

# KABAŁA

Roland Goetschel

Wersja elektroniczna przygotowana na podstawie książki Wydawnictwo AGADE, o tym samym tytule.  
W przekładzie Reginy Gromackiej. Warszawa 1994.

**DANTE**  
BQ-100703-001

## Wprowadzenie

# Istota kabały

1. Termin "kabała", od hebrajskiego *qabbala(h)*, jest dziś powszechnie używany na oznaczenie mistyki żydowskiej i ezoterycznych tradycji judaizmu. Warto jednak wiedzieć, że w języku *Talmudu qabbala(h)* znaczy po prostu "tradycja" i odnosi się do biblijnych tekstów prorockich i hagiograficznych bez jakiegokolwiek konotacji mistycznej czy ezoterycznej (zob. b. *Taanit* 17b i *Chagiga* 12b).

Termin ten zaczyna przybierać sens ezoteryczny dopiero w średniowieczu, konkretnie w XII wieku, w Prowansji w szkole Izaaka Ślepego, który określił ramy mistyki teozoficznej, zaś jego koncepcje Meir Salomon ibn Szaul (1330 r.) sformułował w następujących słowach:

"Spoczywa na nas zadanie zbadania wszystkich rzeczy w miarę naszego rozumienia. Winniśmy w tym celu kroczyć drogą, którą obrali ci, co w naszym pokoleniu oraz w pokoleniach poprzednich od dwustu lat zwą się *mequbbalim* (kabalisci), a naukę i dziesięć *sefirot* i o uzasadnieniu pewnych przykazań nazywają *qabbala(h)*".

Z powyższego cytatu wynika, że począwszy od XII wieku termin "kabała" używano na oznaczenie mistyki teozoficznej, która wtedy powstała i była szeroko praktykowana. Określenie rozpowszechniło się następnie wśród kabalistów i w końcu zaczęło retroaktywnie oznaczać wszelkie ruchy ezoteryczne i wszelkie formy mistyki powstałe w obrębie judaizmu od jego początków aż po czasy współczesne.

2. Chcąc mówić o żydowskim mistycyzmie i ezoteryzmie, należy najpierw uzgodnić kilka spraw. Mistyka oznacza ogólnie rzecz biorąc metodę lub dyscyplinę duchową, która prowadzi człowieka do bezpośredniego kontaktu, a w efekcie do bliskiego, doświadczonego związku z Bogiem. Mistycyzm wypłynął z aspiracji do przekroczenia granic przestrzeni i zwykłego czasu w celu zrealizowania łączności z Bogiem. Rozumiana w ten sposób mistyka może wydawać się niezgodna z judaizmem, do tego stopnia, że pewni historycy religii przeciwstawiali religie prorockie, do których zaliczali judaizm, religiom mistycznym, takim jak religie Dalekiego Wschodu. Wydaje się, że biblijna idea stworzenia świata wprowadza radykalny rozdział między Stwórcą a stworzonym przez niego światem. Fakt istnienia proroków wybranych i posłanych przez Boga zdaje się oddalać innych ludzi od możliwości spotkania z bóstwem. Ponadto judaizm historyczny, sformułowany w tradycji rabinicznej, jawi się przede wszystkim jako religia jednego Boga, stwórcy świata, który objawił się narodowi wybranemu i obdarzył go *Torą*. Jej treść, obok zapisu początków ludzkości i dziejów Izraela, obejmuje głównie zbiór reguł postępowania jednostki oraz zbiorowości. Przestrzeganie przykazań gwarantowało w tradycyjnym judaizmie zbawienie pojedynczego człowieka, pomyślność narodu oraz realizację celów bożych odnośnie całego stworzenia. Musimy jednak stwierdzić, że mimo tych rozbieżności, teoretycznie przewidywalnych, w obrębie judaizmu powstało kilka różnych typów mistycyzmu. Wprawdzie nie wszyscy mistycy żydowscy dążyli do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, lecz ogólnie rzecz biorąc kabałę należy uznać za mistykę, ponieważ stara się uchwycić boskość i stworzony świat poza granicami normalnego doświadczenia oraz wykracza poza sferę tego, co może pojąć intelekt czy zmysły działające w normalnym stanie.

3. Jeśli chodzi o kabałę w znaczeniu ezoteryzmu, tu również trzeba sobie wyjaśnić kilka spraw. Kabała jest przede wszystkim ezoteryzmem w tym sensie, że bywa przekazywana jedynie niewielkiej liczbie wtajemniczonych. Ten aspekt nigdy całkowicie nie zniknął, nawet wówczas, gdy zaczęto stopniowo spisywać, a następnie publikować dzieła kabalistyczne. Jednakże kryterium to nie wystarcza do scharakteryzowania jej ezoteryzmu. W średniowieczu istniał także ezoteryzm czysto filozoficzny. We wstępie do swego *Przewodnika błędzących* Majmonides odróżnia to, co należy rozpowszechniać wśród ogółu, od nauczania prawd filozoficznych zastrzeżonych wyłącznie dla elity. I na odwrót – nie każda mistyka rysuje się jako ezoteryzm rozumiany w tym pierwszym uzgodnionym przez nas znaczeniu.

Kabała jest ezoteryzmem także dlatego, że porusza najgłębiej ukryte i najistotniejsze tematy dotyczące człowieka, świata i Boga. W pewnym momencie stanie się nawet teozofią, to znaczy opisem tajemnic ukrytego życia Boga w jego relacji do życia człowieka oraz do całego stworzenia, i będzie wykorzystywać wszelkie możliwe zasoby metafor i symboli.

W rzeczywistości w obrębie duchowości żydowskiej pojawiają się dwie wielkie orientacje. Pierwsza, o bardzo pobożnym charakterze, opiera się na przeżyciach duchowych i prowadzi mistyka używającego specjalnych środków (takich jak łyzy, wniebowstąpienie duszy, kombinacja liter, wizja kolorów) do ekstazy i mistycznego zjednoczenia. Do tej orientacji należy zaliczyć mistykę *Merkawy*, a także mistykę nadreńskich *chasideim*, Abrahama Abulafii i jego szkoły, później zaś polskich chasydów. Drugi nurt to kabała ściśle teozoficzna, która kieruje się głównie mistyczno-symboliczną interpretacją treści Pisma, tradycji i wszystkiego, co dotyczy *halach*, czyli domeny ustawodawstwa religijnego. Interpretacja teozoficzna konkretyzuje się w działaniu teurgicznym. Możemy wyróżnić kilka sposobów oddziaływania na bóstwo:

Działanie założycielskie, odnowicielskie, utrwalające, umacniające i przyciągające<sup>1</sup>. Ten nurt odnajdujemy u Izaaka Ślepego, potem w *Zoharze* i kabale luriańskiej. Oczywiście chodzi tu tylko o dwie ogólnie zarysowane linie, które mogą się przecinać i łączyć w osobie niektórych mistyków lub wewnątrz pewnych szkół.

Sam termin „Kabała” ma w sobie coś paradoksalnego, ponieważ zapowiada, iż najbardziej osobiste doświadczenie kontaktu z tym, co boskie, mieści się w tradycji historycznej. Kabalista w najgłębszym swym jestestwie doświadcza prawdy, która została przekazana z głębi dziejów. Istnieje więc zbieżność między najbardziej intymnym przeżyciem a przesłaniem objawionym na szczycie Synaju. Stopniowo kabała zaczyna obejmować cały tradycyjny judaizm: *halach* i *agadę*, liturgię i moralność, eschatologię i mesjanizm, starając się odsłonić ich najwyższy sens.

---

<sup>1</sup> Por. książkę Ch. Popsika, *Approche de la Cabale théurgique*, Paryż 1992.

# Mistyka żydowska w starożytności

## I - Ezoteryzm i mistyka apokaliptyczna

Przeglądając teksty biblijne powstałe w okresie po niewoli babilońskiej (po 538 r. p.n.e.), można zauważyć, że ich autorzy oddają się spekulacjom na tematy, o których poprzednio zaledwie napomykano: pojawienie się boskiego rydwanu w pierwszym rozdziale *Księgi Ezechiela*, położenie nacisku na istnienie bytów pośrednich, postać *Angeles Interpretator* i sposób, w jaki Bóg roztacza swą opatrność za pomocą siedmiu planet u Zachariasza. Motywy te zostaną podchwyczone i rozwinięte wraz z powstaniem w świecie hellenistycznym nowego rodzaju tekstów, tworzących razem rodzaj literatury, którą należy nazwać apokaliptyczną. Apokaliptyka narodziła się w epoce powstania Machabeuszów przeciwko Grekom w Syrii. Pierwszym jej tworem jest zredagowana w 165 r. p.n.e. *Księga Daniela*, będąca jedynym tego typu dziełem, które włączono później do kanonu Biblii hebrajskiej. Inne teksty apokaliptyczne powstają w okresie od tej daty aż do II w. n.e. Są zatem współczesne wydarzeniom tyleż tragicznym, co decydującym, jeśli chodzi o los narodu żydowskiego, który stanął w obliczu duchowego i intelektualnego wyzwania wobec hellenizmu oraz walki politycznej z Rzymem zakończoną zburzeniem drugiej Świątyni w 70 r. n.e. oraz stłumieniem powstania Bar Kochby w 135 r. n.e. Apokaliptyka stanowi jedną z odpowiedzi żydowskiej wiary na to historyczne wyzwanie. Jest literaturą protestu; tworzoną przez uciemionych, a zarazem przesłaniem nadziei. Głosi, że Bóg Izraela nie zapomina o swym narodzie, zwiastuje nieuniknione i bliskie wybawienie. Mocarstwa trwają jedynie jakiś czas i zbliża się dzień nastania królestwa bożego.

Jeśli chcielibyśmy określić specyficzne cechy, które dostrzegają w literaturze apokaliptycznej wszyscy specjaliści, powinniśmy wskazać właśnie na jej charakter ezoteryczny w podwójnym znaczeniu, jakie nadałemu temu słowu.

Apokaliptyka próbuje zachować ciągłość starożytnego profetyzmu i obwieszcza wydarzenia, które mają nadejść, jednakże w istocie narodziła się ona z zamętu, z chaosu, jaki powstał po zniknięciu profetyzmu. Swoje przesłanie kładzie w usta dawnych mędrców, takich jak Adam, Henoch, Mojżesz lub Elias, lecz chodzi tu jedynie o zabieg pseudoepigraficzny. Zwraca się do jednej osobistości lub do szczególnej grupy ludzi wybranych czy powołanych. Nawet kiedy komentuje Pismo, zakłada milcząco, iż treść starożytnych tekstów jest bądź niekompletna, bądź niewłaściwie zinterpretowana. Apokaliptyka pojawia się, by odsłonić to, co poprzednio było utajone lub błędnie pojmowane. Tak więc *Księga Jubileuszów* (150 r. p.n.e.) jawi się jako reinterpretacja *Księgi Rodzaju* oraz części *Księgi Wyjścia* w formie objawienia na Synaju, podczas którego Bóg przekazuje Mojżeszowi tajemną tradycję dotyczącą ukrytego znaczenia *Tory*, objawionej ezoterycznie w tym samym miejscu. Treść tego ezoterycznego nauczania jest w istocie nową wizją historii, począwszy od czasu stworzenia aż do końca świata:

„A ty zapisz sobie wszystkie słowa, które dałem ci poznać na tej górze, początek i koniec, to, co zdarzy się w przyszłości we wszystkich odstępach czasu... aż do chwili kiedy Ja zstąpię i pozostanę z nimi na zawsze" (*Ks. Jubileuszów* I, 26).

Następnie stojący z przodu anioł zapisuje wszystkie wydarzenia składające się na historię wszechświata.

W powyższym fragmencie należy również zwrócić uwagę na okresowość historii, która posłuży za uzasadnienie przyjęcia kalendarza słonecznego.

W innych tekstach apokaliptycznych objawione zostały dalsze sekrety: a więc dogłębne poznanie świata, prawa rządzące zjawiskami przyrody oraz opis niebios i tronu bożego. Apokaliptyka wykracza zatem poza granice dawnej literatury mądrościowej, w której wręcz odwrotnie - podkreślano granice ludzkiego poznania oraz fakt, że wszechświat jest zagadką, której człowiek nie potrafi rozwiązać.

Apokaliptyka znacznie różni się od dawnego profetyzmu, gdyż zakłada nadzwyczajny sposób objawienia. Podczas gdy tacy wybrańcy jak na przykład Amos czy Jeremiasz zawsze otrzymują proroctwa pozostając na tej ziemi, co najwyżej Ezechiel przenoszony jest z jednego miejsca w drugie, to bohaterowie literatury apokaliptycznej unoszą się do nieba, aby odbyć podróż, podczas której zostają im objawione sekrety świata i niebios. Przykład takiej sytuacji odnajdujemy w *Księdze Henocha* (*Henoch* I), datowanej na około 164 r. p.n.e.

W czternastym rozdziale księgi Henoch zostaje zabrany do nieba i dociera do kryształowego muru wzniesionego wokół boskiego pałacu, otoczonego językami ognia. Kiedy podchodzi do pałacu, ogarnia go strach i groza. Dostępuje wówczas wizji Chwały bożej zasiadającej na swym tronie:

„Chwała boża zasiadała na tronie, szata jej była bardziej olśniewająca niż słońce i bielsza od śniegu" (*Ks. Henocha* XIV, 21).

Henoch przygląda się temu, czego nie może ujrzeć żaden anioł, żadne stworzenie cielesne. Jego widzenie jest niewątpliwie najstarszą wizją boskiego rydwanu (*Merkawy*), jaką znamy z tekstów innych niż Pismo.

W rozdziale siedemdziesiątym pierwszym tej samej księgi zamieszczono opowieść o innej wizji Henocha w niebieskim świecie. Henoch przeniesiony zostaje do pierwszego nieba i widzi anioły przelatujące na językach

ognia. Tam właśnie Michał objawia mu tajemnice łaski i surowości, a następnie całego kosmosu. Później anioł zabiera go do najwyższego nieba, gdzie Henoch dostępuje wizji pałacu boskiego. Jest to niezwykle cenny fragment ze względu na szczegółowy opis kategorii aniołów według porządku hierarchicznego. Henoch ogląda również Michała, Rafaela, Gabriela i Panuela, którzy tworzą świtę Boga, zwanego w tym miejscu „Najstarszym Dni”. Aniołowie ci przybywają, by powitać wtajemniczonego. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na dwa elementy: transfigurację Henocha podczas wizji oraz hymn, który zaczyna śpiewać na chwałę Boga:

„Padłem na twarz i całe ciało moje, i cały duch mój uległy przemienieniu. Zacząłem wołać wielkim głosem, całą siłą ducha, i wychwalałem, błogosławiłem, wywyższałem, a zdawało się, że błogosławieństwa płynące z mych ust przyjęte zostały przez «Najstarszego Dni»” (Ks. *Henocha* LXXI, 11-14).

Zwróćmy uwagę, że to Henoch intonuje hymn, nie aniołowie, jak to zwykle bywa. W *Apokalipsie Abrahama* na przykład anioł Jael wzywa patriarchę do nieustannego recytowania hymnu przez cały czas jego wniebowstąpienia<sup>2</sup>.

Przegląd apokaliptyki pozwala wyłowić nam trzy elementy, które pojawią się ponownie w późniejszej literaturze *Merkawy*:

- motyw niebiańskiej podróży wizjonera i jego transfiguracja;
- wizja tronu bożego;
- temat hymnów wypowiedzianych na widok tronu boskiego bądź przez niebieski dwór, bądź przez samego wizjonera.

## II - Świadczenia z Qumran

Odkrycie manuskryptów znad Morza Martwego znacznie poszerzyło naszą wiedzę o judaizmie epoki hellenistycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o historię mistyki żydowskiej. Mimo że zwoje z Qumran nie są dokumentami mistycznymi i w tekstach nie odkryto tego rodzaju doświadczeń, to jednak dostarczają nam ważnych informacji, pozwalających poznać środowisko, w jakim stopniowo rodził się ten ezoteryzm.

Przede wszystkim należy odnotować obecność w Qumran licznych tekstów apokaliptycznych, takich jak *Księga Jubileuszów* po hebrajsku, *Testament Lewiego* i fragmenty *Księgi Henocha* po aramejsku, a także pism do tej pory nam nie znanych, jak *Wizja Amrama* oraz *Księga Tajemnic*. Nie ma zatem wątpliwości, iż członkowie żyjącej w Qumran sekty żywili się literaturą apokaliptyczną.

Inny ważny element, jaki wnoszą odkrycia nad Morzem Martwym, to tekst liturgii angelicznej, znaleziony w grocie IV, który J. Strugnell opublikował pod tytułem *The Angelic Liturgy at Qumran-4 Q Serek Shiroi 'Olat Hashabat*<sup>3</sup>.

Opublikowane fragmenty stanowią część liturgii, która towarzyszyła ofierze szabatowej bądź ją zastępowała. Ułożona została przez pewnego *maskila* na każdy szabat roku zgodnie z liturgicznym kalendarzem esseńczyków. Jedną z charakterystycznych cech powyższych fragmentów jest różnorodność tytułów nadawanych aniołom. Należy odnotować, iż część tego samego tekstu odkryto w Masadzie, co zdaje się potwierdzać przypuszczenie, że członkowie sekty brali udział w ostatecznej walce przeciwko Rzymianom.

Pierwszy fragment opowiada o siedmiu Naczelnym Książętach, to znaczy archontach niebieskich, po hebrajsku zwanych *nesi'ej rosz*. Niewątpliwie cyfra siedem ma w tym fragmencie doniosłe znaczenie: siedmiu jest Naczelnym Książęt, siedmiu Książęt drugorzędnych, Bóg błogosławiony jest siedmioma pochwalnymi formułami itd.

Drugi fragment liturgii angelicznej ma jeszcze większe znaczenie. W rzeczywistości chodzi ni mniej ni więcej o opis liturgii angelicznej odprawianej w Świątyni niebieskiej. Przedstawiono w nim cherubiny błogosławiące „obraz tronu rydwanu”, zaś cały dalszy ustęp jest opisem boskiego tronu. Duchy anielskie poruszają się i przemieszczają wraz z niezliczonymi rydwanami Chwały, intonując pieśni pochwalne i błogosławieństwa. Zarówno słownictwo, jak i styl powyższego fragmentu mają wiele wspólnego z literaturą *Hejchalot*. Pozwoliło to G. Scholemowi napisać na ten temat następujący komentarz:

„Fragmenty te usuwają wszelkie wątpliwości co do związku najstarszych tekstów *Merkawy* zachowanych w Qumran z późniejszym rozwojem mistycyzmu *Merkawy*, którego opis utrwaliły teksty *Hejchalot*”<sup>4</sup>.

Scholem uważa zatem te fragmenty za ogniwo pośrednie między literaturą apokaliptyczną a literaturą *Merkawy*. Jednakże nadal pozostaje nie rozwiązany problem, w jaki sposób teksty zrodzone w sekciarskim środowisku z Qumran zostały przekazane kręgom zbliżonym do centrum tego, co miało stać się wkrótce judaizmem rabinicznym. Czy pewne elementy przedostały się do nauk faryzeuszy, a następnie rabinów, czy też faryzeusze, podobnie jak ludzie z Qumran, posiadali tradycję egzegetyczną starszą od *Księgi Ezechiela*, wspólną dla jednych i drugich? Posiadane przez nas dokumenty nie pozwalają udzielić na razie odpowiedzi na to pytanie.

<sup>2</sup> Zob. *Apokalipsa Abrahama* (wyd. B. Philonenko-Sayar i M. Philonenko), *Semitica* XXXI, 1981.

<sup>3</sup> W *Vetus Testamentum*, Suplement VII, 1966, str. 318-345.

<sup>4</sup> G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, wyd. II, Nowy Jork 1964, str. 128.

### III - Mistyka epoki rabinicznej

Literatura rabiniczna dostarcza kilku bardzo skąpych wskazówek o zagadnieniach ezoterycznych poruszanych przez starożytnych rabinów oraz o uprawianej przez nich mistic. Opublikowana na początku III w. n.e. *Miszna* ostrzegala, by nie rozpowszechniano nauk zastrzeżonych jedynie dla nielicznych wybrańców:

„Nie objaśnia się rozdziału o kazirodztwie przed trzema osobami ani dzieła stworzenia (*Ks. Rodzaju I*) przed dwiema, ani rozdziału o rydwanie (*Ks. Ezechiela I*) przed jedną, chyba że osoba ta jest uczona i rozumie sama z siebie. Każdy, kto bada cztery rzeczy: to, co jest w górze, to, co jest na dole, to, co jest z przodu, i to, co jest z tyłu, lepiej byłoby dlań, gdyby nie przyszedł na świat. Lepiej byłoby, żeby nie przyszedł na świat ten, kto nie ma szacunku dla chwały swego Stwórcy" (*Chagiga II, 1*).

Widzimy, że chodzi tu o nauki, nie o przeżycia mistyczne, gdyż *Miszna* używa terminu *'ejn dorszin*, który pochodzi od rdzenia *dysz* i odsyła do innych wyrazów konotujących w równoległych tekstach na ten sam temat pojęcie nauczania. Co do kazirodztwa, łatwo zrozumieć, że rabini ze względu na przyzwoitość nie chcieli o tym dyskutować publicznie. Dwie najważniejsze nauki ezoteryczne są odpowiednio oznaczone tytułami: *Ma`ase Bereszit* i *Ma`ase Merkawa*.

Spekulacje określone jako *Ma`ase Bereszit* dotyczyły kosmologii i kosmogonii; wiadomo, że w epoce rabinów *Miszny* podobne spekulacje rozpowszechnione były wśród gnostyków. Właśnie po to, by uniknąć skażenia ich ideami, *Miszna* przestrzega ludzi, którzy zgłębiają tajemnice „tego, co jest w górze, tego, co jest na dole, tego, co jest z przodu, i tego, co jest z tyłu”.

*Tosefta* (suplement do *Miszny*) komentuje ten fragment następująco:

„Mógłbym myśleć przed dziełem stworzenia, oto dlaczego zostało powiedziane (*Ks. Powt. Prawa IV, 32*): *Od dnia, kiedy Bóg stworzył człowieka na ziemi*<sup>5</sup>. Mógłbym wierzyć, zanim stworzony został porządek pór roku, dlatego jest powiedziane (*Ks. Powt. Prawa IV, 32*): *Od krańca niebios do drugiego krańca*. Cóż zatem oznacza: *Od dnia, kiedy Bóg stworzył człowieka na ziemi*? Wyjaśnisz: od dnia, kiedy Bóg stworzył Adama na ziemi, lecz nie będziesz wyjaśniał: tego, co jest w górze, tego, co jest na dole, tego, co było, i tego, co będzie" (*Tosefta Chagiga II, 7*).

*Tosefta* rozumiała zatem, że to, co w górze, i to, co na dole, związane jest z tajemnicami początków świata oraz tajnikami eschatologii.

Niebezpieczeństwo wiszące nad człowiekiem, który oddaje się tego typu spekulacjom, ilustruje przykład Ben Zomy:

„Już Szimon Ben Zoma pobłądził. Rabbi Jozue przeszedł obok i pozdrowił go dwukrotnie, lecz on nie odpowiedział na pozdrowienie. Rabbi Jozue rzekł do niego: Co się dzieje, Ben Zoma, skąd przyniosły cię twoje nogi? A on odparł: Medytowałem. Rabbi Jozue wykrzyknął: Biorę na świadka niebo i ziemię, że nie ruszę się stąd, dopóki mi nie powiesz, skąd przybywasz. Ten odparł: Zastanawiałem się nad *Ma`ase Bereszit*. I pomiędzy wodami wyższymi a niższymi nie było odstępów na dwa lub trzy palce. Nie jest wszak napisane: *duch Boży tchnął*, lecz: *duch Boży szybował* (*Ks. Rodzaju I, 2*) jak ptak szybuję na skrzydłach, którymi muska gniazdo. Rabbi Jozue zwrócił się do swoich uczniów i rzekł: Ben Zoma odszedł. Krótko po tym Ben Zoma umarł" (*Genesis Rabba II, 4*).

