a siłą rzeczy także przyczynę powstania świata. Jest dalej twórcyem Tory. Niektórzy sądzą, że jest Torą samą. W kabalistycznych traktatach, nie inaczej niż w *Zoharze*, mówi się zarówno o jednym Imieniu, jak i o nieskończonej liczbie Boskich Imion. Dla kabalisty nie ma wielkiej sprzeczności między jednością a nieskończonością, bowiem Bóg godzi doskonale wszelkie paradoksy i antynomie.

Imię Boga może być słowem albo literą. Może też okazać się, że mieści w sobie cały język, kosmos niezliczonych kombinacji literowych i liczbowych. Zdaniem Abrahama Abulafii, jednego z najgłębszych myślicieli żydowskich, Imię Boga odsłania się często człowiekowi w godzinie męki. Poznają je ci, co — podobnie jak sam autor *Księgi Wiecznego Żywota* — kroczą Drogą Imion wprost do Boga. Proroczy duch objawił Abulafii „Wielkie Imię Boga zawierające siedemdziesiąt dwa imiona łączące się i rozdzielające”. Mistyczne doświadczenie graniczyło ze śmiercią, jako że dotknięcie Boskiego Imienia niesie człowiekowi zagładę. Już w *Zoharze* Imię Boga, utożsamiane z Torą, nabiera znamion wielkiej

kosmicznej potęgi. Nie może być „zrozumiane”, lecz tylko „interpretowane”. Dlatego Tora posiada siedemdziesiąt twarzy — tę liczbę Izaak Luria podniesie następnie do 600 000. Wydaje się logiczne, by każdy mieszkaniec Izraela otrzymał swoją własną drogę czytania i interpretowania Tory, swój własny promień boskiego światła.

Z punktu widzenia Kabały stworzenie dokonuje się w przestrzeni języka. Wszystko, co żyje, jest niczym więcej jak językową ekspresją Boga. A sam Bóg — czy jest czymś więcej niż samym tylko Imieniem? Badacze wiedzą wprawdzie o istnieniu Boga ukrytego w swej transcendencji, pozostającego poza obszarem rozważań kabalistów. Jednak sfera niezgłębionej boskości zdaje się tracić powoli swe znaczenie, rozplywa się w powodzi dociekań skupionych na problematyce Imienia. Ziemia i niebo przeminą, lecz wielkie Imię Boga trwać będzie w wieczności, ku której wiodą także ścieżki Tory. No i znajdują się tam oczywiście litery i liczby, słowa i symbole — cała święta przestrzeń języka zostanie ocalona.

Trudno oprzeć się pokusie wysunięcia pewnej dość ryzykownej hipotezy, zgodnie z którą litery istniały zanim uformowane zostało Imię Boga. W każdym razie zbudowana z liter i ewentualnie słów Księga nie jest instrumentem ani wyrazem boskiej woli. Nie jest też w zasadzie skierowanym do człowieka komunikatem, choć i takie zadanie niekiedy jej przypada. Nade wszystko jednak Księga jest towarzyszem Boga, pomocnikiem w Jego stwórczych działaniach. Dlatego w wielu tekstach kabalistycznych Tora przestaje być książką czy nawet księgą. Opisywana jest jako żywy organizm, wcielenie boskiej wiedzy emanujące nieprzerwanie blaskiem świętości. Do identycznej metafory odwołuje się autor *Tikkune Zohar*. W jego traktacie Tora nie posiada rozdziałów, fraz i słów, lecz ma ciało, głowę, serce, usta i inne organy — tak jak człowiek i tak jak naród. Sen o stworzeniu świata wyśniony w *Zoharze* ukazuje w sposób niezmiernie intrygujący relacje między Bogiem, światem i Księgą. Nie ma tam Boga mocującego się z materią, samotnego Demiurga wyrrywającego z nicości uniwersum aniołów i zwierząt, światła i ciemności, roślin i kamieni. Bóg stwarza być może dlatego, że posiada Księgę, że ona właśnie dyktuje Mu rację powstania świata w tej a nie innej formie. Zanim ruszy cykl sześciu pracowitych dni, Bóg zagląda do Księgi, wczytuje się w jej treść. Może czerpie stamtąd energię dla swych przedsięwzięć? Może święty akt lektury poprzedzić musi akt kreacji? A może pragnie, by Jego dzieło nabrało odpowiedniego stylu?