Drugim wielkim zagadnieniem ezoterycznym w epoce rabinicznej, które prawdopodobnie prowadziło do dalszego zgłębiania zakazanych tematów, najbardziej ukrytych ze wszystkich, jest nauka o rydwanie bożym, czyli *Ma`ase Merkawa*. Sformułowanie to oznacza pierwszy rozdział *Ks. Ezechiela*, lecz sam termin zaczerpnięto z *I Ks. Kronik XXVIII, 18*. Mistyczny sens tego wyrażenia zdaje się być poświadczony po raz pierwszy w księdze Ben Syracha, gdzie czytamy:

„Ezechiel oglądał wizję i odkrył różne porządki rydwanu" (*Mądrość Syracha XLIX, 8*).

Hebrajskie wyrażenie, jakiego tu użyto, brzmi *zenej Merkawa* - aspekty lub porządki rydwanu.

Przytoczona niżej opowieść ukazuje nam wyraźnie, w jaki sposób wygłaszano owe *derasmt*, czyli wykłady dotyczące tronu bożego za czasów rabinów żyjących w epoce drugiej Świątyni jerozolimskiej:

„Opowieść o rabbim Jochananie ben Zakkaju, który jechał sobie na osle. Rabbi Eleazar ben Arach siedział w siodle za nim. Rzekł do niego: Rabbi, naucz mnie rozdziału dotyczącego *Ma`ase Merkawa*. Rabbi Jochanan odparł: Czyż nie mówiłem ci na samym początku, że zagadnienie *Merkawy* przekazuje się tylko osobie, która jest mądra i rozumie sama z siebie? Rabbi Eleazar odpowiedział: Teraz cię zadowolę. Rabbi Jochanan rzekł: Mów. Rabbi Eleazar zaczął interpretować rozdział o rydwanie. Rabbi Jochanan ben Zakkaj zsiadł z osła, otulił się swoją szatą, po czym obaj usiedli na kamieniu pod drzewem oliwnym. Rabbi Eleazar wyluszczył przed nim własną interpretację. Rabbi Jochanan wstał i ucałował go w czoło mówiąc: Błogosławiony niech będzie Pan, Bóg Izraela, że dał naszemu ojcu Abrahamowi syna potrafiącego rozumieć i interpretować chwałę swego Ojca, który jest w niebie. Są bowiem tacy, którzy umieją dobrze interpretować, a nie potrafią wypełniać, inni, którzy wypełniają, a nie umieją interpretować. Eleazar ben Arach natomiast potrafił dobrze interpretować i dobrze

<sup>5</sup> Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Brytyjskiego Brytyjskiego Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1975, lub z Biblii Tysiąclecia, Poznań-Warszawa, 1990 (przyp. tłum.).

wypełniać. Szczęśliwy jesteś, ojcze nasz Abrahamie, że Eleazar ben Arach pochodzi z twych lędźwi, on, który potrafi rozumieć i interpretować ku chwale swego Ojca w niebie" (*Tosefta Chagiga* II, 1).

Ta opowieść naucza nas wielu rzeczy. Przede wszystkim kładzie w usta rabiego Jochanana ben Zakkaja *halachę*, która zabrania nauczać zagadnienia rydwanu kogoś, kto nie jest mędrcom i nie rozumie rzeczy sam z siebie, co potwierdza hipotezę, że nad pierwszym rozdziałem Ks. *Ezechiela* medytowano od najwcześniejszych lat epoki rabinicznej. Ponadto wyrażenia użyte w wypowiedzi rabiego Jochanana „rozumieć” i „interpretować” sugerują, że nie mamy do czynienia z przekazem wiedzy ezoterycznej, lecz raczej z interpretacjami *Merkawy* opartymi na egzegezach. Co więcej, przytoczony fragment daje do zrozumienia, że istnieje ryzyko herezji w tych interpretacjach, i dlatego rabbi Jochanan ben Zakkaj chwali rabiego Eleazara za to, że potrafi interpretować na chwałę swego Ojca, który jest w niebie!

Wywód na temat *Merkawy* w formie, w jakiej podaje nam go *Tosefta*, niekoniecznie implikuje przeżycie mistyczne u osoby, która go wygłasza, jednakże nie wyklucza tego rodzaju doświadczenia. Dla potwierdzenia zacytujmy inny fragment *Tosefty*:

„Rabbi Jehuda naucza: Ten, kto nigdy nie widział światła, nie recytuje *Szema*. Oni zaoponowali: Wielu komentuje *Merkawę*, a przecież nigdy w życiu jej nie widzieli" (*Tosefta Megilla* III, 17).

Z powyższego tekstu jasno wynika, że rabini mieli świadomość, iż należało odróżniać egzegezy czy komentarze do tekstu Ezechiela od właściwych przeżyć mistycznych.

Później ludowe legendy otoczą rabiego Eleazara ben Aracha nimbem cudowności. Opowiadać będą o ogniu, który otacza rabiego Eleazara i rabiego Jochanana ben Zakkaja, o drzewach, które intonują pieśni, i o aniołach przybywających, by potwierdzić wiarygodność słów wypowiedzianych przez rabiego Eleazara<sup>6</sup>.

Być może w innym słynnym fragmencie należy dopatrywać się punktu zwrotnego w mistycznych rozważaniach rabinów:

„Czterech weszło do *Pardes* (sadu): Ben Azzaj, Ben Zoma, Acher i rabbi Akiba. Jeden popatrzył i umarł. Drugi przeżył i oszalał, jeden popatrzył i spustoszył zasiewy<sup>7</sup>, a tylko jeden wstąpił w pokój i wrócił w pokój. Ben Azzaj popatrzył i umarł; to o nim jest powiedziane (*Psalmy* CXVI, 15): *Drogocenna jest w oczach Pana śmierć jego wiernych*. Ben Zoma zobaczył i oszalał. Odnośnie niego Pismo powiada (*Ks. Przysłów* XXV, 16): *Znalazłeś miód? Jedz tyle, ile trzeba, żebyś się nim nie przejadł i nie zwymiotował*. Eliza ujrzał i spustoszył zasiewy; o nim Pismo powiada (*Eklezjastes*, V, 5): *Nie pozwól, aby twoje usta przywiodły do grzechu twoje ciało*. Rabbi Akiba wznosił się w pokój i zstąpił w pokój; to o nim jest napisane (*Pieśń nad pieśniami* I, 4): *Pociągnij mnie za sobą! Biegnijmy! Wprowadź mnie, o królu, do swoich komnat* (*Tosefta Chagiga* II, 3).

Jest rzeczą oczywistą, że powyższy tekst zawiera przede wszystkim ostrzeżenie, podkreśla bowiem niebezpieczeństwa, jakie pociąga za sobą doświadczenie mistyczne. Terminem, którego tu użyto, nie jest już *derasza* - „wykład”, lecz *hecic* - „popatrzył” lub „kontemplował”. Przedmiotem kontemplacji jest *Pardes*, czyli sad. *Tosefta* dla wyjaśnienia tego, co się zdarzyło, dodaje przypowieść:

„Do czego podobna jest ta rzecz? Do sadu króla, ponad którym zbudowano balustradę. Jaka nauka płynie stąd dla człowieka? Niech patrzy, pod warunkiem, że nie nasyci tym swoich oczu" (*Tosefta Chagiga* II, 5)<sup>8</sup>.

Zdarza się zatem, że przeżycie mistyczne prowadzi do pewnej *hybris*, fatalnej dla tych, którzy się jej poddają. Doświadczenie ekstazy może spowodować śmierć, szaleństwo lub herezję, jeśli człowiek nad nim nie panuje. G. Scholem odczytuje przegrodę czterech mędrców w świetle wersji podanej w *Talmudzie Babilońskim*, gdzie rabbi Akiba zwraca się do swych towarzyszy słowami:

„Kiedy zbliżycie się do kamieni z czystego marmuru, babcie, byście nie mówili: woda, woda. Jako że jest powiedziane (*Psalmy* CI, 7): *Klamca nie ostoi się w oczach moich*" (*b. Chagiga*, 14 b).

G. Scholem uważa, że powyższy urywek, zestawiony z tekstami na ten sam temat należącymi do literatury *Hejchalot*, dowodziłby, iż przeżycie mistyczne, do którego czyni aluzję opowieść o czterech mędrkach wchodzących do *Pardes*, polega na wniebowstąpieniu, przypominającym zresztą to, które opisuje literatura *Merkawy*. Taki sposób widzenia prowadzi Scholema do ustanowienia bezpośredniej ciągłości między ezoteryzmem tanaitów a literaturą *Hejchalot*. Inni badacze, tacy jak E. E. Urbach i D. J. Halperin, są o wiele bardziej ostrożni pod tym względem. Uważają, że w najstarszej wersji opowieść o czterech mędrkach wchodzących do sadu w żadnym razie nie sugeruje wniebowstąpienia typu *Hejchalot* i że taką sugestią zawiera jedynie bardzo późna wersja *Talmudu Babilońskiego*<sup>9</sup>.

Problematykę poruszoną w tym tekście podjął niedawno, rozpatrując ją pod nowym kątem, Joseph Dan. Zwraca on uwagę na fakt, że werset ukazujący, w jaki sposób rabbi Akiba wyszedł nietknięty ze swego mistycznego przeżycia, jest wersetem *Pieśni nad pieśniami*, który kończy się następującymi słowami:

„Wprowadź mnie, o królu, do swoich komnat (po hebrajsku: *chadaraw*)”.

<sup>6</sup> Zob. *j. Chagiga* II, I, 77 a oraz *b. Chagiga* 14 b. W *j. Chagiga* odnajdujemy podobną opowieść dotyczącą rabiego Josefa Ha-Kohena i rabiego Szymona ben Natanela.

<sup>7</sup> Wyrażenie o niepewnym znaczeniu. Prawdopodobnie chodzi i popadnięcie w herezję lub całkowite odstępstwo od wiary (przyp. tłum.).

<sup>8</sup> Wariant w *j. Chagiga* II, 2, 77 c podaje: „Wolno mu patrzeć, lecz nie dotykać”.

<sup>9</sup> D. J. Halperin, *Merkabah and Ma'aseh Merkabah according to Rabbinic Sources*, Berkeley 1977, str. 153-159.



Otóż okazuje się, że właśnie odnośnie Ben Azzaja *Midrasz Wajiqra Rabba* kładzie w usta rabiego Akiby wyrażenie *chadrej Merkawa*, dosłownie „komnaty Merkawy”, zamiast użyć utartego zwrotu *Ma`ase Merkawa*<sup>10</sup>.

Jeśli rabbi Akiba posługiwał się tym terminem, to dlatego, że właśnie wtedy wszedł on w użycie. Odwołując się zatem do zacytowanego wyżej wersetu *Pieśni nad pieśniami*, można ustalić tożsamość między *chadrej ha-melech* „komnaty króla”, a *chadrej Merkawa*.

Aby rzucić światło na tę problematykę, można też powołać się na przytoczony przez Scholema fragment Orygenesesa, zaliczający *Pieśń nad pieśniami* do tekstów, które Żydzi mają prawo studiować dopiero pod koniec cyklu studiów wraz z innymi tekstami ezoterycznymi i eschatologicznymi<sup>11</sup>.

Nie da się tego wyjaśnić inaczej niż w ten sposób, że *Pieśń nad pieśniami* przestano już traktować jako jedynie alegorię miłości Świętego (niech będzie błogosławiony!) do społeczności Izraela - to właśnie jest przykład interpretacji agadycznej w ogóle lecz w związku z tym, że *Pieśń nad pieśniami* zawiera szczegółowy opis członków Ukochanego, utożsamionego z Bogiem, stała się ona podstawowym tekstem, na którym oparła się doktryna *Szi`ur Qoma* (dosłownie: „miara ciała”), czyli tajemnica postaci Boga ukazującego się na tronie *Merkawy*. Fragmenty *Mulraszu do Pieśni nad pieśniami*, zebrane przez S. Liebermana, podtrzymują słuszność tej analizy<sup>12</sup>.

Ten sam rabbi Akiba, który nauczał w *Misznie (Jadajim 5)*, że o ile wszystkie pieśni mają charakter święty, to *Pieśń nad pieśniami* jest dla niego sakralno-święta, oświadcza w *Midraszu*, że dzień objawienia *Pieśni nad pieśniami* jest równie ważny dzień, w którym została dana *Tora*; a nawet więcej: „Gdyby *Pieśń nad pieśniami* nie została objawiona, *Tora* byłaby godna władać światem!”

Wszystkie te oraz inne spostrzeżenia prowadzą Josepha Dana do wniosku, że dzięki rabbiemu Akibie i jego szkole w mistic tanaitów dokonał się znaczący przełom. Wraz z przejściem od *Ma`ase Merkawa*, to znaczy od spekulacji nad pierwszym rozdziałem *Ks. Ezechiela*, do *chadrej Merkawa*, czyli do egzegezy *Pieśni nad pieśniami*, wykładanej odtąd jako opis *Szi`ur Qoma*, pokonany został nowy etap na drodze, która zaprowadzi później poprzez nieznane nam dzisiaj załomy i miejsca do pełnego rozkwitu, jakim będzie literatura *Hejchalot*. Teksty powstałe w Babilonii zdają się w każdym razie wskazywać, że w kraju tym dokonano nowej interpretacji pism tanaitów. Zaczęto uważać, że traktują one o wizjach ekstatycznych. Odnośnie Eliszy ben Abuja *Talmud Babiloński* stwierdza:

„Cóż się zdarzyło? Ujrzał on Metatrona, któremu dano moc zasiadania i spisywania zasług ludu Izraela. On (Elisza) rzekł: uczono nas, że na górze nie ma pozycji siedzącej... być może istnieją dwie *reszujot*, dwie moce!” (b. *Chagiga* 15 b).

Wyjaśniając więc odszczepieństwo Eliszy ben Abuja, *Talmud* zakłada, że odbył on podróż do nieba. W tym kontekście można się domyślać istnienia w miejscowości Pumbedita pewnych kręgów, które oddawały się spekulacjom mistycznym po linii ezoterycznych tradycji palestyńskich mistrzów. Jest jednak rzeczą niemożliwą przy aktualnym stanie naszej wiedzy zweryfikować, czy takie przypuszczenia są rzeczywiście uzasadnione<sup>13</sup>.

Inne pole badań, którego rozszyfrowanie pozostaje jeszcze na etapie *desideratum*, to ewentualne istnienie mistyki żydowskiej specyficznej dla diaspory w greckim kręgu kulturowym. Co do Filona z Aleksandrii (20 r. p.n.e. - 50 r. n.e.), to wydaje się, że mamy do czynienia z myślą filozoficzną, która kulminuje w mistycznej wizji bóstwa<sup>14</sup>.

#### IV - Literatura *Hejchalot*

Określenie „literatura *Hejchalot*” (pałace niebieskie) odnosi się do obszernego zbioru tekstów, dotyczących *Merkawy* lub historii stworzenia świata, z których najstarsze pochodzą z III lub IV w. n.e., a które dotrwały do naszych czasów dzięki pośrednictwu chasydów z Nadrenii, żyjących w średniowieczu. Literatura ta świadczy nie tylko o istnieniu pojedynczych mistyków czy odrębnych grup, lecz również całych szkół, które przekazywały nauki, tworząc solidną i trwałą tradycję<sup>15</sup>.

Jeden z najstarszych tekstów tej literatury nosi tytuł *Re`ujot Jechezkel* (Wizje Ezechiela), jednakże temat *Hejchalot* w ścisłym tego słowa znaczeniu jeszcze w nim nie występuje<sup>16</sup>.

Jest to mistyczny *midrasz* do pierwszego rozdziału *Ks. Ezechiela*. Kontemplując rzekę Kebar prorok widzi, jak otwiera się przed nim siedem niebios i ogląda chwałę Świętego (niech będzie błogosławiony!). Autor tekstu

<sup>10</sup> Wyd. M. Margalio, Jerozolima 1964, str. 354-355.

<sup>11</sup> G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, str. 36-42.

<sup>12</sup> Zob. G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, str. 118-126.

<sup>13</sup> Zob. b. *Chagiga* 14b-15a, *Megilla* 24 b i *Joma* 77 a.

<sup>14</sup> Jeśli chodzi o ostatnie opracowanie tego problemu, zob. D. Winston, *Was Philo a Mystic? w: Studies in Jewish Mysticism* (wyd. J. Dan i F. Talmage), Cambridge (Mass.) 1982, str. 15-19.

<sup>15</sup> Większa część tej literatury została wydana przez Petera Schaefera w tomie zatytułowanym *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tybinga 1981.

<sup>16</sup> Tekst *Re`ujot Jechezkel* został wydany krytycznie przez J. Gruenwalda w: *Temirin I* (1972), str. 101-113.

porównuje to doświadczenie do przeżycia klienta golibrody, który spostrzega orszak królewski ciągnący ulicą, w czasie gdy on sam przegląda się w lustrze. Prorok zostaje wezwany do rozpowszechnienia wśród całego Izraela wszystkiego, co lud zdolny jest zrozumieć, czy też, jak powiada księga: „ile oko potrafi zobaczyć, a ucho usłyszeć”. Dzieło obejmuje opis siedmiu (inna wersja mówi, że ośmiu) niebios, z których najwyższe zostało określone jako *kisse ha-Kawod*, czyli tron boży. W *midraszu* tym pojawia się też inny ważny element: idea sformułowana w imieniu rabiego Meira, że Bóg stworzył siedem niebios i że w każdym niebie istnieje jedna *Merkawa*, czyli jemu właściwy rydwan. Prorok dowiadyuje się także, że każdego dnia w drugim niebie nowi aniołowie recytują *Trisagion*<sup>17</sup>, a nazajutrz zastępują ich kolejni. W trzecim niebie przebywa *Sar*, niebieski archont, zwany czasem *Komesem*, czyli zarządcą niebieskiego dworu, a czasem *Metatronem*. W czwartym niebie znajduje się baldachim *Tory* oraz *Merkawa*, na której Bóg zstąpił na Synaj. Piąte niebo obejmuje Świątynię niebieską i święte naczynia. Ostatnie niebo zawiera buty oraz skrzydła *Chajjot*, a także rydwan, na którym zstąpi Bóg, kiedy przybędzie sądzić wszystkie narody.

Z *Re'ujot Jechezkel* można porównać dzieło nieco późniejsze, zatytułowane *Sefer ha-Razim*, czyli Księga Tajemnic, której data powstania pozostaje w dalszym ciągu kontrowersyjna<sup>18</sup>. Zawiera ona pewną liczbę magicznych formuł przydatnych na wszystkie okoliczności życia, na przykład w miłości czy medycynie, podaje sposoby zwycięzania wrogów i zaklęcia nadprzyrodzonych mocy, słowem stanowi żydowski odpowiednik magicznych papirusów greckich. Księga rozpoczyna się od historii przekazywania magii od czasów Noego (zob. *Ks. Jubileuszów X*, 10-14): magię objawił Noemu anioł Razel w chwili, gdy wchodził on do arki, a później wiedza ta, przekazywana z pokolenia na pokolenie, dotarła do króla Salomona.

Tekst podzielony jest na siedem części, które odpowiadają siedmiu niebiosom. Nazwy dwóch pierwszych, *szamajim* i *szemej shamajim* nawiązują do palestyńskich list z nazwami niebios. Dzieło obejmuje bardzo rozwiniętą, starannie opracowaną angelologię. Tak więc w pierwszym niebie spotykamy anioły zwane pisarzami - *sofrim*, zasiadające na siedmiu tronach i panujące nad siedmioma obozami aniołów, z których każdy jest odpowiedzialny za jeden rodzaj magicznego działania. Ten, kto używa magii, wezwie w zależności od celu, jaki chce osiągnąć, taką czy inną grupę aniołów, której właśnie potrzebuje do zrealizowania swego planu. Praktyki magiczne obejmują libacje dla aniołów i spalanie kadzideł dla gwiazd. W księdze tej odnajdujemy nawet produkt bardzo marginalnego judaizmu: modlitwę do Heliosa i magiczną formułę nekromancji. Tego typu dzieło stanowi dowód głębokiego wpływu praktyk magicznych i astrologicznych na niektóre środowiska żydowskie u schyłku epoki hellenistycznej.

Podobnie jak w *Re'ujot Jechezkel*, nie ma tu w zasadzie mowy o *Hejchalot*. Kiedy dochodzimy do opisu siódmego nieba, kończy się sprawa magii. Tekst przedstawia Boga zasiadającego w swej świętej siedzibie - *Me'on Kodszo*; przed nim leżą otwarte ogniste księgi, a rzeki ognia wytryskują spod jego tronu. Sam zaś tron podtrzymują cztery *Chajjot* Chwały. Bóg ukryty jest przed wszystkimi i nikt nie może go ujrzeć. Księga wyraża się jasno: *Demuto mikol ne 'elama u-demut kol mimmeno lo nistara* - „Jego obraz jest ukryty przed wszystkimi, lecz żaden obraz nie jest ukryty przed nim”. Anioły zanurzają się w rzekach czystości i przywdziewają białe stroje, nim zaintonują *Tisagion*. Księgę kończy hymn, którego słownictwo, zaczerpnięte z Biblii, przypomina raczej poezję synagogalną niż hymny *Merkawy*.

Pięć tekstów należących do literatury *Hejchalot* ma niezaprzeczalnie charakter mistyczny: *Hejchalot Zutrati* (Małe pałace), gdzie głównym bohaterem jest R. Akiba, *Hejchalot Rabbati* (Duże pałace), gdzie R. Nehunia ben ha-Qana i R. Ismael występują jako nauczyciele mistycznego kręgu. Ponadto: *Sefer Hejchalot* (hebrajski Henoch), a także *Ma'ase Merkawa*, traktat zawierający głównie hymny, oraz *Szi'ur Qoma*. Księgi te wyglądają na podręczniki do użytku mistyków. Wiele miejsca poświęcają opisowi używanych przez mistyków środków, za pomocą których można wznieść się do nieba. Następnie opisują samą podróż niebieską, przejście przez boskie pałace, niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą taka wędrówka, w końcu pojawienie się bóstwa na tronie, otoczonego przez anielski dwór.

Pojawienie się bóstwa na tronie przedstawiono w *Hejchalot Rabbati* w następujący sposób:

„R. Ismael rzekł: Kiedy R. Nehunia ben ha-Qana spostrzegł, że bezbożny Rzym wypytuje o wielkich Izraela po to, by ich wyniszczyć, podniósł się i wyjawił sekret świata, *sodo shel 'olam*: Miara, która odpowiada temu, kto zasługuje na rozważanie Króla i tronu w Jego blasku i Jego piękności, święte zwierzęta, cherubiny surowości, koła boskiej obecności (*Szechiny*), przerażająca błyskawica, potworny *chaszmal*, lawa otaczająca tron, mosty płomieni, proch i dym, a także woń wydzielana przez wszelki popiół jego żarzących się węgli, która spowija i wypełnia wszystkie komnaty pałacu na firmamencie *arawot*, obłoki żaru i Soria, książę stojący z przodu, sługa dumnego Totrokiela YWY<sup>19</sup>.”

<sup>17</sup> Werset „Święty, Święty jest Pan Zastępów” z *Ks. Izajasza VI*, 3 (przyp. tłum.).

<sup>18</sup> Pewne wskazówki sugerują, że chodzi o III lub o IV w. n.e., jednakże inne, że VI lub VII. Książka została wydana przez M. Margaliota w 1967 r. W swym wydaniu i tłumaczeniu *Sefer ha-Razim* M. Morgan umiejscawia redakcję dzieła na początku IV w. n.e. w kontekście magicznych papirusów greckich.

<sup>19</sup> *Synopsis Schaefer*, § 198. Zob. J. Dan, *The Revelation of the Secret of the World: The Beginning of the Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Brown University 1992.

Mistycy tego ruchu nazywali się *jordej Merkawa*, czyli „zstępujący ku *Merkawie*”, i z całą pewnością tworzyli szkoły mistyczne, które starały się, jak dowodzą liczne szczegóły naszych dokumentów, nie wykraczać poza ramy judaizmu rabinicznego, judaizmu *halachy*. Aby uniknąć niebezpieczeństwa herezji, przeprowadzano staranne selekcje kandydatów do tych kręgów, kierując się nie tylko rozległością wiedzy ezoterycznej i moralnymi zaletami danej osoby, lecz także takimi kryteriami jak znajomość fizjonomii, czyli *hakkarat panim*, i chiromancji - *sidrej szirtutin*<sup>20</sup>.

Mistyczne wniebowstąpienie (zwane „zstąpieniem” od czasów *Hejchalot Rabbati*) poprzedzone było fazą intensywnego przygotowania ascetycznego, które mogło trwać nawet czterdzieści dni. Mistyk powstrzymywał się od spożywania jakichkolwiek roślin, sam przygotowywał sobie chleb, wystrzegając się zwłaszcza jedzenia chleba upieczonego przez kobietę. Dokonywał też w tym czasie kąpieli rytualnych, najlepiej przed zapadnięciem nocy, a także zachowywał okresy ścisłego postu. Przez cały ten czas adept wyśpiewywał pieśni i hymny. Czynił to wkładając głowę między kolana - w pozycji, która ułatwia przejście na inny poziom świadomości. Hymny mają charakter ekstatyczny; są to te same hymny, jakie wyśpiewują aniołowie przed tronem bożym. Wychwalają one Boga jako Króla Świętego zasiadającego na swym tronie, otoczonego majestatem, budzącego bojaźń i lęk. Większość hymnów kończy *Kedusza*, czyli *Trisagion* z *Ks. Izajasza* VI, 3, w którym ekstaza mistyka osiąga punkt kulminacyjny.

Wędrowka przez siedem pałaców umieszczonych w najwyższym niebie zajmuje w tych tekstach sporo miejsca, gdyż mają one na celu pouczyć nowicjuszy i uzbroić ich przeciw niebezpieczeństwom, które czyhają na nich podczas podróży. Odźwierni aniołowie stoją na posterunkach po prawej i lewej stronie każdego *Hejchal*. Pełnią rolę strażników, którym dusza musi pokazać magiczne pieczęcie, aby pozwolili jej przekroczyć próg i żeby nie odepchnęły jej wrogie anioły. Na każdym kolejnym etapie trzeba używać nowych pieczęci i wypowiadać inne, coraz bardziej skomplikowane formuły magiczne. Niebezpieczeństwo; osiąga punkt szczytowy na poziomie szóstego pałacu i tu *Hejchalot Zutrati* podejmują skwapliwie motyw przygody czterech: mędrców wchodzących do *Pardes* według wersji *b. Chagiga* 14 b, gdzie rabbi Akiba przestrzegł swych towarzyszy mówiąc: „Kiedy przybędziecie do miejsca z czystego marmuru, nie wykrzykujcie: «woda, woda!», co teksty *Hejchalot* rozwijają w następujący sposób:

„U bramy szóstego pałacu pojawiają się tysiące a tysiące fal wody, które się on rozbijają; jednakże w istocie nie było tam ani kropli wody, lecz tylko eteryczny rozbłysk marmurowych płyt, którymi pałac był ozdobiony”<sup>21</sup>.

Chodzi zatem o złudną przynętę na tego, kogo uznano niegodnym oglądania króla w swej piękności; zapłaci on życiem z swą zuchwałość.

Wizja Boga, jaką ogląda wtajemniczony, który pokonał cały i zdrów wszystkie przeszkody, to wizja Króla Świętego zstępującego z wysokości niebios ku tronowi Chwały:

„Bóg wielki, potężny, straszliwy, wspaniały, wszechmocny który ukryty jest przed wszystkimi stworzeniami i zastonięty dla usługujących aniołów, objawił się rabbiemu Akibie w dziele Rydwanu, aby spełnić swą wolę”<sup>22</sup>.

Najgłębszy poziom, jaki osiąga mistyka *Merkawy*, to wizja *Szi`ur Qoma*, dosłownie „miary ciała” (boskiego). Jest to jednocześnie we wszystkich wersjach najbardziej enigmatyczny tekst tej literatury, który nie przestaje wzbudzać bądź poważania, bądź oburzenia czytelników w zależności od tego, czy są mistykami, czy też racjonalistami. Chodzi w każdym razie o jedno z najstarszych dzieł literatury *Hejchalot*, napisane prawdopodobnie w II lub III wieku n.e., chociaż fragmenty, które do nas dotarły, są późniejsze. Wszystko obraca się wokół trzech zasadniczych motywów:

- Po pierwsze: lista członków ciała Świętego (niech będzie błogosławiony!), który jest ukryty przed wszystkimi stworzeniami. Ciało boskie opisano za pomocą terminów zapożyczonych z *Pieśni nad pieśniami* przy użyciu igraszy astronomicznych liczb. Opis zaczyna się od stóp, a kończy na głowie; na przykład o karku jest powiedziane:

„Wysokość Jego karku wynosi trzynaście tysięcy razy dziesięć tysięcy plus osiemset parasangów”.

Parasang to zwykła jednostka odległości używana w Persji, która wynosi nieco ponad pięć kilometrów dwieście pięćdziesiąt metrów. Natomiast *Szi`ur Qoma* podaje, że parasang mierzy dziewięć tysięcy razy więcej niż wynosi szerokość ziemi. Przeliczając te liczby otrzymujemy wysokość karku równą około dwunastu trylionom (dziesięć do potęgi dwunastej) szerokości ziemi.

- Po drugie: *Szi`ur Qoma* podaje listę imion przypisanych każdemu z tych członków, które dla nas pozostają nieczytelne. Podczas gdy jedne nazwy utworzono z przestawienia liter tetragramu, inne zbudowano z zestawów liter nie posiadających żadnego sensu w języku hebrajskim<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Zob. G. Scholem w *Sefer Assaf*, Jerozolima 1953, str. 459-495, a także w *Liber Amicorum: Studies in Honour of Professor Dr C. J. Bleeker*, Lejda 1969, str. 175-193.

<sup>21</sup> *Synopsis* Schaefer, § 408.

<sup>22</sup> *Synopsis* Schaefer, § 421.

- Po trzecie: istotny jest fragment dzieła, gdzie rabbi Akiba i rabbi Ismael, uchodzący za autorów tekstu, gwarantują temu, kto go studiuje, zapewniony wstęp do przyszłego świata.

Jak należy interpretować tak enigmatyczny tekst? Możliwe, że opis „ciała Bożego” o rozmiarach przekraczających granice wszelkiej wyobraźni powinniśmy rozumieć nie jako metodę zmierzającą do przekazania pozytywnej wiedzy, lecz wprost przeciwnie - pewien zabieg mający uświadomić mistykom, że Bóg wykracza poza wszelkie dane arytmetyczne i wszelkie ludzkie dociekania.

Być może to samo dotyczy listy imion boskich, chociaż teksty są tu w minimalnym stopniu czytelne, gdyż w pewnym momencie podają na przykład:

„Wygląd Jego oblicza jest jak oblicze jabłuszek, a wygląd oblicza jabłuszek jest jak twarz ducha oraz duszy. Żadne stworzenie nie może Go rozpoznać. Jego ciało jest jak Tarszisz (Ks. Daniela X, 6), a jego blask przebija z głębi ciemności. Otaczają Go chmury i mgła... (Ks. Powt. Prawa IV, 11). Nie posiadamy miary, jedynie ich imiona zostały nam objawione” (Merkawa SzeLema 37a).

We fragmencie tym imiona występują zatem jako substytuty niemożliwej do określenia miary bóstwa.

Musimy tu również przedstawić ostatni aspekt *Szi`ur Qoma* związany z obietnicą przyszłego błogosławieństwa, głoszonej zarówno przez rabbięgo Akibę, jak i rabbięgo Ismaela. Tekst wyraża to następująco:

„...Każdy, kto zna miarę naszego Stwórcy - *Szi`ur ze szef Jocreynu* - oraz pochwałę Świętego (niech będzie błogosławiony!) - *we sziwcha szel ha-Kadosz Baruch hu* - który ukryty jest przed stworzeniami, ma prawo liczyć na życie wieczne...” (Merkawa Szelema 38 b).

Jak wykazuje J. Dan, użycie w *Szi`ur Qoma* terminu *Jocer* w zestawieniu z wiedzą nie jest przypadkowe. Termin *Jocer Bereszit* odnosi się w rzeczywistości do postaci demiurga, podczas gdy pochwała związana jest ze Świętym (niech będzie błogosławiony!)<sup>24</sup>. Wiadomo skądinąd, że gnostycy z II i III wieku w swym teologicznym antysemityzmie przeciwstawiali Boga niepoznawalnego i dobrego bogu Izraela, utożsamianego z demiurgiem, twórcą świata niższego. W przeciwieństwie do nich autor *Szi`ur Qoma* potwierdza jedność Świętego, niech będzie błogosławiony! (który pozostaje zasłonięty i którego można jedynie słać), i Jego widzialnego przejawu, *Jocer Bereszit*, zasiadającego na boskim tronie.

Rozróżnienie to odnajdujemy już w słynnej modlitwie Rawa, babilońskiego mistrza z III wieku, zatytułowanej *Alejnu le-szabbach*:

„To my winniśmy chwalić Pana wszystkiego - *Alejnu le-szabbach la-Adon ha-kol* - i przyznawać wielkość Twórcy początku - *latet Gedulla le-Jocer Bereszit*”.

Zauważmy, że wypowiedź ta jest niemal identyczna z poprzednią. „Pan wszystkiego” odnosi się do „Świętego (niech będzie błogosławiony!)” z poprzedniego tekstu, zaś *Gedulla* z naszego fragmentu sugeruje wielkość teoretycznie możliwą do zmierzenia, a zatem odsyła do *Szi`ur*, do miary demiurga, o czym poprzednio była mowa. Ta dwoistość aspektów Boga nie wynikała bynajmniej, według mistyków *Merkawy*, z żadnego dualizmu. Z dualizmem bowiem mamy do czynienia tylko wtedy, gdy zakłada się istnienie dwóch stwórców, *szetej Jocerot*, co według *Talmudu Babilońskiego* głosił Acher. Z tego trudnego tekstu najwyraźniej wynika, że znajomość *Szi`ur Qoma* oraz pochwała Świętego (niech będzie błogosławiony!), przedstawiona w wielu hymnach *Merkawy*, oznacza dla mistyka najwyższy stopień wypełnienia życia religijnego i w konsekwencji drogę wiodącą do zbawienia.

W literaturze tej pojawia się jeszcze inny ważny motyw: *Sar Tora*, czyli archonta *Tory*. Chodzi o fragmenty opowiadające o czynaniach magicznych i teurgicznych, za pomocą których zaklina się archonta *Tory*, by objawił sekrety tego, co na górze i na dole, i aby zapewnił temu, kto ucieka się do podobnych praktyk, że jego pamięć pozostanie niezawodna. Rabbi Ismael i rabbi Akiba przemawiają tu w imieniu rabbięgo Eliezera ha-Gadola, który nigdzie indziej w tej literaturze nie występuje.

Jednym z najciekawszych spostrzeżeń odnośnie tych fragmentów jest dla nas niewątpliwie to, że ich autorzy zachowują w stosunku do przeszłości postawę, którą można by scharakteryzować jako metahistoryczną.

Pod koniec *Hejchalot Rabbati* oświadczono na przykład, że wspaniałość i chwała *Tory* (należy przez to rozumieć Prawo ustne) zostały objawione dopiero w epoce drugiej Świątyni, w chwili gdy przebywała tam *Szechina*. Ów drugi Przybytek świętością miał przewyższać pierwszą Świątynię. Ta koncepcja przeciwstawia się pewnym stwierdzeniom rabinicznym, według których *Szechina* nigdy nie przebywała w drugiej Świątyni. Niektórzy mistycy *Merkawy* zachowywali zatem wobec drugiej Świątyni stanowisko odmienne niż twórcy literatury miszniczej. Inną ciekawą sprawą jest fakt, że przemawia tu cała społeczność Izraela, nie zaś pojedynczy człowiek. Podczas rozmowy Żydzi oświadczają Bogu, iż nie czują się zdolni, by odbudować Świątynię i jednocześnie studiować *Torę*. W odpowiedzi jako naczelne zadanie Bóg nakłada na nich odbudowanie Świątyni, jednakże gdy przekonują Go w końcu, że ich najgłębszym pragnieniem jest studiowanie *Tory*, powierza im koronę i pieczęć, to znaczy teurgiczne środki niezbędne do studiowania *Tory* na wszystkich

<sup>23</sup> Ta mistyka liter, imion i liczb zawarta jest w *Alfabcie R. Akiby*, który wymienia 70 imion Boga i tyleż Metatrona. Nie ma powodu wątpić w operacyjny charakter tych imion. Nowe litery hebrajskie pojawiają się w *Alfabcie aniołów* i w innych tekstach.

<sup>24</sup> J. Dan, *The Concept of Knowledge In the Shi`ur Qomah*, w: *AJS Review* 1979, str. 67-73.

jej poziomach. Dodajmy także, iż we fragmentach tych wspomniany jest Zorobabel, co wskazuje na prawdopodobieństwo istnienia związku z dziełem późnej apokalipsy żydowskiej, zwanym *Sefer Zerubabel*.

## V - Mistyka Merkawy a gnostycyzm

Musimy tu krótko wspomnieć o jednym z najbardziej złożonych problemów - o powiązaniach literatury *Merkawy* z gnostycyzmem. Przypomnijmy, że pod pojęciem „gnozy” rozumie się znajomość tajemnic boskich zastrzeżonych dla elity, zaś termin „gnostycyzm” odnosi się do pewnej liczby systemów religijno-filozoficznych z II wieku opartych na idei zbawczej wiedzy poprzez zjednoczenie się z bóstwem, co z jednej strony implikuje degradację bóstwa, z drugiej zaś dualizm przejawiający się w polemice antykosmicznej i antyдемиurgicznej. Historycznie rzecz biorąc, pierwsze teksty gnostyczne, jakie do nas dotarły, zostały napisane przez heretyków chrześcijańskich. Charakteryzują się one bardzo ostrym antysemityzmem metafizycznym, jako że demiurg, stwórca tego świata i główna przeszkoda zbawienia, został utożsamiony z bogiem Izraela. Lecz poza czysto historycznym znaczeniem terminu gnostycyzm, pojęcie to można rozciągnąć, co uczynił np. H. Jonas, patrząc z perspektywy fenomenologicznej, na każdą strukturę myślenia mającą podobne cechy. Przyjmując taki punkt widzenia, można mówić o gnostycyzmie bogomilów czy katarów, a nawet o gnostycyzmie pewnych prądów współczesnego egzystencjalizmu. To wyjaśnia, dlaczego G. Scholem posłużył się terminem gnostycyzm dla scharakteryzowania różnych prądów i doktryn mistyki żydowskiej. Przede wszystkim stosował go do mistyki *Merkawy*, którą wielokrotnie nazywał gnostycyzmem żydowskim. Drugi rozdział jego książki *Grands courants de la mystique juive* nosi tytuł: „Mistyka *Merkawy* i gnoza żydowska”. Wysuwa w nim między innymi tezę, że mistyka tronu przedstawia dla mistyka żydowskiego to, co pleroma ze swymi eonami, mocami i archontami dla gnostyka. Wniebowstąpienie wizjonera *Merkawy* uważa Scholem za żydowskie ujęcie głównych zagadnień gnostyków i hermetyków z II i III wieku, a mianowicie wzniesienie duszy z ziemi poprzez sferę aniołów planetarnych, sfery demiurga i kosmosu oraz powrót do siedziby boskiej w pełni światła bożego, powrót, który dla gnostyckiego ducha oznacza odkupienie. Scholem podkreślił jeszcze tę identyfikację w swym dziele *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, którego sam tytuł jest już znaczący. Przyznaje, że zakres użycia przez niego tego terminu wykracza poza różne grupy czy tendencje, do których zwykle bywa on stosowany. Dodaje jednak:

„Lecz nie powinno to stanowić przeszkody, by używać tego adekwatnego terminu w odniesieniu do ruchu religijnego, który głosił mistyczny ezoteryzm dla wybrańców, oparty na iluminacji i nabywaniu wyższej znajomości rzeczy niebieskich i boskich. Do tej bowiem znajomości czyni aluzję grecki termin *gnosis*, oznaczający poznanie, to jest wiedzę o charakterze zarazem ezoterycznym i soteriologicznym (odkupicielskim)” (str. 1).

Scholem uważa zatem, że teksty *Merkawy* pozostają zgodne z myślą rabiniczną, a jednocześnie mają charakter gnostycki:

„Jeśli to, co te teksty przedstawiają, jest gnostycyzmem, a moim zdaniem nie ma wątpliwości co do ich gnostycznego charakteru, to chodzi tu w istocie o gnozę rabiniczną, zaś iluminacje i objawienia, których dostępują jego adepci, pozostają zgodne z żydowską wizją hierarchii bytów. W rzeczywistości wszystkie te teksty posuwają się bardzo daleko, aby nawet w najmniejszych szczegółach wykazać ścisłą zgodność z judaizmem halachicznym i jego przepisami” (str. 10).

Terminologia stosowana przez Scholema oraz idee, jakie leży u jej podstaw, nie uzyskały jednak aprobaty wszystkich badaczy. Niektórzy z nich, na przykład D. Flusser i I. Grunwald, przeprowadzili krytyczną analizę poglądów Scholema w tej kwestii. Pierwszy z nich wykazał, że gnostycyzm, taki, jaki istniał historycznie, implikował dualizm świata boskiego i świata niższego, zaś boga Izraela, utożsamianego ze złym bóstwem, przeciwstawiał nieznanemu Bogu, dobremu i hojnemu. Gnostycyzm zakłada radykalne zanegowanie tego świata i prawdziwy bunt przeciwko bogu Izraela. I. Grunwald wykazuje ze swej strony, że wątek podróży niebieskiej, obecny zarazem u gnostyków, apokalipsy żydowskiej oraz w *Merkawie*, występował już w religii perskiej i w szamanizmie, i dlatego nie można wydedukować zeń gnostycznego charakteru literatury *Merkawy*. W gnostycyzmie dusza stara się umknąć archontom, którzy przeszkadzają jej osiągnąć pleromę, podczas gdy w literaturze *Merka* anioły stróżę każdego pałacu badają zasługi wtajemniczonego i jeśli okazuje się godny, pomagają mu podczas wniebowstąpienia. Zresztą niebieska podróż duszy oznacza w gnostycyzmie j powrót do boskiego źródła i ma miejsce po śmierci, natomiast literaturze *Hejchalot* podróż duszy przedstawia się jako przeżycie mistyczne, które ma miejsce za życia danej osoby. Z drugiej strony można zauważyć, że w większości tekstów *Hejchalot* charakter odkupicielski nie jest pierwszoplanową ich cechą, podczas gdy funkcja odkupicielska gnozy leży w samym centrum zainteresowań gnostycyzmu. Nie znajdujemy także w literaturze *Merkawy* śladów erotyzmu i nigdzie nie ma mowy o boskiej naturze duszy ani o jej ponownym zjednoczeniu z Bogiem, od którego ona pochodzi.

Wszystkie te zastrzeżenia ukazują wyraźnie, z jaką ostrożnością należy mówić o gnozie w odniesieniu do literatury *Merkawy*. Niemniej jednak powiązania między gnostycyzmem a judaizmem prawdopodobnie istnieją. Możliwe, że judaizm apokaliptyczny przez swą koncepcję poznania przyczynił się do wypracowania *gnosis* u gnostyków, skoro głosiła ona zbawienie związane z wiedzą ezoteryczną. Być może nawet ta sama apokalipska

przekazała mistryce *Merkawy* idee wizji sekretów świata boskiego i niebieskiego, a przede wszystkim metody postępowania niezbędne do osiągnięcia tego celu. Znajomość takich środków stanowi gnozę *Merkawy*.

Z drugiej strony prawdopodobną jest rzeczą, że na niektóre teksty gnostyczne wywarły wpływ pewne żydowskie idee bądź źródła literackie. Tak właśnie jest w przypadku paru tekstów z *Nag Hammadi*, np.: *Apokryfu Jana*, *Hipostazy Archontów* czy *Tekstu bez tytułu o Stworzeniu Świata*.

Dzieła te odwołują się do żydowskich materiałów biblijnych i rabinicznych, lecz używają ich po to, by odrzucić władzę boga żydów oraz jego objawienie. Usiłują pokonać judaizm jego własną bronią. Dlatego można przypuszczać, że pisma te kierowano przede wszystkim do żydów, byłych żydów lub do chrześcijan, a ich autorami byli żydzi lub nawróceni żydzi, którzy przekazali niektóre materiały środowisku gnostycznemu.

Innym aspektem problemu jest niebezpieczeństwo, jakie stanowił gnostycyzm dla tradycyjnego środowiska żydowskiego. Wydaje się, by powrócił raz jeszcze do przygody czterech mędrców wchodzących do *Pardes*, iż herezją, w jaką popadł Elisza ben Abuja, był właśnie gnostycyzm. G. H. Stroumsa w artykule pt. „Aher a Gnostic” zasugerował w przekonujący sposób, że przydomek Acher nadany Eliszy, mógł być odpowiednikiem greckiego *Allogenes*, terminu używanego przez gnostyczną sektę setyjczyków na określenie samych siebie w oparciu o ich własną egzegezę *Ks. Rodzaju IV*, 25<sup>25</sup>.

W każdym razie pogląd ten zgadza się przynajmniej z babilońską wersją opowieści, która zakłada, że Elisza stał się heretykiem z powodu wizji Metatrona.

Ostatnie ważne spostrzeżenie odnośnie tego zbioru pism dotyczy motywu *Szi`ur Qoma*. Nie sposób zaprzeczyć, że teksty, w których występuje ten motyw, czynią rozróżnienie pomiędzy Świętym (niech będzie błogosławiony!) a demiurgiem, wyrażającym w pewnym sensie dualizm pionowy, który adeptom *Merkawy* nie wydawał się heretycki w przeciwieństwie do dualizmu poziomego, *szetej reszujot*, czyli „dwóch mocy”, wspomnianych właśnie w epizodzie z Acherem. Zwróciliśmy również uwagę na odkupicielski charakter powyższych tekstów. Przynajmniej w tym określonym przypadku termin „gnostycyzm żydowski”, używany przez Scholema dla zdefiniowania całej literatury *Merkawy*, wydaje się uzasadniony.

## VI - Od żydowskiej literatury kosmologicznej do *Sefer Jecira*

Wspomnieliśmy już, że jednym z najważniejszych zagadnień żydowskiego ezoteryzmu epoki drugiej Świątyni było badanie pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju*, czyli *Ma`ase Bereszit*. W tekstach, jakie do nas dotarły, nie ma wprawdzie mowy o kosmogonicznym dramacie, lecz rabini przestrzegali przed spekulacją na ten temat, przypominając przygodę Ben Zomy, który oszalał z powodu tego typu rozważań. Głównym tekstem źródłowym jest zbiór zatytułowany przez średniowiecznych autor *Barajta di Ma`ase Bereszit*, którego motywy pozostają bliskie mistryce *Merkawy*<sup>26</sup>.

Właśnie w obrębie rozważań kosmogonicznych należy umiejscowić księgę powszechnie zwaną *Sefer Jecira* (Księga Tworzenia lub Kształtowania). Pod takim tytułem pojawia się ona w 946 r. u Sabbataja Donnolo, który żył w południowych Włoszech. Stare rękopisy nazywają to dzieło *Sefer Otijot le Awraham Awinu* (Księga liter naszego patriarchy Abrahama), natomiast Sa`adia Gaon (933 r.) określa je jako *Hilkot Jeciera*.

*Sefer Jecira* dotarła do nas w dwóch wersjach, długiej i krótkiej. Lecz nawet najdłuższa wersja nie obejmuje więcej niż tysiąc sześćset słów. Jej styl jest dość rozwlekły i podniosły, lecz zarazem lakoniczny, gdy chodzi o sformułowanie zasadniczych idei. Cała księga dzieli się na sześć rozdziałów, a ze względu na treść można w niej wyodrębnić dwie główne części:

- Część pierwsza, pokrywająca się z pierwszym rozdziałem, obejmuje wstęp oraz rozwinięcie tematu dziesięciu *sefirot*, z których powstał świat.