Jedno nie ulega wątpliwości: ów wspaniały w swej różnorodności i stworzony przez Boga świat jest zjawiskiem podrzędnym wobec fenomenu Księgi. Jest wielką niewiadomą — nawet dla stwarzającego. I jest czystą potencją, wirującą kulą bytu, którą w każdej minucie ogarnąć może demoniczny chaos. Dlatego ludziom pośredniczącym między Bogiem, światem i Księgą przypada tak odpowiedzialna misja. *Zohar* tłumaczy, że ci, co poświęcają swe życie studiowaniu Księgi, podtrzymują istnienie świata, usprawiedliwiają jego trwanie.

Znamy — prócz świata — jeszcze jedną konstrukcję zbudowaną z liter. To Biblioteka, której imponującej architektury nie poznaliśmy jeszcze w całości. Mistycy chrześcijańscy, a nawet pokrewni im romantyczni poeci wyrażają wątpliwości, czy Bibliotekę uda się przenieść do nieba. Literatura daje nam poczucie wieczności, ale cóż zrobić z literaturą, gdy odkryją się wszystkie tajemnice i będzie — mówiąc słowami Zygmunta Krasińskiego — „niebo wszędzie”? Mistycy i teologowie nie znajdują wystarczających powodów, dla których w raju miałyby istnieć literatura. Pamiętajmy, że dla poetów brak też miejsca w doskonałym państwie Platona i ziemskim raju Marksa.

Wyobrażam sobie, że kabalistyczna interpretacja fenomenu literatury mogłaby się okazać pomyślniejsza. Przede wszystkim tylko dla nas, krótkowzrocznych, bo żyjących w upadłym świecie, Biblioteka tkwi w stanie płynnego chaosu. To nieprawda, że jedne dzieła pojawiają się, a inne toną w mroku niepamięci i wreszcie rozsypują się w proch. Bo z perspektywy sefirotów i towarzyszących im świętych liter wszystkie możliwe książki zostały dawno napisane. Biblioteka jest kompletną całością i żaden pisarz nie jest w stanie dodać do niej ani słowa.

Podobnie nie pojawiają się od wieków żadni nowi autorzy. Bowiem dusza Adama, pierwszego człowieka, któremu przyszło zetknąć się ze świętą substancją języka, zawierała w sobie dusze wszystkich piszących. Czują się nieswojo myśląc, że przed przyjściem na świat mieszkwały obok siebie dusze Szekspira i Dostojewskiego, a ich sąsiadką mogła być na przykład dusza Henry Millera. Taką ewentualność dopuszcza jednak *Zohar*, a nieco wcześniej pojawia się ona w refleksji jednego z zapomnianych już dziś filozofów wczesnego średniowiecza.

Spoza owego mozolnego procesu pomnażania liczby dzieł i pracowitej bieganiny autorów wyłania się przecież coś naprawdę ważnego — coś, co pozostaje nawet po zamknięciu dziejów świata. Są to kombinacje liter i same litery, niezależnie od tego, czy składają się na Imię Boga czy

buntowniczą powieść Celine'a. I jeszcze jedno. Ktoś, kto przyłożyłby kategorii Kabały do myślenia o literaturze, nabrałby przekonania, że nie tylko my kreślimy litery. To również litery nami się posługują: „litery nas piszą”. Ostatecznie zatem nie może być innej świętości i większej chwały niż ludzki wysiłek zdomowienia się w tajemniczej i doprawdy boskiej przestrzeni języka.