- Druga część obejmuje rozdziały od drugiego do szóstego i dotyczy dwudziestu dwóch spółgłosek alfabetu hebrajskiego w ich funkcji demiurgicznej.

Pierwszy rozdział *Sefer Jecira* otwiera następująca zapowiedź: „Poprzez trzydzieści dwie cudowne drogi Mądrości Bóg wyrył... Stworzył swój świat w trzech księgach...”

Tekst rozpoczyna się zatem od stwierdzenia prawdopodobnie antygnostycznego. Bóg Izraela stworzył świat, a uczynił to za pośrednictwem trzydziestu dwóch cudownych dróg mądrości (zob. *Ks. Przysłów III*, 17-19). Bezpośrednio po tym stwierdzeniu autor wstępu wyjaśnia, co rozumie przez trzydzieści dwie drogi mądrości:

„Dziesięć *sefirot belima* i dwadzieścia dwie litery. Podstawa”.

Dziesięć *sefirot* to dziesięć pierwotnych liczb. Termin wywodzi się z hebrajskiego rdzenia, etymologicznie oznaczającego „liczyć”. Autor użył wyrażenia *sefirot* zamiast normalnego określenia *misparim*, aby wskazać, że nie chodzi o zwykłe liczby, lecz o liczby będące metafizycznymi zasadami stworzenia. Znaczenie wyrazu *belima* jest bardzo niejasne<sup>27</sup>; zaczerpnięto go z *Ks. Hioba XXVI*, 7.

<sup>25</sup> Artykuł G. H. Stroumsa ukazał się w tomie *The Rediscovery of Gnosticism*, t. II: *Sethian Gnosticism*, Lejda 1981, str. 808-810.

<sup>26</sup> Teksty te są przedmiotem szczegółowej analizy w książce N. Seda pt. *La mystique cosmologique juive*, Paryż 1981.

<sup>27</sup> Wg jednej z interpretacji wyraz ten składa się z dwóch części *beli* (bez) i *ma* (coś). Całość ma oznaczać: sefirot nie dają się poznać, są nieokreślone, niewyraźne (przyp. tłum.).

Dziesięć *sefirot* zostało następnie (I, 5) zidentyfikowanych jako dziesięć nieskończonych wymiarów przestrzeni, dwa wymiary czasu, a ponadto wymiar dobra i zła.

W trzecim znaczeniu *sefirot* (I, 914) służą do opisu procesu kosmogonicznego w powiązaniu z *Ks. Rodzaju* I, 2. Pierwszą *sefirą* jest *Ruach Elohim Chajim*, czyli *pneuma* żywego Boga wraz ze wszystkim, co obejmuje słowo *Ruach* - „tchnienie, podmuch, duch”. Z *Ruach* wydobywa się poprzez kondensację druga *sefira*: *Ruach meruach*, czyli pierwotny żywioł powietrza, utożsamiony w następnych rozdziałach z eterem - *awir*, który dzieli się na eter materialny i eter niematerialny. Z pierwotnego powietrza powstaje woda i ogień (trzecia i czwarta *sefira*). Pojawiają się też stwierdzenia, że z tchnienia Bóg stworzył dwadzieścia dwie zasadnicze litery, że z pierwotnej wody powstał *tohu-bohu*, czyli kosmologiczny chaos, a z pierwotnego ognia pochodzi tron Chwały i cała hierarchia aniołów.

Mówiąc o stworzeniu świata, autor nie używa wyrazu *bara* - „stworzyć”, lecz czasowników *chakak* i *chacaw*, oznaczających „ryć” i „ciosać w kamieniu”. Jak zauważa I. Gruenwald, obydwa wyrażenia są już używane w midraszach odnośnie objawienia na Synaju po to, by ukazać, jak boski *logos* wyemanowany z ust Boga ryje się w sposób cudowny na Tablicach Prawa; *logos* jest też zdefiniowany jako narzędzie stworzenia<sup>28</sup>.

Ostatnich sześć *sefirot* reprezentuje sześć kierunków przestrzeni. Są one przypięczone za pomocą sześciu permutacji wielkiego imienia JHWH. Idea ta wywodzi się najwyraźniej z mistyki języka, a zrazem z teurgicznego użycia imienia boskiego. Podobieństwa do tej koncepcji odnajdujemy zarówno w literaturze *Hejchalot*, jak i w gnozie walentyńskiej<sup>29</sup>.

Jednakże dopiero czwarte znaczenie przypisane pojęciu *sefirot* (I, 6) było decydujące dla reinterpretacji tekstu, który stanowi przede wszystkim kosmogonię o charakterze pseudonaukowym, zawartą w tekście natury mistycznej. W paragrafie tym potwierdzono, że ich rozbłysk jest jak przelot błyskawicy, że wystrzeliliwują i powracają (*Ks. Ezechiela* I, 13) na rozkaz Boga i że oddają pokłon tronowi bożemu. *Sefirot* przekształcają się teraz w stworzenia kontemplujące boski tron, tak samo jak aniołowie i bohaterowie literatury *Hejchalot*.

Druga część *Sefer Jecira* naucza nas, że cała rzeczywistość ustanowiona została na trzech poziomach kosmosu poprzez kombinacje dwudziestu dwóch liter alfabetu hebrajskiego. Te trzy poziomy to: świat (*Olam*), czas (*Szana*) i człowiek (*Nefesz*). Autor opisuje „231 bram”, innymi słowy 231 dwuelementowych kombinacji dwudziestu dwóch liter, dzięki którym zapoczątkowany został świat. Dalej komentuje ów stan rzeczy:

„Z tego wynika, że każde stworzenie i każde słowo pochodzi od jednego Imienia”.

Można przez to rozumieć, że alfabet, rozmieszczony w ogromnej ilości różnych kombinacji, jest manifestacją tylko jednego jedyne imienia - imienia bóstwa.

Pierwsza grupa składa się z trzech liter: *alef*, *mem* i *szin*, które nazwano matkami (*imnot* lub, według niektórych rękopisów, *umnot*, czyli „podstawy”). Te trzy litery łączą się z obrazem wagi, z trzema żywiołami, trzema porami roku, a także z trzema częściami ciała ludzkiego, jak to widać z poniższej tabelki:

Litery	<i>szin</i>	<i>alef</i>	<i>mem</i>
Waga	Szala Winy	Kara	Szala Zasługi
Zywioły	Ogień	Powietrze	Woda
Świat	Niebo	Eter	Ziemia
Czas	Lato	Wiosna	Zima
Człowiek	Głowa	Pierś	Brzuch

Druga grupa składa się z siedmiu spółgłosek, które w systemie fonologii hebrajskiej tamtej epoki miały dwójką wymowę. Reprezentują one archetypy siedmiu zasadniczych przeciwieństw życia ludzkiego, siedmiu planet w kosmosie, siedmiu dni tygodnia, a także siedmiu otworów głowy ludzkiej. Wiąże się je również z sześcioma kierunkami przestrzeni oraz Świątynią w centrum świata, która stanowi ich podstawę.

Ostatnia grupa obejmuje dwanaście zwykłych spółgłosek. Nawiązują one do dwunastu objawów psychosomatycznych, występujących u człowieka oraz do dwunastu głównych organów ciała ludzkiego. Odpowiadają dwunastu konstelacjom Zodiaku, a także dwunastu miesiącom roku. Powiązane są również z dwunastoma krawędziami sześcianu.

Jest zatem rzeczą jasną, że język w *Sefer Jecira* nie jest zwykłym narzędziem komunikacji, lecz że ma wartość ontologiczną i kosmogoniczną. Z całą pewnością leży u podstaw rzeczywistości uporządkowanej na trzech zasadniczych poziomach. Powyższa koncepcja w zestawieniu z faktem, że *Talmud* podaje *halachot* odnośnie dzieła stworzenia, za pomocą których pewni rabinowie oddawali się praktykom cudotwórczym, pozwala przypuszczać, że, jak przyznawano w średniowieczu, *Sefer Jecira* już bardzo wcześnie przeznaczona była do użytku magicznego w niektórych kręgach ezoterycznych, zwłaszcza wśród chasydów niemieckich<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Zob. I. Gruenwald, *Some Critical Notes on the first part of Sefer Jezira* w: REJ, CXXXII (4), 1973, str. 500-504.

<sup>29</sup> Zob. I. Gruenwald, tamże, str. 509-511 oraz G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paryż 1966, str. 40-42.

<sup>30</sup> Na temat praktyk magicznych uprawianych przez niektórych rabinów *Talmudu*, zob. b. *Sanhedrin* 65b i 67b.

Ostatni rozdział księgi dotarł do nas w stanie szczątkowym. Warto przytoczyć pewien jego fragment, który wywołał później ogromną liczbę komentarzy:

„*Teli* („smok”) na świecie jak król na swym tronie.

Kula w czasie jak król nad swym państwem.

Serce w człowieku jak król w walce”.

Trudno ustalić datę powstania *Sefer Jecira*. Po raz pierwszy cytował ją synagogalny poeta Eleazar ha-Kallir, żyjący w VI w. n.e. Uczeni wahają się jeszcze dzisiaj pomiędzy II a VI wiekiem. Niejednokrotnie wskazywano na uderzające podobieństwa (np. wątek narodzin żywiołów z pierwszego rozdziału oraz motyw sześciu wymiarów przestrzeni) do apokryfu pt. *Pseudoklementyny*, datowanego na około 300-350 r. n.e. Zarówno autorzy *Sefer Jecira*, jak i *Pseudoklementyn* mogli czerpać z jakiegoś dawniejszego źródła żydowskiego. Zauważyliśmy już, że motyw pieczęci obecny jest także w literaturze *Hejchalot*. Spekulacje na temat podobieństw między makrokosmosem a mikrokosmosem, a zwłaszcza zjawisk astrosomatycznych zwanych „melotezją”, występują wielokrotnie w źródłach greckich i grecko-arabskich. Paul Kraus zdołał doszukać się w potrójnym podziale liter uderzających analogii do *Pseudo Aleksandra* z Afrodyzji oraz do arabskich autorów szyickich<sup>31</sup>. Należy jednak odnotować brak jakichkolwiek arabizmów w stosunkowo czystym języku hebrajskim tej księgi.

Prace A. P. Haymana skłaniają wszakże do datowania redakcji najstarszej części *Sefer Jecira*, podobnie jak *Sefer ha-Razim*, na III wiek n.e. Teologia dzieła okazuje się bliższa pewnym tekstom apokaliptycznym niż literaturze *Merkawy*, mimo że w epoce *Geonim* przeredagowano tekst, aby go zharmonizować z tekstami rabinicznymi i literaturą *Hejchalot*<sup>32</sup>.

Można rzec, że dziełu temu dopisało niezwykle szczęście, gdyż w średniowieczu służyło obok Biblii i literatury talmudycznej za trzecie podstawowe źródło dla niemal wszystkich spekulatywnych tekstów żydowskich w konfrontacji ze źródłami greckimi.

Księgę tę czytali i komentowali zarówno filozofowie, jak i zwolennicy kabały. Tak było w przypadku Sa`adii Gaona w Bagdadzie, a także Dunasza ibn Tamima, ucznia Izaaka Izraeliego w Kairawanie. Następnie przyszła kolej Judy ha-Lewiego, który zamieścił komentarz do *Sefer Jecira* w czwartej części swego dzieła pt. *Kuzari*, a później zajmował się nią także Juda ben Barcillaj z Barcelony. W południowych Włoszech komentarz do tej księgi napisał Sabbataj Donnolo. Również chasydzi niemieccy, którzy zapoznali się z częścią wspomnianych przez nas tekstów, zredagowali mnóstwo komentarzy do *Sefer Jecira*. Dla nich księga ta służyła nie tylko za dzieło referencyjne na poparcie ezoterycznej teologii, lecz także za podręcznik do skonstruowania *Golema* (*homunculusa*). *Sefer Jecira* komentowało kolejno wielu kabalistów od Izaaka Ślepego poczynając, a na Eliaszu z Wilna żyjącym w XVIII w. kończąc, nie wyłączając uczonych z Gerony i Abrahama Abulafii. To, że tak odmienne postacie i osobowości potrafiły odczytać w niej swe własne systemy, wskazuje dobitnie, jak szeroki wywierała wpływ i jak wielkim prestiżem cieszyła się ona na przestrzeni wieków.

<sup>31</sup> Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, t. II, Kair 1946, str. 194, 209, a zwłaszcza 266 i 267.

<sup>32</sup> Zob. A. P. Hayman, *Sefer Yesira and Hekhalot literature* w: (wyd. J. Dan) *Early Jewish mysticism*, Jerozolima 1987, str. 71-85.



## Od *Geonim* do chasydyzmu nadreńskiego

Okres, jaki nastąpił po ostatecznym zredagowaniu *Talmudu Babilońskiego* (500-650 r. n.e.) żydowska historiografia nazywa epoką *Geonim*. Tytuł *Gaon* „ekscelencja, geniusz” (w liczbie mnogiej *Geonim*) nosili rektorzy dwóch największych akademii babilońskich (w Surze i Pumbedicie), których autorytet rozszerzał się od czasów podboju islamskiego kolejno na Afrykę Północną, następnie Hiszpanię, potem pozostałe tereny Półwyspu Iberyjskiego, a w końcu na całą diasporę. Jehudaj, *Gaon* z Sury (760-763 r.), zdołał zapewnić *Talmudowi Babilońskiemu* wyższość nad *Talmudem Palestyńskim*, co zostało uznane nawet w szkołach palestyńskich. Nie zmienia to faktu, że judaizm rabiniczny stał się przedmiotem gwałtownych ataków w IX wieku wraz z pojawieniem się ruchu karaickiego, który wzywał do powrotu do Pisma, odrzucając interpretacje i autorytet doktorów *Talmudu*. Ruch karaicki, który nawoływał Żydów do powrotu do Palestyny, by tam oczekiwać nadejścia Mesjasza, wkrótce stworzył z kolei własne doktryny i ustawodawstwo oparte na nowej interpretacji Biblii.

### I - Mistyka żydowska epoki *Geonim* (640-1048 t:)

W okresie tym nie wygasają bynajmniej spekulacje mistyczne, chociaż nie tworzy się niczego nadzwyczaj nowatorskiego. Poematy Eleazara ha-Kallira w Palestynie niosą w sobie echo literatury *Hejchalot* i *Szi`ur Qoma*. Powstają również liczne midrasze apokaliptyczne, jak na przykład *Apokalipsa Zorobabela* czy *Nistarot de R. Szimon bar Jochaj*<sup>33</sup>. Okres ten zaznaczył się także w dziejach jako czas zredagowania i rozpowszechniania, zwłaszcza w Babilonii, dzieł teurgicznych i magicznych, podtrzymujących tradycję dawnych papirusów magicznych. Pisali je *Ba`alej Szem*, czyli Mistrzowie Imienia. W ich tekstach demonologia idzie w parze z angelologią. Przykładem tego typu literatury jest tekst zatytułowany *Hawdala de R. Akiba*<sup>34</sup>.

Prawdopodobnie także w Babilonii zredagowano dzieło pt. *Raza Rabba* (Wielka Tajemnica), które obok fragmentów dotyczących magii i angelologii (będących zresztą ulubionym celem ataków ze strony karaitów) zawierało też inne treści, spokrewnione z literaturą *Merkawy*. Niektóre z tych tekstów podejmowały teorię eonów oraz inne spekulacje natury gnostycznej<sup>35</sup>.

W mystyce tej epoki zarysowują się trzy nowe orientacje:

- Pojęcie *Szechiny* przybiera nowe znaczenie w stosunku do dawnej literatury rabinicznej, gdzie oznaczała ona wyłącznie obecność Boga na świecie. Zauważmy, że późne midrasze odróżniają Boga i *Szechinę*. Na przykład w *Midraszu do Ks. Prysłów*, 47a czytamy:

„*Szechina* stoi przed Świętym (niech będzie błogosławiony!) i mówi do Niego...”

*Szechina* przekształca się zatem w hipostazę, podobnie jak *muldot* wspomniane w *Awot de R. Natan*:

„Siedem *muldot* usługuje przed tronem Chwały, są to: Mądrość, Sprawiedliwość i Prawo, Łaska i Miłosierdzie, Prawda i Pokój”.

W tym kontekście wyraźnie zaznacza się podobieństwo *Szechiny* do *Knesset Jisrael*, czyli do *Ecclesii Izraela*, podczas gdy w dawnej literaturze termin ów oznaczał jedynie społeczność Izraela jako partnera Świętego (niech będzie błogosławiony!).

- Równocześnie w żydowskich kręgach Orientu zaczyna się rozpowszechniać inna doktryna - doktryna wędrówki dusz. Przyjęli ją, przynajmniej na pewien czas, karaici. Jej przeciwnik Sa`adia Gaon wszczął w 930 r. ostrą polemikę z żydami, którzy skłaniali się do wiary w tego typu nowinkarstwo. Zobaczymy, że mimo różnych sprzeciwów idea przedostała się później do Prowansji.

- Ostatnie ważne zagadnienie, które odegra niemałą rolę w mystyce średniowiecznej, to próba odkrycia związków między modlitwami, zwłaszcza imionami boskimi, a wersetami Pisma za pomocą gematrii, czyli metody spekulacji opartej na wartościach liczbowych liter alfabetu, oraz przy użyciu innych, podobnych do niej metod. Owe numerologiczne tajemnice (*sodot*) związane są z nową koncepcją modlitwy. O ile dla mistyków *Merkawy* modlitwa stanowiła przede wszystkim środek teurgiczny, prowadzący do przeżycia ekstazy, o tyle teraz podjęto starania, by odszukać w tekście rytuału modlitwennego, który tym samym staje się coraz bardziej nienaruszalny, znaczenia mistyczne, intencje, czyli *kawwanot*, mające pobudzać do nowego sposobu modlenia się, do modlitwy typu medytacyjnego.

Wydaje się, że wszystkie te innowacje dotarły z Orientu na Zachód głównie przez Włochy. Fakt ten potwierdza słynna *Megillat Achima`ac*, zredagowana przez Achima`aca z Orii, a także teksty chasydów niemieckich. Innych świadectw dotyczących mistyki gaonicznej dostarczają nam *responsa* autorstwa Szeriry ben Chanina Gaona i Chaja Gaona, napisane po to, by udzielić odpowiedzi na pytania zadane obydwu mędrcom przez „starszych” z Kairawanu.

<sup>33</sup> Cała ta literatura została opublikowana przez Y. Eben-Shemuela w jego *Midraszej ha-Ge`ulla*, Jerozolima 1954.

<sup>34</sup> Pośmiertne wydanie *Hawdala de R. Akiba* przez G. Scholema, Tabriz, t. L, 1981, str. 243-281.

<sup>35</sup> Zob. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 118-136 oraz *Reszit ha-Qabbala*, Jerozolima 1944, str. 195-238.

## II - Wpływ arabsko-islamski i chasydyzm na terenach islamu

Kultura arabsko-islamska odegrała ogromną rolę zarówno w początkach rozwoju, jak i późniejszych przekształceniach średniowiecznej myśli żydowskiej, w tym oczywiście żydowskiej mistyki. Dla wszystkich społeczności żydowskich osiadłych między Bagdadem a Toledo stała się ona kulturą dominującą. Żydzi aktywnie uczestniczyli w życiu nowego środowiska, obierając za główne narzędzie porozumiewania się język arabski. Uzyskali w ten sposób dostęp do różnorodnych dziedzin wiedzy, których nośnikiem była ta kultura: nauk przyrodniczych, literatury, teologii itd. Jeśli chodzi o mistykę, to najwyraźniejsze piętno wycisnęła na niej filozofia arabska oraz sufizm.

Za pośrednictwem filozofii arabskiej do judaizmu wdziera się ponownie całe dziedzictwo filozofii greckiej, zmuszając go do przeformułowania własnych koncepcji. Opracowywana wówczas problematyka stanie się wspólnym udziałem trzech „religii Księgi”, które będą ją roztrząsać przez całe średniowiecze. Myśliciele żydowscy począwszy od Sa'adii Gaona starają się pogodzić koncepcję jedyne Boga z wielką liczbą jego atrybutów. Dążą także do wyjaśnienia problemu istnienia antropomorfizmów w Piśmie czy *agadzie* z bezcielesnością Boga, a także wielu innych podobnych kwestii.

Mystyka muzułmańska, znana na Zachodzie pod nazwą „sufizm” (*suf* znaczy po arabsku „mystyka”), wywarła znaczny wpływ na średniowieczną mistykę żydowską. Przeszczepiła na nią surowy ascetyzm, a także swój naczelną motyw całkowicie bezinteresownej miłości Boga. Poprzez ascezę, dzięki duchowej dyscyplinie, mającej na celu uwolnienie duszy od wszelkich przywar i uzbrojenie jej w cnoty moralne, człowiek odrywa się w końcu od świata oraz wszystkiego, co go oddala od Stwórcy, aby stopniowo zjednoczyć się z Bogiem.

Sufizm wywarł głęboki wpływ na hiszpańskiego myśliciela żydowskiego Bachję ibn Paqudę (druga połowa XI wieku). Jego dzieło pt. *Wprowadzenie do obowiązków serca*, zredagowane po arabsku, sporo zawdzięczające neoplatonizmowi i hermetyzmowi, omawia istotę ascezy muzułmańskiej, obwieszczając zarazem, że jest to jak najbardziej tradycyjna etyka żydowska. Układ księgi skopiowany został z wzorca dzieł mistyki sufickiej, która stara się prowadzić czytelników po kolejnych stopniach ku doskonałości duchowej, a następnie do zjednoczenia, czy też komunii z Bogiem. Dzieło obejmuje dziesięć rozdziałów, z których pierwszy naucza o jedności Boga, ostatni zaś kończy się tematem miłości Boga. Jednakże mimo wpływu islamu pobożny *chasui* nie osiąga zjednoczenia z Bogiem. Miłość jest jedynie syntezą stopni doskonałości wrytych wcześniej, podczas poszukiwań prowadzonych przez pobożnego wyznawcę. Duszę wiernego ożywia wprawdzie dążenie do zjednoczenia się z boskim światłem, Bahja nie uważa jednak, by mogło się ono urzeczywistnić za życia człowieka. Dlatego też Bahji ibn Paqudy nie można uznać za mistyka w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Wydaje się natomiast, że w tej samej epoce na terenie Egiptu wpływ mistyki muzułmańskiej doprowadził niektóre osobowości żydowskie do *chasydut*, do pobożności prawdziwie mistycznej. Tak było w przypadku Abrahama ben Mosze Majmona, syna Majmonidesa (zmarłego w 1217 r.), który zapoczątkował typ sufity żydowskiego. Jego księga pt. *Kcfajat al-Abutin* (Encyklopedia sług) opiera się całkowicie na tekstach sufickich. Abraham ben Mosze Majmon, który od 1204 r. odgrywał rolę *nagida*, czyli najwyższego autorytetu dla Żydów w Egipcie, chciał nawet pod wpływem sufizmu wskrzesić pewne zwyczaje zapomniane od czasu zburzenia drugiej Świątyni, takie jak bicie pokłonów czy wyciąganie ramion podczas modlitwy, a także wprowadzić pewne formy kultu zapożyczone z islamu, na przykład obmywanie nóg przed modlitwą, pozycję siedzącą ze skrzyżowanymi nogami lub stanie w równych szeregach. Innowacje te, zaaprobowane przez część wyznawców, natrafiły jednak na zdecydowany sprzeciw pozostałych grup żydowskiej społeczności w Egipcie. Abraham Majmonides zdołał mimo wszystko zgromadzić wokół siebie grono ezoteryków, zaś jego dzieło kontynuował syn o imieniu Obadia. Jednakże z powodu względnej izolacji grupa ta najprawdopodobniej nie wywarła większego wpływu na późniejszą mistykę poza terytorium Egiptu i Bliskiego Wschodu<sup>36</sup>.

## III - Chasydyzm w świecie aszkenazyjskim

Duchowość typu pietystycznego nie wyłoniła się wyłącznie wśród społeczności żydowskich zamieszkałych wokół basenu Morza Śródziemnego na obszarach kultury arabsko-islamskiej. Żydowskie ośrodki w Europie zachodniej, wtłoczone w świat chrześcijański, również doczekały się rozkwitu orientacji pietystycznej we własnych kręgach. Co więcej, wywierały znacznie szerszy wpływ niż odmiany chasydyzmu, jakie wyrosły na terenie islamu.

### 1. TŁO HISTORYCZNE I IDEOLOGICZNE

Chasydyzm nadreński narodził się w obrębie żydowskich społeczności w południowych Niemczech, na przykład w Ratzbonie, oraz w dolinie Renu (Spira, Wormacja, Moguncja) między 1150 a 1250 r. Następnie rozszerzył się na pozostałe skupiska ludności żydowskiej rozsiadane po całych Niemczech, a także w północnej Francji, zwanej od tej pory *Carfat*. Wszystkie te gminy znacznie wówczas podupadły, przeżyły bowiem głęboki

<sup>36</sup> Jeśli chodzi o historię żydowskiego sufizmu, zob. wprowadzenie P. Fentona do jego wydania i tłumaczenia *Al-Maqala al-Hawdijja* Obadii Majmona, Londyn 1981.

krzys społeczny, ekonomiczny i polityczny, jaki nastąpił wskutek szoku wywołanego masakrami krzyżowców. Wiadomo przecież, że podczas pierwszej krucjaty między kwietniem a czerwcem 1096 r. żydowskie społeczności w Nadrenii przywdziały żałobę po zbiorowych mordach, o których pamięć przetrwała bardzo długo, a które nazywano *Gezerot Tatnaw* (4856/1096 r.). Żydzi niemieccy wykazali w tych okolicznościach odwagę i głęboką wiarę, wybierając na ogół męczeństwo, aby uświęcić imię Boga (*qidusz ha-Szem*). Chasydyzm nadreński można przynajmniej częściowo interpretować jako odpowiedź judaizmu aszkenazyjskiego na wyzwanie rzucone przez otaczające go chrześcijaństwo. Żydzi nie tylko odmawiali nawrócenia się, przyplacając to często głową, lecz ponadto stworzyli jeszcze nowy styl życia i myślenia, świadomi swej duchowej wyższości nad ludźmi, którzy usiłowali unicestwić ich fizyczny byt oraz wiarę.

W samym sercu tego wielkiego ruchu znaleźli się członkowie znamienitej, światłej żydowskiej rodziny Kalonimidów, która mieszkała w Lukce w północnych Włoszech, a następnie przekroczyła Alpy i w epoce Karolingów osiedliła się w Moguncji. Znane postaci R. Kalonimosa starszego oraz R. Samuela he-Chasida, jego syna, który żył w drugiej połowie dwunastego wieku w Spirze. Syn tego ostatniego, R. Juda he-Chasid (urodził się około 1146 r. i zmarł w 1217 w Ratyźbonie), był czołową postacią całego ruchu. Najwybitniejszym uczniem R. Judy he-Chasida był R. Eleazar ben Juda ben Kalonimos z Wormacji (zmarł w 1230 r.).

Jeśli chasydyzm nadreński, którego rozkwit przypada na koniec XII i połowę XIII wieku, umieścimy w kontekście całej średniowiecznej myśli żydowskiej, to zauważymy, że jego apogeum zbiegło się w czasie z odrodzeniem religijnym i kulturowym całego judaizmu europejskiego. W tym samym okresie bowiem kwitną we Francji szkoły *tosafistów*, spadkobierców nauk Rasziego (skrót od imienia Rabbi Salomon Iechaki) zarówno na płaszczyźnie egzegetycznej, jak i talmudycznej. W tej samej epoce żydowska filozofia w Hiszpanii osiąga swoje apogeum wraz z dziełem Majmonidesa. Również między 1185 a 1200 r. zostaje zredagowany w Prowansji pierwszy wielki tekst kabalistyczny pt. *Sefer ha-Bahir*. Współcześni chasydom z Niemiec są także Izaak Ślepy i jego uczniowie oraz trzynastowieczni kabaliści z Gerony. Chasydyzm nadreński stanowi więc jeden z wielu aspektów ruchu odnowy, który ogarnął cały judaizm europejski w XII i XIII wieku.

Oczywiście poszczególne przejawy tego fermentu nie są obce sobie nawzajem. Niektórzy uważają, że chasydyzm nadreński był reakcją na innowacje wniesione do studiów nad *halachą* przez *tosafistów*, którzy rozwijali dialektyczne podejście do *Talmudu*, co mogło kłócić się ze stanowiskiem miejscowych autorytetów, budzić sprzeciw elit rabinicznych stojących u władzy w gminach nadreńskich. Wyjaśniałoby to częściowo ostre ataki chasydów na czysty intelektualizm<sup>37</sup>. Z drugiej strony stwierdzamy, że *tosafisci* ulegali wpływom chasydów nadreńskich. Tak więc Corbeil staje się ośrodkiem studiów ezoterycznych. Wypada tu także wspomnieć o wizjach Izaaka z Dampierre i Ezdrasza z Moncontour, obwołanego prorokiem, oraz o Elchananie ben Jakarze, uczniu Izaaka Ślepego, autorze wielu traktatów ezoterycznych. Lektura tekstów chasydów nadreńskich wykazuje, że nie pozostali oni obojętni na idee filozofii żydowskiej, w szczególności Sa`adii Gaona (nie w tłumaczeniu Judy ibn Tibbona, lecz w starszej, poetyckiej parafrazie, która zatuszowywała spekulatywny charakter *Księgi wierzeń i poglądów*), a w przypadku innych autorów - filozofii Abrahama ibn Ezry i Abrahama bar Hiji, nie mówiąc już o komentarzu Sabbataja Donnolo do *Sefer Jecira*. Pobożni wierni z Niemiec oddziaływali również do pewnego stopnia na kabałę prowansalską poprzez *Raza Rabba* oraz spekulacje nad modlitwami.

## 2. TEOLOGIA CHASYDÓW NADREŃSKICH

Bóg ukazujący się oczom *jordej Merkawa* zasiadał na tronie w najwyższym niebie i słuchał ekstatycznych hymnów intonowanych przez świętych i sprawiedliwych. Był Bogiem bardzo dalekim dla własnych stworzeń z powodu całej swej potęgi i majestatu. Bóg chasydów nadreńskich natomiast jest Bogiem wszechobecnym, immanentnym w całej rzeczywistości. W *Szir ha-Jichud*, jednym z najstarszych tekstów chasydów niemieckich, odnajdujemy wersety, których język zaczerpnięto z teologii Sa`adii Gaona:

„Nic nie jest zatajone ni ukryte przed Tobą,  
Przeszłość i przyszłość są jednym dla Ciebie.  
Wszystko otaczasz i wszystko wypełniasz,  
Będąc wszystkim, jesteś we wszystkim...  
Nie ma nic ani nad, ani pod Tobą,  
Nic poza ani nic między Tobą a Tobą.  
Ani przodu, ani tyłu dla Twej jedności,  
Ani żadnego ciała dla potęgi Twej jedności  
Żadnego rozdziału pośrodku Ciebie.  
Nie ma miejsca, w którym byłbyś nieobecny”.

Immanencja Boga wypływa według chasydów z jego bezcielesności. Skoro Bóg jest bezcielesny, nic nie może go ograniczać, i w takim razie musi być obecny we wszystkim. A zatem jego absolutna transcendencja powoduje paradoksalnie jego immanencję w każdej rzeczy.

<sup>37</sup> Zob. H. Soloveitchik, *Three themes in the Sefer Hasidim*, w: *AJS Review*, I (1976), str. 311-357.

Eleazar z Wormacji pisze ze swej strony:

„Gdyż Stwórca jest obecny dla wszystkich i bliższy wszystkim aniżeli dusza ciała, chociaż nie ma On obrazu”.

Koncepcja immanencji Boga w świecie nieuchronnie rodzi pewne problematyczne pytania, które dotyczą wrażliwości religijnej chasydów: jak bóstwo mogłoby przebywać w miejscach nieczystych lub między bezbożnikami? Odpowiedź przynosi następujący tekst autorstwa Rabbiego Judy he-Chasida:

„Jeśli powiadasz: jak Święty (niech będzie błogosławiony!) mógłby pojawić się w tym miejscu plugastwa i przebywać tam, gdzie mieszkają grzesznicy i ci, co Go gorszą? Czyż nie wiesz, że chociaż nie ma w ciele miejsca, w którym by dusza nie przebywała, to przecież urazy ciała nie czynią jej żadnej szkody”.

Innej odpowiedzi dostarcza autor *Sefer ha-Chajim*, który porównuje immanencję Boga do słonecznego światła, zauważając, że słońce nie zostaje naruszone w swej substancji z powodu tego, co dzieje się z jego promieniami. Bóg transcendentny nie ulega żadnym zmianom wskutek poczynań swoich stworzeń. Natomiast Chwała Boża przylega do istot stworzonych, lecz jedynie podług woli Boga: jest to więc rodzaj immanencji selektywnej.

Rozróżnienie między Bogiem ukrytym, a Bogiem, który się objawia, stanowi fundamentalną tezę teologii chasydów niemieckich. Oznaczają oni Boga ukrytego terminem Stwórca - *Bore*, podczas gdy moc bożą, jaka objawia się prorokom, nazywają Chwałą - *Kawod*. Za przykład niech posłuży poniższy fragment, zaczerpnięty z tekstu Eleazara z Wormacji:

„Lecz jedność Stwórcy nie zmienia się, nie ulega, ani nie uległa żadnym modyfikacjom. Wizja Jego Chwały wszakże odpowiada Jego treści, zaś z rozbłysku ognia Jego majestatu wszystko zostaje objawione: kiedy On się gniewa, wizja odzwierciedla gniew, a wszystko trwa w obłoku Chwały, która znajduje się przed Nim”.

Ukryty Bóg chasydów nadreńskich ma nieco inny statut niż ukryty Bóg innych nurtów żydowskiej myśli średniowiecznej, filozofii czy mistyki teozoficznej. Orientacje te dostrzegają w dziele stworzenia jeden z zasadniczych sposobów manifestacji boskości. Jednakże, według nich, ukryty Bóg nie działa w głębinach dzieła stworzenia; działa on wewnątrz siebie samego poprzez różnicujące się stopniowo boskie siły. Chasydzi niemieccy widzą w akcie stworzenia najistotniejszą cechę ukrytego Boga. Dlatego termin „ukryty Bóg” w tym kontekście nie jest najtrafniejszy. Bóg bowiem pozostaje ukryty jedynie dla ludzkich oczu, jednakże jest obecny i czynny w świecie: przede wszystkim poprzez akt stworzenia, a następnie dzięki wszystkim innym działaniom, w szczególności poprzez swą opatrność.

### 3. ŚLADY BOSKOŚCI

Utajenie Boga nieuchronnie nasuwa pytanie: jak człowiek może cokolwiek o Nim wiedzieć? Problem jest tym bardziej nurtujący, że chasydzi nadreńscy odnoszą wszystkie metafory i objawienia, a także wszelkie antropomorfizmy z Pisma, midraszów i literatury *Merkawy* do boskiej Chwały. Nie dysponują ponadto niczym w swoich źródłach, co pomogłoby im ustanowić intelektualny związek z ukrytym Bogiem. Chasydyzm niemiecki był więc zmuszony odnaleźć za pomocą własnych środków drogę zbliżenia się do owego utajonego bytu. Jeśli ukryty Bóg jest Stwórcą, należy przyjąć, że wykorzystuje własną moc działania do nauczania o sobie samym. Chasydzi nadreńscy ustalili zatem związek pomiędzy ukrytym Bogiem a pewnymi zjawiskami, poprzez które można dostrzec Jego rzeczywistość. Motywują istnienie tej relacji powołując się na werset (*Psalmy CXI, 5*): *Zapewnił pamięć swoich cudów*. Uważają zatem, że Bóg w swej dobroci uczynił cuda i wywołał zjawiska nadprzyrodzone, które nie dadzą się wyjaśnić na planie natury, po to, by jego wierni wyznawcy mogli nieco zrozumieć cudowną i nadprzyrodzoną moc samego Stwórcy, a następnie o niej nauczać. Zjawiska ponadzmysłowe zostały celowo włączone w obręb natury, aby wyznawca mógł je jako takie zidentyfikować. Jeśli *chasid* nauczy się je odróżniać od zjawisk naturalnych, rozpozna dzięki nim tajemnice swego Stwórcy.

Jasne ujęcie tej koncepcji zawiera fragment autorstwa R. Judy he-Chasida, zaczerpnięty z dzieła *Sod ha-Jichud*. Poruszone tu pytanie dotyczy czysto intuicyjnej wiedzy Boga. Odpowiedź brzmi następująco:

„A jeśli powiadasz: Jak serce uwierzy, że Bóg zna i bada wszystkie rzeczy w jednej chwili? Czyż serce człowieka nie rozumie równocześnie dwóch myśli, czyż nie dostrzega jednocześnie wielu kolorów? Myśl człowieka nie jest wyłącznie logiczna, lecz również intuicyjna; o ileż więcej dotyczy to Stwórcy, który widzi i wywołuje wszystko! Czyż cuda te nie są pamiątką Jego jedności?”

Bóg zadbał o zapewnienie człowiekowi możliwości poznania intuicyjnego, aby dać ludziom poznać moc boskości. Istniejące w świecie cuda, które w pewnym sensie reprezentują boskość, choćby nawet w ograniczonej mierze, są właśnie drogą, poprzez którą człowiek może dojść do poznania Stwórcy i jego poczynań. Juda he-Chasid przytacza jeszcze przykład instynktu: „Jeśli pies dzięki instynktowi potrafi odnaleźć złodzieja, o ileż większą Bóg posiada zdolność ścigania bezbożnych i wymierzania im kary!” Według innego fragmentu, cuda dokonane na rzecz Mojżesza są pamiątką dla wszystkich ludzi, którzy stoją przed Bogiem, wiedząc, że postąpi On tak samo wobec nich. Dzieło pt. *Chochmat ha-Egoz* widzi aluzję do boskości w orzechu; a zatem nawet ten owoc okazuje się dla chasydów pamiątką cudów! Tak samo jest z kontemplacją *Merkawy*, a także z licznymi opowieściami demonologicznymi, w które obfituje literatura chasydów niemieckich.

Najogólniej rzecz biorąc całą wiedzę o duszy ludzkiej wykorzystują oni również do nauczania o Bogu. Świat jest dla chasydów nadreńskich zasadniczym źródłem ich teologii. Na tej płaszczyźnie zgadzają się oni z kabalistami, lecz w przeciwieństwie do tych ostatnich nie oddalają się od rzeczywistości poprzez systematyczne odwoływanie się do symboliki. Nie czynią rozróżnienia pomiędzy planem niższym i planem wyższym, które łączą się na zasadzie związku symbolu z rzeczą symbolizowaną. Uważają, że niekoniecznie przez wszystko muszą przeświecać drogi boskie. Stwórca wybrał w obrębie stworzenia jedynie pewną liczbę zjawisk, aby objawić wyznawcom swą istotę.

#### 4. DOKTRYNA CHWAŁY

Chasydzi niemieccy zapożyczyli od swych poprzedników kilka elementów, które pozwoliły im znaleźć własną odpowiedź na zagadnienia wynikające z istnienia pojęcia *Kawod* (Chwały). Sa'adia Gaon opracował teologię *Kawod* przede wszystkim po to, by wyjaśnić metafory i antropomorfizmy Pisma oraz rabinicznej *agady*. Terminy używane na oznaczenie Boga należy brać dosłownie, z tym że nie odnoszą się one do samego Boga, lecz do stworzonej rzeczywistości, do *Kawod*, czyli Chwały utożsamionej z *Szechiną*. Właśnie *Kawod* objawia się w różnych postaciach prorokom. Później, aby odeprzeć zarzuty przeciwników karaickich odnośnie *Szi'ur Qoma* i heretyckiego *Chiwi al-Balchi*, Sa'adia musiał wprowadzić rozróżnienie między chwałą wyższą, objawioną aniołom, i chwałą niższą, ukazaną ludziom. Identyczny typ spekulacji odnajdujemy u Abrahama ibn Ezry, z tym że u niego został on włączony w obręb emanatyzmu neoplatońskiego, gdzie terminy takie jak *dawak* oznaczają ciągłość między bóstwem a istotami żyjącymi na świecie. Wszystkie te spekulacje będą pobudzać chasydów niemieckich do refleksji nad problemem *Kawod*.

Teologia Chwały jest w chasydyzmie główną osią, wokół której obraca się cała spekulacja i z której wypływają różnorodne konsekwencje teoretyczne i praktyczne.

Mimo ogólnej zgodności panującej wśród chasydów jeśli chodzi o rozróżnienie między Stwórcą a Chwałą, pojawiają się jednak różnice zdań co do znaczenia terminu *Kawod*.

W anonimowym tekście, którego autorstwo J. Dan przypisuje Judzie he-Chasidowi, przytoczono fikcyjną debatę trzech uczonych żydowskich. Odbyła się ona w obecności króla Hiszpanii (rozpoznajemy tu literacki wzorzec *Kuzari* Judy ha-Lewiego), a dotyczyła natury Chwały.

Pierwszy z wspomnianych uczonych potwierdziwszy najpierw, iż Bóg jest niepoznawalny, utrzymuje, że można go pojąć jedynie dzięki śladom, jakie pozostawił, według zasady *Zecher 'asa le-nifle'otaw* (Zostawił pamięć swych cudów), co dotyczy na przykład czarów. Proroctwo jest jedynie wewnętrznym procesem, właściwym prorokom, i nie zakłada żadnej manifestacji samego Boga ani jakiegokolwiek pośrednika.

Drugi uczony zgadza się, że Bóg oderwany jest od wszelkiej cielesności, lecz równocześnie stwierdza istnienie rzeczywistości boskiej, *Kawod*, która jest ograniczona, a tym samym poznawalna zmysłami człowieka. Chwała Boża objawia się prorokom. Ma ona podwójne oblicze: oblicze wyższe, poprzez które przylega do Stwórcy, oblicze niższe, poprzez które człowiek pozostaje z nią w kontakcie. To pozwala przypuszczać, że *Kawod* nie jest stworzona, lecz wyemanowana - odnajdujemy tu zatem dziedzictwo Ibn Ezry.

Trzeci uczony nie zgadza się ani z pierwszym, ani z drugim. Uznaje realne istnienie *Kawod*, lecz uważa, że Chwała, chociaż wyższa stopniem od aniołów, jest rzeczywistością stworzoną. Chwała nie przylega zatem do Stwórcy, a tym bardziej do jakiegokolwiek innego stworzenia. Wizja prorocka jest widzeniem stworzonej Chwały. Ta trzecia interpretacja zgadza się zatem z teologią Sa'adii Gaona.

Mamy tu więc trzy opinie na temat objawienia boskiego, które łączy założenie, że skoro Bóg nie jest ciałem, nie mógłby się objawić w sposób cielesny. Pierwsza objaśnia profetyzm jako zjawisko czysto subiektywne: wizja pochodzi z wyobraźni danej osoby. Druga, oparta na poglądach Ibn Ezry, rozpoznaje w Chwale rzeczywistość emanowaną z boskości, z której prorok „chwytą” wizje, jakich mu udzielono. Pomiedzy tym, co jest postrzegane, i tym, co jest dane, istnieje związek analogii. Tizecie stanowisko, inspirowane przez Sa'adię, widzi w Chwale raz stworzonej pewne widmo - anioła z bardzo wysokiego stopnia hierarchii.

W chasydyzmie pojawiają się jeszcze inne koncepcje *Kawod*. Dzieło pt. *Sefer ha-Chajim* naucza, że tak samo jak istnieją gwiazdy pierwszej, drugiej, trzeciej wielkości itd., istnieje również Chwała pierwszego, drugiego, trzeciego stopnia itd. Do tych stopni nawiązuje sześć dni tygodnia i odpowiadają im wszystkie formy i wszelkie wyobrażenia w niebie i na ziemi. W innym miejscu księga napomyka o Chwale specyficznej dla każdego firmamentu. Pewne teksty wszakże kładą nacisk na jedność Chwały, odpowiadającej jedności Boga, którego ona reprezentuje. Te dwa punkty widzenia są zgodne pod warunkiem, że odróżniają samą chwałę jako emanację esencji boskiej, utrzymującą się ponad wszelkimi istotami, od licznych przejawów tej Chwały, które odpowiadają różnym poziomom stworzenia.

W kręgu zwolenników „specjalnego cherubina”, doktryna *Kawod* przybiera oryginalną formę. Mimo drobnych rozbieżności w tekstach pochodzących z tego środowiska stwierdzamy, że z grubsza rzecz biorąc ich autorzy uznają proces emanacji, który rozpoczyna się od Boga ukrytego, zwanego *Ruach Elohim Chajim*. Powoduje on emanację *Szechiny* swojej Chwały sponad specjalnego cherubina. Sam cherubin został stworzony z ognia boskiego i zasiada na tronie Chwały. Chwała, która reprezentuje wysoki stopień emanacji, pozostaje

ukryta dla oczu wszystkich stworzeń i staje się widzialna jedynie dzięki pośrednictwu owego specjalnego cherubina.

## 5. CHASYDZKA DOKTRYNA MODLITWY

Ezoteryczna teologia chasydów nie była dla nich konstrukcją czysto intelektualną. W praktyce oznaczała nową koncepcję modlitwy, którą ich uczniowie mieli wcielać w życie. Koncepcja modlitwy wypracowana przez chasydów niemieckich opiera się na przekonaniu, że porządek, treść i słowa modlitw, które do nich dotarły, nie są niczym przypadkowym, lecz że pochodzą, przekazywane z pokolenia na pokolenie, z początkowego objawienia. Tak więc Eleazar z Wormacji w tekście, w którym gani pewnych Żydów z Francji i Anglii za wprowadzenie zmian do rytualnego tekstu, oświadcza:

„Ja, Eleazar, mały człowiek, otrzymałem układ modlitw *qibalti tiqqun tefillot* - od mego ojca i mistrza R. Jehudy bar Kalonimosa...”

Następnie autor śledzi skrupulatnie łańcuch tradycji aż po Abu Aharona, przybyłego z Bagdadu do Lombardii, który miał przekazać tajemnicę modlitwy pierwszym zamieszkałym tam wówczas Kalonimidom, po czym dodaje:

„Zamierzam utrwalić na piśmie tajemnicę modlitw, aby wszyscy ludzie poznali tajemnice błogosławieństw i skierowali serca ku służbie Bogu w bojaźni i strachu... gdyż kto sprzeciwia się w tej materii, jest jak ten, co podaje w wątpliwość słowa *Tory* objawione na Synaju. Albowiem tajemnica modlitw, którą otrzymaliśmy, pochodzi, przekazywana mistrzowi przez mistrza, od proroków, starszych, pobożnych, członków Wielkiego Zgromadzenia, którzy je ustanowili. Temu zaś, kto dodaje lub odejmuje choćby jedną literę czy słowo, biada teraz i na wieki!”

Odwoływanie się do niezmiennego i nienaruszalnego tekstu modlitwy oparte jest na pewnej doktrynie natury liturgii, którą chasydzi w swych tekstach określają wielokrotnie terminem *ha-qerasim u-balula'ot* (zob. *Ks. Wyjścia* XXVI, 11). Oznacza on dosłownie agrafki i szpilki do spinania tkanin okrywających Przybytek w epoce wędrówki po pustyni, ów Przybytek, który już dla dawnych rabinów symbolizował istotę stworzenia (zob. *b. Szabbat* 99a). Znaczenie tego wyrażenia staje się zrozumiałe dzięki rodzajowi egzegezy, jaką uprawiają pierwsi chasydzi nadreńscy. Za przykład niech posłuży fragment tekstu liturgicznego zatytułowanego *Cur Jisrael*:

„*Cur Jisrael* (Opoka Izraela), odkrywasz czternaście słów w tym błogosławieństwie odnoszących się do czternastego dnia miesiąca *nżssan*, dnia w którym Izrael wyprowadzony został z Egiptu. Tu również Francuzi popełnili wielki błąd... Gdyż w *Cur Jisrael* jest czternaście wyrazów i sześćdziesiąt liter odpowiadających sześćdziesięciu dziesiątkom tysięcy wyzwolonych z Egiptu, którzy śpiewali pieśń, gdzie czternaście razy występuje tetragram, i którzy otrzymali *Torę* w postaci Dekalogu, gdzie Imię powtarza się czternaście razy...”

Za tym stwierdzeniem kryje się myśl, jakoby istniał autentyczny tekst modlitwy, całkowicie zgodny z innymi dziełami judaizmu: Biblią, literaturą rabiniczną itd. Dzięki pogłębionej lekturze rytualnego tekstu można wyłuskać wszystkie doktryny i tym samym dostarczyć dowodów jego autentyczności. Aby wykazać tę spójność, chasyd będzie używał zwłaszcza takich metod jak *gematria*, *notarikon* (interpretacja liter jako skrótów całych zdań) oraz *temura* (przestawianie liter według określonych reguł). W tym świetle staje się rzeczą zrozumiałą, iż najmniejszy dodatek czy odjęcie litery stanowi ciężki grzech. Pod powierzchnią strukturą modlitwy rozwija się struktura głęboka, która zawiera w sobie wszystkie plany egzystencji indywidualnej i zbiorowej, historię świata, a zwłaszcza narodu wybranego, treść midraszów, prawa natury, porządek pór roku i układ niebios. Słowo i liczba służą chasydowi za nić wiodącą do odnalezienia związków oraz głębokiego sensu wszystkich rzeczy, a także obecności bożej kryjącej się za porządkiem świata. Wyrażenie *ha-qerasim u-balula'ot* oznacza zatem struktury kosmosu, które da się odszyfrować między wierszami w tekście modlitwy. Cyfry, litery i wyrazy pozwalają odsłonić ukrytą harmonię budowy świata, ustanowioną przez Boga, tak jak naucza *Sefer Jecira*. Jakub ben Aszer w słowniku do *Księgi Tworzenia* oświadczył:

„Pobożni wyznawcy z Niemiec są egzegetami, *dorszej reszumot*, którzy zważyli i obliczyli liczbę słów w modlitwach i błogosławieństwach (aby ustalić, zgodnie z czym zostały one ustanowione)”.

Stąd w sposób bardzo konsekwentny wynika, że natura *Sod*, objaśnienia ezoterycznego, wykracza u chasydów nadreńskich poza domenę ściśle religijną (imion bożych na przykład) i dotyczy także nauk zajmujących się przyrodą, astrologii oraz psychologii, gdyż wszystkie te dziedziny, według nich, ściśle się ze sobą wiążą i nakładają jedna na drugą. Niemniej jednak pobożni wierni z Niemiec uważają, że istnieje centralne jądro doktryn ezoterycznych, co Eleazar z Wormacji streszcza w następującej wypowiedzi:

„Istnieją trzy rodzaje tajemnic: tajemnica Rydwanu, tajemnica dzieła stworzenia oraz tajemnica przykazań, jak to zostanie wyjaśnione z pomocą Bożą”.

## 6. PROBLEM INTENCJI W MODLITWIE

Zasadnicze rozróżnienie między Stwórcą a Chwałą nierozzerwalnie wiąże się z koncepcją *kawwana*, czyli intencji modlitwy, jaką opracowali chasydzi niemieccy. Wszystko zależy najwidoczniej od interpretacji Chwały. Jeśli, jak uważają niektórzy, prorocтво jest jedynie psychicznym, wewnętrznym przejawem, właściwym

prorokom, nie mogłoby być mowy o wznoszeniu modlitwy w innym kierunku niż do Stwórcy. Z kolei jeśli przyjąć, iż Chwała jest rzeczywistością wprawdzie bardzo wzniosłą, lecz mimo to jak sądził Sa'adia Gaon rzeczywistością stworzoną, kierowanie modlitwy do Chwały równałoby się oddawaniu czci bałwochwalczej. Jeśli jednak uznamy, że Chwała nie jest stworzona, lecz emanowana z boskości, można wszcząć dyskusję nad problemem ustalenia, czy modlitwa wiernych winna być kierowana do Stwórcy, czy też do jego widzialnej manifestacji, czyli Chwały takiej, jaką ją pojmowali prorocy.

Rozbieżności te wyrażone zostały na przykład w ezoterycznych tekstach Judy he-Chasida i Eleazara z Wormacji.

Tak więc w zredagowanym przez Judę he-Chasida komentarzu do modlitwy *Alejnu le-szabbearch* odnajdujemy polemikę z Sa'adią Gaonem:

„Gdyby prawdą było, jak powiada Sa'adia Gaon, że Chwała jest stworzona, nie moglibyśmy rzec na temat stworzonej Chwały: Ona jest naszym Bogiem”.

To pozwala przypuszczać, że według Judy intencja modlitwy musi być skierowana do Chwały. Polemizuje on również z opinią zakładającą, że Chwała jest jedynie wyobrażeniem proroków. Wprost przeciwnie - uważa, że:

„Owo wyobrażenie nie jest oddzielone od Stwórcy”.

Boska natura *Kawod* wpływa według Judy ze schematu emanacji inspirowanego neoplatonizmem. W dziele *Sod ha-Jichud* autor stwierdza:

„Święty (niech będzie błogosławiony!) stwarza światłość jaśniejącą bardziej niż wszystko, co jaśnieje..., która jest Chwałą Boga Izraela... Za pomocą niej zapala lampy, to jest nieprzebrane zastępy aniołów i duchów...”

Dalej Juda stwierdza, że również dusza ludzka stworzona została ze źródła najwyższej boskiej światłości. Motyw tego źródła oraz idea zapalania świateł świadczą o typowo neoplatońskiej inspiracji autora powyższego tekstu.

Natomiast u Eleazara z Wormacji spotykamy całkowicie odmienne stwierdzenia:

„Albowiem Chwała jest stworzona, tak jak stworzone są anioły”.

Toteż nie należy się dziwić, że dalej głosi on, co następuje: „Kiedy powiadasz: «Błogosławiony bądź, Panie», nie myśl o *Kawod*, lecz tylko o Stwórcy”.

Z kolei u Samuela ben Kalonimosa natrafiamy na bardziej paradoksalną wypowiedź:

„Stworzenia wszelkie wychwalają *Szechinę*, gdyż jest ona stworzona, lecz u kresu czasów chwalić będą samego Świętego (niech będzie błogosławiony!) we własnej osobie”.

W kręgach zwolenników *keruw ha-mejuchad*, czyli „specjalnego cherubina”, odpowiedzi na pytanie: „Do kogo kierować modlitwę?” udziela poniższy fragment:

„Bóg odwieczny jest ostoją (*Ks. Powt. Prawa XXXIII, 27*) w niebiosach. Jest to miejsce świętości dla stworzeń w niebie, podobnie jak nasze sanktuarium, które Stwórca nakazał nam wznieść. Cherubin znajdujący się ponad głową *Chajjot* i cherubin z sanktuarium...”

Innymi słowy, podobnie jak na ziemi kult ogniskuje się wokół cherubinów umieszczonych ponad Arką Przymierza, tak samo na górze modlitwa aniołów kieruje się do pewnego szczególnego cherubina. Ponieważ niemożliwe jest sprawowanie kultu bez jakichkolwiek wizerunków, ów szczególny cherubin, czczony przez istoty z góry, zostaje umieszczony nad Arką Przymierza dla istot z dołu!

Widzimy więc, ile subtelnych różnic dzieli chasydów nadreńskich, jeśli chodzi o doktrynę *kawwana*, nawet w obrębie tych samych nurtów.

Po przedstawieniu ezoterycznej teologii chasydów niemieckich wypada również nakreślić zasadnicze rysy ich pietyzmu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Niektórzy badacze, na przykład Ivan G. Marcus, uważają nawet, że ów pietyzm stanowi czwarty typ średniowiecznego judaizmu obok judaizmu *halachy*, judaizmu filozofii żydowskiej oraz judaizmu teozofii. Nie podpisując się pod tą opinią, musimy uznać, że problem pozostaje otwarty dla badaczy pragnących precyzyjnie ustalić związek między teologią ezoteryczną a właściwym pietyzmem.

Trzy zasadnicze tematy leżą u podłoża pietyzmu Żydów niemieckich w średniowieczu:

- Pierwszym z nich jest wola Stwórcy, *racon ha-Bore*. Pragnienie odkrycia woli Stworzyciela prowadzi *chasida* do narzucenia sobie, oprócz nakazów *halachy*, całego wieńca dodatkowych obowiązków, potencjalnie nieskończonego, jak sama wola Stwórcy. Identycznie jest z ich koncepcją prawości, *dinej szamajim*, występującej obok surowej sprawiedliwości. Poza przepisami Prawa pisanego oraz judaizmu rabinicznego, w *Torze* objawionej na Synaju podane zostały pewne aluzje, które pozwalają chasydom odkryć wolę Stwórcy (*Sefer Chasidim* § 796).

- Drugi temat to roztropność w bojaźni Bożej<sup>38</sup>. Wypływa ona z zasady rozumienia woli Stwórcy. Być inteligentnym na tyle, by żywić bojaźń, to znaczy zmobilizować wszystkie swoje zdolności i możliwości, aby wszelkie aspekty własnej egzystencji, prywatne czy publiczne, religijne czy świeckie, móc całkowicie poddać

<sup>38</sup> Według *b. Berachot* 17a: „Niech człowiek zawsze będzie roztropny w bojaźni”.

Bogu, a to dzięki egzegezie Pisma, która nakazywała *chasuiowi* przestrzegać wszelkiego rodzaju przepisów, stanowiących rodzaj bariery, *sejag*, chroniącej go przed złym instynktem. Stąd oczywiście brała się cała fenomenologia stopni bojaźni, która u szczytu stapia się z miłością Boga, a jej płomień ogarnia i pochłania człowieka jak całopalną ofiarę na ołtarzu.

- Trzecia charakterystyczna cecha pietyzmu to zasada, wedle której „nagroda jest proporcjonalna do cierpienia”<sup>39</sup>. Oznacza to, że dla *chasida* egzystencja jest pasmem prób, poprzez które ma on udowodnić, że jest właśnie tą istotą, która w bojaźni i drzeniu wypełnia wolę Stwórcy. Wychodząc zwycięsko z różnych zmagających, wynikających z dwoistości zakodowanej w sercu człowieka, może żywić nadzieję na wieczne błogosławieństwo w życiu przyszłym. Pod tym kątem należy patrzeć na słynny pokutny rygoryzm chasydów nadreńskich. Wiadomo, że wyróżniali i oni cztery aspekty pokuty:

- Pokuta natychmiastowa, *teszuwat ha-ba`a*, oznaczająca, że jeśli ktoś zgrzeszył za pierwszym razem, jest zdolny zabronić sobie ponownego wykroczenia, gdy nadarzy się kolejna okazja do grzechu.

- Pokuta według Pisma, *teszuwat ha-katuw*, oznaczająca, że pokutujący jest do tego stopnia dla siebie surowy, że sam nakłada sobie karę przewidzianą przez tekst biblijny.

- Pokuta jako ograniczenie, *teszuwat ha-gader*, rozumiana jako system zakazów, jakich przestrzega pokutujący, aby nie mieć okazji do zgrzeszenia na nowo.

- Pokuta według miary, *teszuwat ha-miszkal*, polega na narzuceniu sobie cierpienia, mającego dokładnie zrównoważyć sumę radości, jakiej dostarczył grzech<sup>40</sup>.

Wszystkie te praktyki, inspirowane skrajnym ascetyzmem, mieszczą się w ramach trzech zasad, o których była już mowa, a zwłaszcza ostatniej. Wierny, który zgrzeszył, zadaje sobie jak najdotkliwsze cierpienia, aby nie stracić prawa do wiecznego zbawienia.

Poza etyką indywidualną takie same zasady rządzą postawą *chasida* w stosunku do społeczności żydowskiej i do świata chrześcijańskiego.

Pobożny wyznawca usiłuje nawet, o ile jest w stanie, narzucić podobne zachowanie całej społeczności. Oto jak chasydzi interpretują werset XXIV, 3 *Ks. Wyjścia*: „Wszystko, co Bóg powiedział, my uczynimy” nie jako *na`ase*, czyli „uczynimy”, lecz *ne`ase*, czyli nakłonimy Żydów, zmusimy tych, którzy odmawiają posłuszeństwa, by postępowali tak samo! Rozwinęli oni również teorię, która głosi, że skoro bogactwo należy do Boga, to należy wnioskować, iż bogaci powinni używać swej fortuny jedynie dla dobra ogółu. Chasydzi stworzyli także podwaliny teologii historii, wedle której sprawiedliwi zmagają się w każdym pokoleniu z grzesznikami.

Widać więc, że chasydyzm niemiecki stanowił globalną wizję świata na płaszczyźnie teologicznej, a zarazem życiowej. Teorią *kawwanot* i imion boskich nazaczył wiele innych grup mistyków działających poza jego granicami geograficznymi. Ostatnie badania uwydatniają rolę, jaką odegrał w tworzeniu się kabały prowansalskiej, oraz jego wpływ na kabalistów kastylijskich, a zwłaszcza Jakuba ha-Kohena. Co do koncepcji etycznych, możemy bez obaw wysunąć tezę, że niewielu było moralistów żydowskich, na których jego zasady nie wycisnęły trwałego piętna.

---

<sup>39</sup> Według *Awot* V, 26.

<sup>40</sup> *Sefer Chasidim* § 37.



## Ruch kabalistyczny od 1150 do 1492 r.

W historii kabały od połowy XII do końca XV wieku można wyróżnić cztery kolejne etapy:

- kabała w Prowansji i Langwedocji
- kabaliści z Katalonii i Kastylii
- *Zohar* i jego otoczenie
- kabała w XIV i XV wieku.

### I - Kabała w Prowansji i Langwedocji

W tym samym okresie, gdy w Niemczech kwitnie chasydyzm, na południu Francji, w Prowansji i Langwedocji, pojawiają się pierwsze znaki świadczące o rozwoju spekulacji teozoficznych.

#### 1. *Sefer ha-Bahir*

*Sefer ha-Bahir* (Księga Jasności, według Ks. *Hioba* XXXVII, 21) jest pierwszym znanym nam dokumentem kabały teozoficznej. Wersja księgi, która dotrwała do naszych czasów, została skompilowana w Prowansji między 1150 a 1200 r. na podstawie źródeł orientalnych, takich jak *Sefer Raza Rabba*, dzieła wspomnianego przez *Gaonów*, którego co ważniejsze fragmenty zachowali niektórzy chasydzi niemieccy<sup>41</sup>.

Tekst został napisany w formie *midraszu*. Obejmuje sentencje i objaśnienia wersetów Pisma, przypisywane dawnym rabinom *Miszny i Talmudu*. W literaturze średniowiecznej dzieło to często nazywano *Midraszem R.. Nehunia ben ha-Qahana* od imienia rabiego, który występował jako znaczący autorytet już w literaturze *Merkawy*. Jest to jedynie często spotykany zabieg pseudoepigraficzny; istnieje poza tym sporo tekstów, przy których nie figurują żadne nazwiska. Dzieło stanowi zbiór bardzo uszkodzonych i niekompletnych fragmentów. Można w nim wydzielić różne warstwy. Przedstawia ono interpretacje ezoteryczne całych wersetów, liter alfabetu, znaków muzycznych, przykazań lub też pewnych fragmentów *Sefer Jecira*. Tym, co formalnie określa wszystkie te egzegezy, jest ich charakter symboliczny. Każdy wyraz, każde zdanie Pisma lub wypowiedzi rabinicznych, staje się symbolem i określeniem rzeczywistości niebieskiej lub jeszcze wyższej. Mistyka *Sefer ha-Bahir* zna wprawdzie twórczość *Merkawy*, lecz stanowi już odrębną gałąź.

Rzeczą nowatorską w *Sefer ha-Bahir* jest pojawienie się w „samym sercu” średniowiecznej literatury żydowskiej tematów i obrazów zapożyczonych z gnostycyzmu harmonizującego z żydowskim monoteizmem. Bóg, o którym opowiada *Sefer ha-Bahir*, nie jest już świętym Królem z literatury *Merkawy* ani dalekim, a zarazem bliskim Bogiem chasydów nadreńskich. Boga tego reprezentują siły kosmiczne, *kochot*, występujące obok siebie w kosmicznym drzewie światów, skąd pochodzą dusze i do którego wszystko powraca<sup>42</sup>. Dawne *sefirot* z *Sefer Jecira* ulegają metamorfozie, przemieniają się w eony, światła, moce, hipostazy lub święte formy, z których każda pełni szczególną funkcję w dziele stworzenia. Wszystkie boskie moce tworzą obraz świętego drzewa, tak samo jak wszelkie święte formy jednoczą się w obraz wyższego człowieka.

Mówi o tym przytoczony niżej fragment:

„«Czym jest to drzewo, o którym mówiłeś?» Rzekł mu: «Moce Boga ułożone są jedna nad drugą na podobieństwo drzewa. Jak drzewo wydaje owoc dzięki wodzie, tak Bóg za pomocą wody powiększa siły drzewa».

«A czym jest woda Boga?» - «To *Chochma*, Mądrość, zaś to (owoce) są dusze sprawiedliwych, które wylatują ze źródła, zmiernają w stronę wielkiego kanału, wznoszą się i przylegają do drzewa». - «A jak ono kwitnie?» - «Za pośrednictwem Izraelitów. Kiedy są dobrzy i sprawiedliwi, *Szechina* mieszka wśród nich, przebywa w ich uczynkach dla Boga i sprawia, że są płodni i liczni»<sup>43</sup>.

Widzimy, że w tym tekście wszystkie siły Boga tworzą wielkie kosmiczne drzewo, z którego pochodzą dusze sprawiedliwych; drzewo ożywiane wodą ze źródła, które jest niczym innym (na co wskazują równoległe fragmenty) niż Mądrością, czyli drugą *sefirą*. Drzewo reprezentuje siedem sił działających podczas stworzenia, których korzenie stanowi trzecia jednostka, *Bina*. Jest ono również drzewem dusz. *Bahir* potwierdza też, że jeśli Izraelici na to zasługują, Bóg sprawia, że drzewo rodzi nowe dusze sprawiedliwych: zauważmy, jak gładko ta nowa mistyka sprząga się z historią i losem narodu wybranego, a jednocześnie z eschatologią.

Określenie *sefirot*, które później stanie się najczęściej używanym terminem na oznaczenie dziesięciu zasadniczych przejawów boskich, użyte zostało w *Sefer ha-Bahir* tylko w jednym przypadku:; odnośnie błogosławieństwa kapłańskiego, gdzie dziesięć palców kapłana jest interpretowanych jako aluzja do dziesięciu

<sup>41</sup> Zob. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paryż 1966, str. 108-136.

<sup>42</sup> *Le Bahir* § 5 (Wyd. M. Margalio, Jerozolima 1951) używa nawet wyrażenia *ha-Male*, „pełnia”, które w powiązaniu z symboliką *Tory* jest utożsamiane z pierwotnym źródłem.

<sup>43</sup> *Sefer ha-Bahir* § 119.

*sefirot*, za pomocą których zapieczetowane zostały niebiosa i ziemia i które odpowiadają również dziesięciu przykazaniom Dekalogu. Terminu tego księga nie łączy z wyrazem *safar*, „liczyć”, lecz z *sappir* „szafir”. *Sefirot* odzwierciedlają blask boskości. Powoływano się przy tym na werset XIX, 2 *Psalmów*: „Niebiosa opowiadają, *mesapperim*, Chwałę Boga”, przez który rozumiano, że w jasności niebios przejawia się Chwała boża (§ 124-125).

Na określenie eonów w *Sefer ha-Bahir* używa się najczęściej wyrazu *ma'amarot*, czyli „słowa”, w sensie *logoi*, bądź też *middot*, rozumiane nie jako atrybuty, lecz jako szczególne przejawy boskości. Językiem metafor księga opowiada o sześciu pięknych naczyniach, *kelim na'im* (§ 56) lub o trzech pierwszych dniach stworzenia (§ 135), o głosach usłyszanych na Synaju, o dziesięciu królach (§ 27) lub też o „koronach noszonych przez króla”. Należy dodać, że *Bahir* nie odróżnia wyraźnie *sefirot* od Boga, którego one reprezentują.

W księdze tej zaznacza się już różnica między trzema wyższymi *sefirot* a siedmioma niższymi mimo pewnej płynności, jeśli chodzi o zakres poszczególnych *sefirot*. Pierwszą jednostką jest *Keter Eljon* - Najwyższa Korona (§ 141), oznaczana także jako *Machszawa* - Myśl Boga, z zasady nieograniczona (§ 79), której w jakiś sposób odpowiada myśl człowieka „nie mająca ni kresu, ni zakończenia” (§ 70). Drugą nazwano *Chochma*. Ma ona bliźniaczkę w postaci ostatniej jednostki - *Chochmat Elohim*, czyli Mądrości Bożej. Odnajdujemy tu najwyraźniej echo doktryny podwójnej *Sophia*, wykładanej w gnostycznej szkole Walenty'na. Gnostycy bowiem wyróżniali Mądrość umieszczoną w najwyższej części pleromy i inną, umieszczoną na jej dolnej granicy, pozostającą w związku z „dziewicą światłości”. Dokładnie taką samą topografię odnajdujemy w *Sefer ha-Bahir* (§ 62-63). Druga *sefira* jest ponadto „początkiem”, a także „pierwotną *Tora*”.

Trzeci *logos* - *Bina*, uznano za Matkę Światów, z której bierze początek siedem niższych *sefirot*. Jednostkę tę utożsamiono też z bojaźnią bożą oraz z pierwotnym światłem i przyszłym światem (§ 160). Wszystkie powyższe identyfikacje i mnóstwo innych wynikają z mistycznej egzegezy wersetów Pisma lub tekstów agadycznych.

Siedem niższych *logoi* utożsamionych zostało z siedmioma głosami, poprzez które dokonało się objawienie (§ 45) lub też z siedmioma dniami pierwszego tygodnia (§ 81). W oparciu o tych siedem form wprowadzono również odpowiedniość między członkami człowieka z naszego świata a częściami ciała pierwszego człowieka (§ 82, § 168, § 172).

Jeśli chodzi o szczegóły, siedem *sefirot* oznaczono kombinacją symboli antropologicznych, kosmologicznych, moralnych lub też zaczerpniętych z tekstów *Merkawy*. Tak więc czwarty i piąty *logos* są prawą i lewą stroną Boga, z których wywodzą się *Chajjot* i *Serafam* (§ 145), natomiast szósta jednostka odpowiada tronowi Chwały (§ 146). Jako cechy, czyli *middot*, te trzy jednostki odpowiadają *Chesed* - Łasce, *Pachad* - Bojaźni, *Rachamim* lub *Emet* - Miłosierdziu lub Prawdzie. Cechy te zostały ucieleśnione w historii przez postacie trzech patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba (§ 94).

Tablica pozostałych *logoi* jest z racji różnorodności źródeł bardziej mglista i zawiła. Należy przede wszystkim wiedzieć, iż siódma *sefira* pełni w *Sefer ha-Bahir* wszystkie funkcje, które potem w historii kabali zostaną przypisane dziewiętej jednostce. Zbiega się w niej poczwórny symbolizm: Sprawiedliwego, podstawy światów i dusz, szabatu oraz fallusa. Jednostka ta odgrywa w stosunku do dziesiątej *sefiry* taką rolę jak pierwiastek męski wobec pierwiastka żeńskiego. Ich połączenie stanowi według *Sefer ha-Bahir* wstępny warunek istnienia wszystkich światów (§ 173), a także warunek odkupienia (§ 39). Pokazuje to wyraźnie, w jaki sposób temat z gruntu gnostyczny został zwrócony w kabale przeciwko gnostycznemu dualizmowi.

Ostatnia *sefira* jest symbolem żeńskości *par excellence*. Powstała z utożsamienia pojęć istniejących już w starożytnej *agadzie*: małzonki, córki króla, *Szechiny*, oraz *Ecclesii* Izraela, *Knesset Jisrael*. *Szechina* jest tu hipostazowana, pojmowana jako eon żeński, królowa lub córka światła. *Bahir* opowiada o księżniczce przybyłej z daleka i zabranej na stronę światła (§ 132), która w starych hymnach gnostycznych odpowiada córce światła. Ten sam tekst określa również dziesiątą jednostkę jako kamień szlachetny, w którym jednoczą się brylanty wszystkich królów wszystkich krajów (§ 6). Jest ona także źródłem czasu, „klejnotem tworzącym lata” (§ 72).

Powyższy wywód nie pozostawia zatem wątpliwości, że kabalistom, którzy się później pojawili, *Bahir* dostarczył zestawu symboli, stanowiących podstawę wszelkich dalszych spekulacji.

Należy wspomnieć jeszcze o dwóch ważnych tematach. Po pierwsze o doktrynie wędrówki dusz, znanej w środowiskach żydowskich od X wieku, lecz krytykowanej przez żydowskich filozofów, poczynając od Sa'adii Gaona, która pojawia się tu znów jako odpowiedź na problemy postawione przez teodyceę (§ 195). Po drugie należy zwrócić uwagę na ideę, że Mesjasz przyjdzie na świat dopiero wtedy, gdy już pojawią się wszystkie dusze narodzone z ciała ludzkiego (§ 182).

W *Sefer ha-Bahir* odnajdujemy ponadto ślady mistyki języka dość zbliżonej do mistyki chasydów niemieckich.

Dawne rabiniczne wyrażenie *kawwanat ha-lew*, oznaczające u starożytnych rabinów „skupienie ducha”, jest odtąd używane w sensie mistycznej medytacji nad *sefirot*. W § 138 na przykład powiedziano, że Mojżesz odniósł zwycięstwo nad Amalekiem (*Ks. Wyjścia* XVII, 11) dzięki tego typu medytacji:

„A kiedy Mojżesz wznosił ręce i skierował skupienie swego serca na *midda*, zwaną Izraelem, która zawiera *Torę* prawdy, wskazał dziesięcioma palcami ręki, że ta *midda* umacnia dziesięć (*logoi*), a gdyby nie towarzyszyła Izraelowi, dziesięć *logoi* nie przetrwałoby dzień po dniu. Wówczas Izrael odniósł zwycięstwo”.

Również modlitwę proroka Habakuka (III, 1 i nast.) opisano jako medytację, przenoszącą się z jednego miejsca mistycznego w drugie, aby uchwycić jedność bóstwa w różnorodności jego działań (§ 68-72).

Ofiara jest odtąd interpretowana jako zjednoczenie wszystkich mocy imienia bożego, i tak w § 108 i 109 czytamy:

„Kiedy Izraelici składają ofiarę przed swym Ojcem, który jest w niebie, zbierają się wszyscy razem, i to jest właśnie zjednoczeniem naszego Boga”<sup>44</sup>. „Dlaczego ofiara zwana jest *qorban*? Tylko dlatego, że zbliża ona, *sze-meqarew*, święte formy!”

Wraz z księgą *Bahir* obserwujemy zatem dopływ do żydowskiej myśli średniowiecznej strumienia idei używających języka, terminologii i symboliki pewnego rodzaju gnozy, która zdołała się zasymilować z judaizmem<sup>45</sup>, przy czym obecnie nie potrafimy dokładnie określić, wyjąwszy fragmenty *Raza Rabba* odkryte u chasydów niemieckich, jakimi dokładnie drogami i poprzez jaką tradycję dokonana się ta integracja. Być może w przyszłości badacze zdołają znaleźć odpowiedź na to pytanie.

## 2. PIERWSI KABALIŚCI W LANGWEDOCJI

Pierwsza postać, jaką możemy powiązać z historią kabały teozoficznej, to R. Abraham ben Izaak, przewodniczący Trybunału Narbońskiego (zmarły w 1180 r.), autor wielkiego dzieła halachicznego pt. *Sefer ha-Eszkol*. Był on uczniem Judy ben Barcillaja z Barcelony, redaktora komentarza do *Sefer Jecira*, napisanego w duchu spekulacji Sa`adii Gaona, gdzie nie ma jeszcze mowy o teozofii. Wnuk Abrahama, Izaak Ślepy, poświadcza, że zarówno jego dziadek, jak i ojciec, Abraham ben Dawid, dostąpili objawienia proroka Eliasza, *gilluj Elijahu*, to znaczy, że zostały im odsłonięte tajemnice niebios, o których aż do tej pory tradycja niczego nie wiedziała. W każdym przełomowym momencie mistyki żydowskiej, kiedy następuje połączenie tradycji z nową tendencją mistyczną, odnajdujemy podobną sytuację oraz koncepcję *gilluj Elijahu*. Jakkolwiek skąpe są źródła, którymi dysponujemy, wystarczają one na wysunięcie twierdzenia, iż wraz z dziełem Abrahama ben Izaaka dokonał się decydujący zwrot, który spowodował powstanie kabały teozoficznej na terenach Langwedocji i Prowansji.

Druga wielka postać należąca do tej grupy to zięć poprzedniego mędrca Abraham ben Dawid (*Rabed*), komentator *Talmudu*, znany głównie ze swych głos, *hassagot*, do *Miszne Tora* Majmonidesa, w których nie waha się przeciwstawić autorowi tego dzieła.

Kolejną ważną postacią z tego kręgu jest Jakub ben Saul z Lunel, zwany Jakubem ha-Nazirem, czyli nazirejczykiem. Termin ten pojawia się w tym samym czasie, co *ha parasz*, czyli asceta, na oznaczenie członków bractw, których zwolennicy poświęcali się studiowaniu *Tory* w oderwaniu od spraw doczesnego świata i starali się zachować czystość. Mamy zatem do czynienia ze stowarzyszeniami ascetów, zakorzenionych w ludowej wierze, których tryb życia przypomina nieco styl katarskich *perfecti*<sup>46</sup>. Środowisko, które jednoczyło ludzi o zapędach mistycznych, sprzyjało oczywiście rozwojowi życia kontemplacyjnego.

Teksty traktujące o mistyce modlitwy pojawiają się wprawdzie już w *Sefer ha-Bahir*, lecz nie zawierają jeszcze intencji związanych z medytacją, które winny towarzyszyć recytacjom liturgicznym podczas modłów. To właśnie doktryna *kawwany* stanowi znaczącą innowację w tekstach prowansalskich mistrzów. Człowiek odmawiający modlitwę winien skoncentrować ducha na jednej lub kilku boskich *middot*. Jak pisze G. Scholem:

„Modlitwa odtwarza w sposób symboliczny procesy zachodzące w pleromie bóstwa”<sup>47</sup>.

Echo dyskusji między *Rabedem* a Jakubem ha-Nazirem, dotyczącej mistycznej medytacji dotarło aż do nas. *Rabed* twierdził, że w modlitwie „Osiemnastu błogosławieństw” *kawwana*, intencja mistyczna, powinna się rozszcześcić na dwa nurty:

„Trzy pierwsze i trzy ostatnie kierują się ku Przyczynie Przyczyn, a środkowe ku *Jocer Bereszit*”.

Jakub ha-Nazir nauczał z kolei:

„Trzy pierwsze i trzy ostatnie kierują się ku *Bina*, środkowe za dnia ku *Tif eret*, nocą zaś wszystkie ku *Bina*”.

Abraham ben Dawid odróżnia zatem całkowicie ukrytą *causa causarum* od *Jocer Bereszit*, który występuje tutaj jako przejaw Boga ukrytego. Oznacza to, że w przypadku błogosławieństw środkowych, zawierających prośby człowieka, należy zwracać się do boskiej mocy lub do grupy *sefirot* rzeczywiście działających w

<sup>44</sup> Ofiarę zestawiono także z *Szema* w § 114.

<sup>45</sup> Gnostyczny charakter *Sefer ha-Bahir* nie umknął uwadze przeciwników nowej kabały, zob. list Meira ben Szimona z Narbonne w: G. Scholem, *Les origines de la Kabale*, str. 421-423.

<sup>46</sup> Kabaliści znali doktryny katarskie, lecz byli od nich bardzo oddaleni, a to z powodu zasadniczego dualizmu tkwiącego tkwiącego doktrynie katarskiej, mimo że teoria wędrówki dusz obecna jest zarówno u jednych, jak i u drugich.

<sup>47</sup> G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 258.

porządku stworzenia, natomiast w przypadku trzech pierwszych i trzech ostatnich błogosławieństw, będących pochwałami i wyrazem wdzięczności, intencja winna być kierowana do ukrytego bóstwa.

Już Jakub ha-Nazir, a także inni kabaliści uważali za rzecz niemożliwą zanoszenie modłów bezpośrednio do ukrytego Boga, ponieważ gdyby nasza *kawwana* mogła być zwrócona do niego, nie byłby to już całkowicie transcendentny Bóg. Błogosławieństwa zawierające pochwały i wyrazy wdzięczności muszą więc, według Jakuba ha-Nazira, być kierowane do najwyższej mocy spośród *sefirot*, której nie odpowiada żadne specyficzne określenie, ale jest ona źródłem egzystencji i z niej pochodzą wszystkie poszczególne siły: do *sefirot* *Bina*. Tak więc nocą, gdy cała modlitwa jest pochwałą i wdzięcznością, wszystkich osiemnaście błogosławieństw kierować trzeba do *Bina*. Za dnia natomiast, kiedy człowiek odmawiający środkowe błogosławieństwa wyraża rozmaite prośby o zaspokojenie doczesnych potrzeb, powinien zwracać się do jednostki *Tif eret*, rządzącej sześcioma wymiarami świata i zajmującej centralne miejsce w sefirotycznym drzewie, które zawiera wszystko, co jest niezbędne człowiekowi do życia.

W imieniu *Rabeda* przytaczano wypowiedź na temat pierwszej jednostki w *Sefer ha-Bahir* zwanej *Keter Eljon*, Najwyższą Koroną. *Rabed* zwie ją *ha-or ha-mit' allem* (światło, które się ukrywa) „z tego powodu, że chowa się i ukrywa przed wszystkim”. Pierwsza jednostka umyka zatem wszelkim pozytywnym określeniom i oznaczona jest terminem, który zawiera już namiastkę neoplatonizmu. Stanowi to zapowiedź spotkania tradycji gnostycznej z neoplatońską. Ujawni się ono z całą wyrazistością w następnym pokoleniu.

Historyczny kontekst w dużej mierze potwierdza tę zapowiedź, ponieważ w momencie gdy w Prowansji publikowano *Bahir*, w Lunel, mieście Jakuba ha-Nazira, Juda ibn Tibbon z Grenady przetłumaczył w latach 1160-1170 z arabskiego na hebrajski *Księgę obowiązków serca* autorstwa Bahji Ibn Paqudy, a także *Kuzari* Judy ha-Lewiego. Tradycja arabsko-żydowskiego neoplatonizmu, kulturowanego w Hiszpanii, została więc przekazana w tym właśnie czasie ośrodkom kultury żydowskiej w Langwedocji. Wiadomo nawet, że Ibn Tibbon dokonał przekładu dzieła Bahji za zachętą *Rabeda*. A zatem w Lunel i w Posquieres zaistniały wszelkie dogodne warunki, by dwa wyżej wymienione prądy mogły się ze sobą zetknąć i połączyć. Nic więc dziwnego, że doktryna mistyczna wzięła tam pod uwagę koncepcje Judy ha-Lewiego o funkcji Izraela jako *segulla*, narodu-skarbu ludzkości, a także idee Sa'adii Gaona i elementy neoplatonizmu. W *kawwanot* Jakuba z Lunel dziesiąta *sefira* została po raz pierwszy określona jako *Malchut*, czyli Królestwo. Nazwa ta stanie się wraz z *Atara* - Diademem, najczęściej używanym terminem na określenie ostatniej jednostki. Jada ben Barcillaj postawił znak równości między *Kawod a Malchut*, zaś Juda ha-Lewi utożsamiał trzy pojęcia: *Kawod*, *Szechinę i Malchut*<sup>48</sup>.

Mistyka kontemplacyjna zastąpiła zatem ekstatyczne wzniesienie *Merkawy*. Zamiast ekstatycznego zachwyty, który prowadził do wizji tronu bożego i poznania tajemnic niebieskich, mamy do czynienia z metodą kontemplacyjną, gdzie dusza poprzez ciągłą medytację, która przenosi ją coraz wyżej z jednostki do jednostki, zabiega o połączenie się z bóstwem<sup>49</sup>.

### 3. IZAAK ŚLEPY (1165-1235 r.)

Za centralną postać pierwotnej kabały langwedockiej należy uznać syna *Rabeda*, Izaaka Ślepego, zwanego po hebrajsku poprzez antyfrazę *Sagi Nahor*, czyli Bogaty w Światło. Był prawdziwym kabalistą, który nie pozostawił po sobie ani pism homiletycznych, ani prac halachicznych. Jego także określano terminami *parasz* (asceta) lub *chasisid* (pobożny). Najważniejszy tekst autorstwa Izaaka Ślepego, jaki posiadamy, to komentarz do *Sefer Jecira*, dzieło krótkie (nie więcej niż pięć tysięcy słów), lecz bardzo skondensowane treściowo, które dotyczy głównie trzech pierwszych rozdziałów *Księgi Tworzenia*<sup>50</sup>.

Oprócz tego komentarza kabaliści z Gerony i uczniowie Salomona ben Adreta przekazali nam ponad siedemdziesiąt fragmentów, których autorem jest Izaak Ślepy.

Przeglądając te teksty, stwierdzamy, że przeniesiona z *Sefer ha-Bahir* tradycja ezoteryczna przybiera u Izaaka kształt dopracowanej doktryny, co widać już na poziomie słownictwa. Jeśli wierzyć jego uczniom, to zawdzięczamy mu użycie terminu *qabbala* w znaczeniu tradycji ezoterycznej. Komentarz do *Sefer Jecira* przytacza po raz pierwszy werset z 1 *Ks. Kronik* XXIX, 21 jako referencję biblijną do nazw i kolejności siedmiu niższych *sefirot*. Odtąd *Gedulla* (Wielkość) zastąpi *Chesed* (Łaska); *Gewura* (Moc) pojawi się w miejsce *Pachad* (Bojaźń); *Tif eret* (Piękno) będzie używana zamiast *Emet* (Prawda), a *Hod* (Majestat) występować będzie obok *Necach* (Wieczność). Żadnego z tych terminów nie używano w *Sefer ha-Bahir*. Należy jednak podkreślić, że ogólnie rzecz biorąc Izaaka interesują bardziej trzy pierwsze jednostki: *Keter* (Korona) lub *Machszawa* (Myśl), *Chochma* (Mądrość) i *Bina* (Inteligencja), aniżeli *Tif eret* (Piękno), *Jesod* (Podstawa) i *Atara* (Diadem).

<sup>48</sup> Zob. *Kuzari* II, 7 i IV, 3.

<sup>49</sup> Wydaje się, że w tym samym okresie grupa mistyków bliska chasydom nadreńskim działała w Corbeil na północy Francji wokół Elchanana z Dampierre (zmarłego w 1195 r.) i Jakuba z Corbeil.

<sup>50</sup> Komentarz Izaaka Ślepego został wydany przez G. Scholema jako dodatek do skryptu o kabale prowansalskiej, Jerozolima 1970.

Mistyka Izaaka Ślepego jawi się jako mistyka kontemplacyjna, w której tematy gnostyczne, przekazane w spadku przez *Sefer ha-Bahar*, zostały podjęte na nowo w kontekście terminologii i myśli neoplatonickiej.

Poprzez refleksyjną kontemplację Izaak Ślepy odkryje trzy dziedziny w obrębie boskości:

- *Ejn Sof* (Bez Końca)

- myśl

- mowę.

Dzięki Izaakowi Ślepemu w historii mistyki żydowskiej pojawia się po raz pierwszy ów nowy termin - *Ejn Sof*, oznaczający sferę bóstwa usytuowaną poza zasięgiem wszelkiej kontemplacji myślowej, a nawet poza samą myślą boską. Po śmierci Izaaka dla wszystkich kabalistów stanie się on terminem *par excellence* na oznaczenie ukrytego i nieznanego bóstwa. Wyrażenia *Ejn Sof* używano najpierw w znaczeniu przysłówkowym, a jego późniejsze przekształcenie w rzeczownik symbolizuje niemożność uchwycenia absolutnej istoty Boga samej w sobie.

Skoro *Ejn Sof* (Bez Końca) z definicji jest niewysłowiony, nie należy się dziwić, że mistyka Izaaka to przede wszystkim *Machsza wa tehora*, czyli mistyka czystej myśli, utożsamionej z pierwszą jednostką. W związku z ową myślą wspomniano także o „tym, co nieuchwytnie dla myśli”, *ma sze ejn ha-machsza wa masseget*. Jest to termin neoplatonicki, który mógł oznaczać bądź sam *Ejn Sof*, bądź pierwszą jednostkę.

Pierwszą *sefirot* Izaak Ślepy określa również jako nicość, zgodnie z własną interpretacją wersetu *Ks. Hioba XXVIII, 12*, który ma oznaczać: „Mądrość pochodzi z nicości”. Nicość to miejsce, gdzie znajduje się sama myśl boska, która jest nicością myślową dla myśli ludzkiej. Pomiędzy *Chochma*, pochodzącą z nicości, a *Machsza wa* Izaak umieszcza jeszcze rodzaj dynamicznego wektora, który nazywa *haskel* (rzeczownik odczasownikowy, oznaczający działalność *sechel*, czyli umysłu): jest to stopień bycia *intelligere*. Jednakże przedmiot spekulacji mistycznej *par excellence* stanowi *Machsza wa*, gdyż w niej przejawia się *Ejn Sof*, który ją przewyższa.

Trzecim stopniem manifestacji jest mowa. Zasada mówienia - *dibbur*, realizuje się w mnogości języków odpowiadającej siedmiu niższym *sefirot*, oznaczonym jako *dibburim i dewarim*, gdzie Izaak wykorzystuje grę słów, jako że *Bawar* oznacza równocześnie „mowę” i „rzecz”. *Sefirot* są słowami, leżącymi u podstaw wszystkich rzeczy, zastępują więc tutaj *ma'amarot z Sefer ha-Bahir*. *Chochma* jest początkiem bytu, a zarazem początkiem *dibbur*. W oparciu o nią Izaak rozwija całą mistykę języka, utożsamiając litery alfabetu z *sefirot*.

Kluczowym pojęciem używanym przez Izaaka Ślepego są *hawwajot*, istoty wszystkich rzeczy, które mają początek w Bogu, a konkretniej w *Machsza wa*. Naukę tę następne pokolenie ujęło w słynny aforyzm:

„Istoty były, lecz emanacja powstała”.

Odnosnie „cudownych ścieżek *Chochma*” Izaak utrzymuje, że chodzi o: „Istoty rzeczy, intymne i subtelne, które wymykają się medytacji wszelkiego stworzenia z wyjątkiem tego, kto dąży do ich esencji. To zaś jest droga medytacji poprzez ssanie, *jeniqa*, a nie przez poznanie” (*Komentarz do Sefer Jecira I, 1*).

Izaak odróżnia zatem to, co można osiągnąć poprzez poznanie dyskursywne, od tego, co kontemplacja zwana *jeniqa* zdoła uchwycić z istot rzeczy. Stopnie medytacji opisuje następującymi słowami:

„...Od esencji stworzonych dochodzi do medytacji nad esencjami nie stworzonymi, a z wewnętrznego charakteru pojmowania myśli, która ich dotyczy, dochodzi do ich przyczyny w *Ejn Sof*” (Tamże I, 3).

Głosi również:

„Z subtelnych esencji duchowych, które nie są uchwytne, wykrawał i wyemanował esencje materialne, które są uchwytne”.

Wszystkie byty, począwszy od *Chochma*, tworzą nieprzerwany łańcuch, w którym wszystkie rzeczywistości powiązane są ze sobą. Co było zjednoczone w górze, staje się mnogie na dole. A ponieważ między rzeczami nie ma rzeczywistej separacji, mistyk zawsze będzie mógł dojść od wielości do Jedności, o której Izaak powiada:

„On jest zjednoczony ze wszystkim, a wszystko jest zjednoczone z Nim”.

Jego doktryna *kawwany* oraz *dewequit* opiera się na doktrynie kontemplacji:

„Gdyż we wszystkich rzeczach i we wszystkich *middot*, które wydają się oddzielone, nie ma oddzielenia, ponieważ wszystko jest jednym, jak początek, który jednoczy wszystkie rzeczy w wyrażaniu jedności... Od tego, co uchwytne, dochodzi do pojmowania tego, co nieuchwytnie, i po to właśnie istnieją *middot*... A wszystkie przejawy widzialne dane zostały po to, by nad nimi medytować. W rzeczywistości każda *midda* pochodzi od tej, która znajduje się ponad nią. Zostały one przekazane Izraelitom, aby móc medytować z głębi *midda*, która staje się widzialna w sercu po to, by medytować aż po *Ejn Sof*. Gdyż nie ma innej drogi modlitwy, aniżeli za pomocą ograniczonych słów. Od nich zaczyna człowiek, a poprzez myśl wznosi się ku *Ejn Sof*” (Tamże, I, 8).

Modlitwa medytacyjna prowadzi zatem wiernego wyznawcę wciąż wyżej i wyżej, aż wreszcie osiąga on połączenie z *Ejn Sof*. Pod koniec wznoszenia mistyk dochodzi do „przyłgnięcia”, do komunii z Bogiem, określonej terminem *dewequit* (dosł. przyłgnięcie). Poucza o tym następujący fragment, przekazany przez uczniów Izaaka:

„Nasz mistrz, *chasiid*, powiedział: Istota służby bożej u mistyków i tych, którzy medytują nad Jego Imieniem, polega na tym (*Ks. Powt. Prawa XII, 5*): «do Niego przyłgniesz». Jest to wielka zasada obowiązująca

w nauce i modlitwie, która chce, by wyważyć swą myśl, *machszawa*, i wiarę, *emuna*, jak gdyby ona (myśl) przylegała do tego, co na górze, po to, by związać Imię (boże) w swych literach i objąć w nim dziesięć *sefirot*, tak samo jak płomień wiąże się z węglem. Ustami winien Je wyrażać wedle parafrazy, lecz w sercu winien Je wiązać wedle jego prawdziwej struktury" (Azriel, *Perusz Aggadot*, wyd. Tishby, str. 16).

*Kawwana* jest zatem narzędziem, za pomocą którego człowiek dochodzi do *dewequt*, aktu przyłgnięcia do Boga, osiaganego i odnawianego dzięki medytacji przeprowadzanej w oparciu o studia lub modlitwy.

Wraz z Izaakiem Slepym znajdujemy się już w obliczu systemu kabalistycznego o bardzo wyraźnej strukturze, który obok idei *Bahiru*, posłuży za punkt wyjścia dla całej późniejszej ewolucji kabały.

## II - Kabaliści z Katalonii i Kastylii

Kabała zrodzona w Prowansji i Langwedocji bardzo szybko dotrze do Hiszpanii. Łatwo to zrozumieć, ponieważ region leżący na obydwu stokach Pirenejów aż po Perpignan politycznie stanowił część Aragonii. Ponadto po obydwu stronach Pirenejów mówiono tymi samymi dialektami romańskimi. Katalonia i Langwedocja utrzymywały bezpośrednie stosunki socjo-polityczne, a żydowskie gminy z Aragonii miały również kontakty ze społecznościami Prowansji i Langwedocji. Katalońscy Żydzi uczęszczali do znamienitych szkół w Narbonne i Lunel. Nic więc dziwnego, że począwszy od roku 1200 uczeni katalońscy, często wykształceni na południu Francji, weszli w kontakt z tradycją ezoteryczną, podtrzymywaną z ogromnym zapalem w tym regionie, i oni z kolei uznali się za posiadaczy tajemnej wiedzy.

### 1. KABAŁA W GERONIE (1210-1260 r.)

Jeśli istnieje miejsce, będące symbolem rozprzestrzeniającej się kabały na Półwyspie Iberyjskim, jest nim z pewnością Gerona. Położoną między Barceloną a Pirenejami Geroną zamieszkiwała w owym czasie druga co do wielkości gmina żydowska w tym regionie, podczas gdy w Toledo i Burgos żyły jedynie pomniejsze społeczności. To wyjaśnia, dlaczego stała się ona prawdziwym centrum studiów mistycznych.

Ważnego świadectwa o stosunkach panujących między kabalistami z Langwedocji a centrum w Geronie dostarcza nam Aszer ben Dawid, bratanek Izaaka Ślepego, który przez dłuższy czas przebywał u boku swego wuja (jego ojciec był także znany jako ezoteryk) i cieszył się jego dużym zaufaniem. Od niego wiemy, że Izaak przybył do Gerony i że przez czas jakiś przebywał w Beziers. Teksty Aszera ben Dawida, zwłaszcza *Perusz Szem ha-Meforasz*, komentarz do tetragramu, oraz komentarz do trzynastu *middot* należy ze względu na treść umieścić w połowie drogi między ideami Izaaka a koncepcjami, które zostaną sformułowane w Geronie.

Kabaliści z Gerony tworzyli święte bractwo, *chawura qaddisza*, na którego czele stał Mojżesz ben Nachman (Nachmanides), największy autorytet ówczesnej epoki. Do najznamienitszych członków bractwa należeli: Ezra ben Salomon, Azriel z Gerony i Jakub ben Szeszet.

Stworzyli oni mnóstwo dzieł: Nachmanides napisał komentarz do *Tory*, do *Księgi Hioba*, a także do *Sefer Jecira*, a Ezra do *Pieśni nad pieśniami*. Z kolei ten sam Ezra oraz Azriel zredagowali jeden po drugim ezoteryczny komentarz do talmudycznych *aggadot*. Mędrcy z Gerony tworzyli ponadto teksty czysto kabalistyczne: tak więc Azriel napisał komentarz do codziennej liturgii, a także mały katechizm dotyczący dziesięciu *sefirot*, zaś Jakub ben Szeszet wyłożył swoje nauki w *Sefer ha-Emuna we-Bittachon* - Księdze wiary i ufności.

Po uważnym zbadaniu tych dzieł narzuca się kilka wniosków:

- Mimo ogólnej zgodności ezoteryków z Gerony co do zasadniczych doktryn, między poszczególnymi postaciami istnieje sporo drobnych różnic. Niektórzy są zdecydowanie bardziej konserwatywni (Nachmanides i Ezra), inni natomiast skłaniają się ku kreatywności i innowacjom (Azriel i Jakub ben Szeszet).

- Choć wszyscy są uczniami Izaaka Ślepego, znają *Sefer ha-Bahir* i nie jest im obcy neoplatonizm, ich teksty wykazują wyraźne różnice. Z jednej strony spektrum Nachmanides jest niewątpliwie najbliższy kabale Izaaka Ślepego, podczas gdy Azriel plasuje się po przeciwnej stronie, jako najbardziej naznaczony neoplatonizmem, być może podatny na wpływ Jana Szkota Eriugeny, a w każdym razie niewątpliwie na wpływ kręgu *Ijjun*.

- Uczni z Gerony zmuszeni są prowadzić podwójną walkę. W odpowiedzi na ataki niejakiego Meira ben Szimona z Narbonne muszą się usprawiedliwiać z zarzutów, że wprowadzili do judaizmu wywrotowe doktryny. Wobec stronnictwa majmonidesowego przedstawiają się wraz z Jakubem ben Szeszetem w jego *Mesziw Dewarim Nechonim* (Księdze podającej słuszną odpowiedź), jako mistrzowie zdrowej ortodoksji, występujący przeciwko Samuelowi ibn Tibbonowi.

Historyczna wielkość Gerony polega na tym, że tu ostatecznie połączono langwedocką kabałę gnostyczną i kontemplacyjną z myślą żydowską wyrosłą na gruncie tradycji grecko-arabskiej. W Katalonii dokonano również syntezy Boga Plotyna z Bogiem biblijnym, doktryny stworzenia *ex nihilo* z doktryną emanacji. Tutaj też powiązano *sefirot* z różnymi stopniami hierarchii bytu. Próby zharmonizowania za wszelką cenę powyższych orientacji spowodowały, że całej sieci koncepcji i wartości tradycyjnego judaizmu zaczęto przypisywać nadmierne znaczenie. Bóg, *Tora* i Izrael oraz to, co ich jednoczy, wiąże ze sobą w długim toku historii od

stworzenia aż do zbawienia, stają się przejawami procesów mających początek w *sefirot*. Objaśnienia dotyczące przykazań nauczają, że człowiek może oddziaływać pozytywnie lub negatywnie na wnętrze świata boskiego.

## 2. LITERATURA Z KRĘGU 'IJJUN

Obok kabalistów z Gerony w Hiszpanii funkcjonowała jeszcze inna, anonimowa tym razem, grupa mistyków. Działała prawdopodobnie w Toledo w latach 1230-1260. Niewątpliwie wywarły na nią wpływ teksty Azriela. Z racji anonimowości, jaką otoczył się ów krąg ludzi, tekstom powstałym w jego obrębie, charakteryzującym się pewną ilością wspólnych cech, nadano nazwę „literatury kręgu 'Ijjun” od tytułu jednego z najważniejszych dzieł, zatytułowanego *Sefer ha-'Ijjun*, czyli *Księga kontemplacji*. Przede wszystkim rzuca się w oczy pseudoepigraficzny charakter tych tekstów, które przypisywano dawnym *Geonim*. Za autora *Sefer ha-'Ijjun* na przykład uważano Gaona Szammaja; *Ma'jan ha-Chochma*, czyli *Źródło mądrości*, uchodziło za tekst przekazany Mojżeszowi przez anioła; jeszcze inne pismo nazwano z kolei *Midraszem Szimona Sprawiedliwego*. W mistycznym kręgu 'Ijjun przeredagowywano ponadto stare teksty *Merkawy*, między innymi *Szi'ur Qoma*, a także wiele orientalnych źródeł magicznych na temat imion boskich. Innymi słowy mamy tu do czynienia z twórczością czerpiącą ze starożytnych źródeł, która podaje się za ich prawowitego spadkobiercę. Znamy ponad trzydzieści tego typu tekstów, z których na ogół zachowały się jedynie fragmenty.

Obserwujemy tu rozkwit duchowości, w której stapiają się ze sobą: mistyka języka, inspirowana przez *Sefer Jecira*, oraz mistyka światła o inspiracji neoplatońskiej (pochodząca z hiszpańskiej szkoły Ibn Massary i być może Jana Szkota Eriugeny), całości zaś towarzyszą tematy i reminiscencje gnostyczne. Doktryny i koncepcje kosmologiczne w poszczególnych tekstach dzielą znaczne różnice, mimo że niemal wszystkie one napisane zostały jednakowo abstrakcyjnym językiem i że najważniejsze motywy na ogół się w nich powtarzają.

Ten klimat duchowy doskonale oddaje podtytuł zamieszczony w *Sefer ha-'Ijjun*:

„Księga Spekulacji Wielkiego Mistrza, Rawa Szammaja, przywódcy tych, którzy mówią o *sefirot* wewnętrznych. Odkrył w niej istotę całej rzeczywistości ukrytej Chwały, której żadne stworzenie nie potrafi prawdziwie zrozumieć: ni jej egzystencji, ni esencji; takiej (*Kawod*), jaka pozostaje w niezmienniej jedności, *ba-achadut ha-szawa*, w doskonałości, w której jednoczy się wyższe z niższym. Ona (Chwała) zaś jest podstawą wszystkiego, co ukryte i objawione; stąd pochodzi wszystko, co jest emanowane z cudu jedności”.

Analiza powyższego tekstu pozwala wydzielić różnorodne części składowe. Imię Gaona Szammaja, „przywódcy tych, którzy mówią”, świadczy, że usilnie próbowano podszycić się pod jakieś dawne źródło mistyczne i ezoteryczne. Wyrażenie „*sefirot* wewnętrzne” jest bardziej złożone: wzmianka o *sefirot* odsyła nie do jednostek z *Sefer ha-Bahir*, lecz do *sefirot* z *Sefer Jecira*, natomiast przymiotnik *penimi*, czyli „wewnętrzny”, bardzo charakterystyczny dla tekstów z tego środowiska, ma odcień znaczeniowy „mistyczny” lub „ukryty”. Motyw ukrytej Chwały i jej objawienia, nader często powracający w opowieściach tej grupy, odsyła do spekulacji, które wywodzą się z czasów Sa'adii Gaona. Ideę niezmienniej jedności odnajdujemy w neoplatonizmie. Aby wyjaśnić powstanie rzeczy, autor *Sefer ha-'Ijjun* używa metafory światła:

„Błogosławione Imię czczone w mocy. Jest ono Jednym, które jednoczy się ze wszystkimi swymi mocami, podobnie jak płomień zjednoczony we wszystkich barwach, a siły jego emanują z jedności, podobnie jak światło oka, które wychodzi z ciemności oka. Są one wszystkie emanowane jedna z drugiej, jak zapach z zapachu czy światło ze światła, gdyż jedna emanuje z drugiej i tak dalej; siła emanującego jest w emanowanym, przy czym to, co emanuje, nie ulega zmniejszeniu”.

Ważnym tematem w mistyce kręgu 'Ijjun jest trzynastcie *middot*, których motyw zaczerpnięto z *Ks. Wyjścia* XXXIV, 6. W tekstach tej grupy zastępuje on w dużej mierze dziesięć *sefirot* rozumianych jako jednostki, zarówno w *Sefer ha-Bahir*, jak i u Izaaka Ślepego. *Middot* nie są jednostkami czy eonami, lecz raczej siłami bądź sposobami działania, pochodzącymi z ukrytej Chwały.

Lista trzynastu *middot*, zamieszczona w *Sefer ha-'Ijjun*, miesza na chybił trafił nazwy *sefirot*, terminy *Merkawy*, a także inne określenia, zapożyczone z mistyki światła. Odnosi się wrażenie, że ta grupa mistyków bardzo umiejętnie wykorzystywała wszelkie źródła i możliwości.

Inny charakterystyczny motyw, pochodzący również od Sa'adii Gaona, to pierwotny eter, czyli *awir qadmon*, który zajmuje ważne miejsce w tej mistyce, mimo że jego znaczenie nie jest jednakowo duże we wszystkich tekstach. I tak *Ma'jan ha-Chochma* (*Źródło mądrości*) uważa pierwotny eter za źródło ruchu, który rośnie wewnątrz trzynastu par opozycji, będących jednocześnie trzynastoma *middot* boskiego panowania. Imię Boga jest jednostką ruchu mowy, który bierze początek z tego pierwotnego korzenia, by później się rozgałęzić. Pierwotny eter jest substratem świata, uważanym za duchowy ogień, skąd wszystko pochodzi i gdzie wszystko powraca.

Miejsce, jakie autorzy tekstów przyznali trzynastu *middot*, stanowi niezwykle cenną przesłankę dla historyka badającego mistykę żydowską. Świadczy ono niezbitnie o istnieniu alternatywy dla kabały dziesięciu *sefirot*, rozumianych w sensie teozoficznym. Mimo że w końcu kabała dziesięciu *sefirot* później przeważała, ewolucja mistyki żydowskiej mogła teoretycznie przebiegać inaczej - mogła skoncentrować się wokół trzynastu *middot*. Ezoterycy z pewnością byli świadomi tego problemu, a teksty tej grupy dowodzą, że wielokrotnie usiłowano pogodzić doktrynę trzynastu *middot* z doktryną dziesięciu *sefirot*. Najważniejszą próbę stanowi

słynne pseudoepigraficzne orędzie Gaona Chaja, zredagowane prawdopodobnie w Prowansji w 1230 r. W przeciwieństwie do hipotezy mistyków, którzy umieszczają pod dziesiątą jednostką trzy dodatkowe moce, pseudo-Chaj plasuje ponad pierwszą *sefirą*, w Korzeniu Korzeni, trzy ukryte światła, zwane odpowiednio: *or penimi qadmon* - pierwotne światło wewnętrzne, *or mecuchcach* – światło przezroczyste i *or cach* – światło jasne. W głębi boskości istnieje zatem triada ukrytych światel, skąd wyemanowane zostały trzy wyższe *sefirot*.

Inną cechą neoplatońską jest utożsamienie *sefirot* ze ścieżkami mądrości lub ze światami duchowymi.

Należy również zwrócić uwagę na to, jakie miejsce zajmuje wola w porównaniu do czystej myśli. I tak w *Księdze Jedności* pseudo-Szammaja jest mowa o woli pierwszego czynnika sprawczego, która zajmuje także czołowe miejsce w *Midraszu Szimona Sprawiedliwego*. Jednakże w odróżnieniu od koncepcji neoplatońskiej pozytywny status przyznano tu *hyle*. Umieszczono ją jako hipostazę pomiędzy mocami kosmicznymi. Nie uznano jej za źródło zła, chociaż poszczególni autorzy różnie określają miejsce i funkcję owej *hyle*.

W każdym razie nie ma wątpliwości, że teksty odzwierciedlają autentyczne przeżycia mistyczne, które ich twórcy starają się ująć mniej lub bardziej trafnie w pojęcia filozoficzne. Świadczy o tym krótki fragment *Ma'jan ha-Chochma*, gdzie medytację liter tetragramu przedstawiono jako mistyczną drogę *par excellence*:

„Odnajdziesz wszystko w imieniu. A gdy zechcesz, osiągniesz je i zgłębisz w jego czterech literach, skąd wychodzi 231 bram. Z nich wzniesiesz się do działania, od działania do przeżycia, od przeżycia do wizji, od wizji do badania, od badania do gnozy, od gnozy ku wysokości, a od wysokości do równowagi ducha, *jiszuw da'at*... Wówczas wglębisz się w stopnie wyższego poziomu... aż do chwili, gdy osiągniesz spełnienie woli i twój duch będzie na tyle zrównoważony, by zamieszkać w najwyższej myśli, przebywającej w eterze, ponad którym nie ma już wyższego stopnia”.

Teksty pochodzące z kręgu *Ijjun* będą czytane i rozważane nie tylko przez następne pokolenia, lecz również znacznie później przez wybitnych przedstawicieli bardziej odległych epok, na przykład przez autora *Zoharu*, a nawet przez *maggida* Dowa Bera z Międzyrzecza w pierwszych latach istnienia chasydyzmu polskiego.

### 3. MISTYKA FILOZOFICZNA I MISTYKA GNOSTYCZNA W XIII WIEKU

U pewnych autorów mamy do czynienia z mistyką, w której inspiracja filozoficzna znacznie dominuje nad rozważaniami teozoficznymi. Tak jest w przypadku tekstów powstałych między 1230 a 1270 r. autorstwa Izaaka ibn Latifa, który inspirował się *Fons Vitae* Ibn Gabriela oraz pismami Abrahama ibn Ery. W dziele pt. *Sza'ar ha-Szamajim* (Brama niebios) z 1238 r. ibn Latif stara się polemizować z *Przewodnikiem błędzących* Majmonidesa, najwyższe miejsce przyznając woli, będącej źródłem wszystkich rzeczy. Jest ona mniej lub bardziej wyraźnie utożsamiona z boskim *logos*, od którego odróżnia on jeszcze najwyższą inteligencję, zwaną „pierwszą stworzoną rzeczą”, *niwra riszon*. Aby opisać proces stworzenia, Ibn Latif używa zarówno metafor językowych, jak i derywacji liczbowych poczynając od Jedynki absolutnej. Dziesięć wyższych form, nazywanych „stopniami”, emanuje z woli. Sama wola jest wieczna, natomiast formy pojawiają się z biegiem czasu. Sformułowania Ibn Latifa celowo pozostają dwuznaczne, co powoduje, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy mamy do czynienia z odrębnymi filozoficznymi umysłami, czy z kabalistycznymi *sefirot*. Na najwyższym poziomie poznania człowiek pojmuje jedynie „tyły Boga”, natomiast „jego oblicze” pojąć może dopiero w ekstazie ponadintelektualnej, przewyższającej prorocstwo, która została nazwana „błogosławieństwem najwyższego zjednoczenia”. W autentycznej modlitwie umysł ludzki, przylgnąwszy „jak w pocałunku” do umysłu czynnego, może następnie zjednoczyć się z „pierwszą stworzoną rzeczą”, z pierwotną wolą, a w końcu staje przed samym bóstwem.

Inną wielką linię rozwoju mistyki w tej epoce wyznacza kabała czysto gnostycka, kabała *ma'amiqim*, którą reprezentują bracia Izaak i Jakub Kohenowie z Sorii, Mojżesz z Burgos, uczeń dwóch poprzednich, a także Todros Abulafia, jeden z przywódców judaizmu kastylijskiego z XIII wieku. Grupa ta, żywo zainteresowana problematyką radykalnego zła, rozwinęła teorię emanacji lewej strony, złożonej z dziesięciu *sefirot* stanowiących przeciwwagę dla *sefirot* świętości. Zwolennicy kabały gnostycznej z zapałem podejmowali zagadnienia angelologii i demonologii. Izaak ha-Kohen opracował nawet dualistyczny mit, gdzie Samael i Lilit są podstawami królestwa zła, pozostającymi w ciągłym konflikcie z planami Boga. U wszystkich kabalistów tego kierunku jest mowa o emanacjach drugiego rzędu, zwanych *pargodim*, czyli zasłonami, lub też ciałami i ubraniami, ze względu na to, że *sefirot* stanowią według nich „dusze wewnętrzne”.

Orientacja gnostyczna nie wyklucza innych wpływów, zwłaszcza chasydów niemieckich, a także indywidualnego przeżycia mistycznego. Tak właśnie jest w wypadku *Sefer ha-Orach* Jakuba ha-Kohena, opartego na wizjach, jakich autorowi użycza niebo. Czołową postacią jest w nich Metatron, który poprzez gematrię ujawnia mistyczne znaczenie *Tory* i jej nakazów.

### III - *Zohar* i środowisko, w którym powstał

Najważniejszym przedstawicielem kabały ekstazyjnej w XIII wieku był niezaprzeczalnie Abraham Abulafia (1240-1292 r.), który zapoczątkował długą linię mistyków-wizjonerów i mistyków-proroków.



Urodzony w Saragossie, młodość spędził w Tudeli w Królestwie Nawarry. Potem wyjechał na Wschód i spędził około dziesięciu lat w Grecji i we Włoszech, gdzie być może zetknął się z sufitymi. W ciągu tych lat zgłębił filozofię Majmonidesa i napisał kilka komentarzy do *Przewodnika błędzących*, traktując własną mistykę jako objaśnienie doktryny Majmonidesowej. Po powrocie do Hiszpanii w 1270 r. studiuje *Sefer Jecira* oraz komentarze do tegoż dzieła i nawiązuje kontakt z grupą ezoteryków związanych z mistyką liter, w szczególności z tym, kogo uważa za swego mistrza - Baruchem Togarmi, autorem komentarza do *Sefer Jecira*, zatytułowanego *Maftechoth ha-Qabbala* (Klucze kabały). Abulafia świadomie i celowo obiera tę drogę i oświadcza, że w 1271 r. w Barcelonie został napelniony duchem prorockim. Ponownie opuszcza Hiszpanię w 1272 r., by kontynuować wędrowną życie we Włoszech. Mesjański epizod jego życia miał miejsce w 1280 r., kiedy starając się o nawiązanie dyskusji z papieżem Mikołajem III, naraził się na stos, którego uniknął z powodu nagłego zgonu Najwyższego Kapłana. Jego roszczenia do inspiracji prorockiej, a zwłaszcza pretensje mesjańskie, wywołują również ogromną wrogość wśród Żydów, szczególnie ze strony wielkiego prawnika i kabalisty Salomona ben Adreta. Mimo wszystko Abulafia nie daje się zniechęcić, przekonany, że dotknął najwyższych prawd dzięki osobistemu przeżyciu boskości.

Kabała *sefrot* to dla Abulafii jedynie etap przygotowawczy do kabały prorockiej, która jest przede wszystkim mistyką języka, czerpiącą z dwóch pozornie bardzo od siebie oddalonych źródeł, a które mimo wszystko łączą się u niego: z filozofii Majmonidesa i teorii języka *Sefer Jecira*. Dla Abulafii, tak samo jak dla Majmonidesa, doświadczenie prorockie polega na przyłgnięciu intelektu człowieka do ostatniej z inteligencji filozofii żydowsko-arabskiej - umysłu czynnego. Różnica między nimi polega na tym, że Abulafia w przeciwieństwie do Majmonidesa uważa, iż prorocтво może się urzeczywistnić tu i teraz. Powołując się na *Księgę Tworzenia*, twierdzi, że stworzenie jest aktem pisania boskiego, podczas którego Bóg wlewa swój język w rzeczy i wlewa go w postaci podpisów. Pismo formuje materię stworzenia, podczas gdy objawienie i prorocтво są aktami, poprzez które słowo boże wlewa się w odnowiony sposób w język ludzki. Tym sposobem język miałby, przynajmniej potencjalnie, niewymierną i nieskończoną świadomość rzeczy.

Zwykły człowiek jest odcięty od tego boskiego wypływu, personifikowanego przez *intellectus agens*, lecz cała mistyka Abulafii dąży do wyeliminowania tej separacji. Chodzi o to, by „wyrwać duszę, znieść pęta, które ją krępują”. Takie zerwanie więzów oznacza powrót wielości do pierwotnej jedności. Aby ją osiągnąć, człowiek musi wyćwiczyć się w medytacji, której przedmiotem jest imię boskie, odzwierciedlające ukryte znaczenie oraz całość egzystencji. Specjalna dyscyplina, *chochmat ha-ceruf*, czyli nauka o kombinacji spółgłosek i towarzyszących im samogłosek, służy za środek używany do osiągnięcia ekstazy. Medytacja jest jakby muzyką duszy. Prowadzi czasem do spotkania z duchowym przewodnikiem mistyka, uosobionym przez anioła Metatrona, a czasem do transformacji własnego „ja” danej osoby. Podczas przeżycia ekstatycznego osoba oświecona jest jakby namaszczona, czyli *masziach*, lub inaczej mówiąc, jest dla siebie samej Mesjaszem! Mistyk potrafi również ze świętego języka tworzyć na nowo języki pochodne. Jednakże te kombinacje nie powinny przerodzić się w praktyki magiczne; dla Abulafii ekstaza osiąga punkt kulminacyjny wraz z czystą miłością Boga.

Prorockie przesłanie Abulafii znajdzie szeroki oddźwięk, o czym świadczą napisane w duchu jego nauk liczne traktaty o medytacji, które dotrwały aż do naszych czasów. Do postaci, które znalazły się w zasięgu wpływu tego twórcy, należy Josef Gikatilia (1248-1325 r.), jego najpilniejszy uczeń. W 1274 r. napisał on w duchu kabały prorockiej dzieło pt. *Ginnat Egoz* (Sad orzechowy). Jest to traktat mistyczo-filozoficzny na temat alfabetu, znaków samogłoskowych oraz imion boskich. *Sefirot* zostały w nim utożsamione z umysłami z filozofii żydowskiej. Na księdze zaznaczył się m.in. wpływ Jakuba ha-Kohena z Segowii. W 1280 r. Gikatilia nawiązuje kontakt z Mojżeszem z Leonu. Dłuższe przebywanie z nim sprawia, że przechodzi od kabały prorockiej do kabały teozoficznej. Obydwaj uczeni zdają się następnie wywierać na siebie wzajemny wpływ we wszystkim, co tworzą. Gikatilia zredagował ponad tuzin tekstów, z których najważniejsze to: *Sza`arej Cedeq* (Bramy sprawiedliwości), w którym wyklada dziesięć *sefirot*, począwszy od Malchut do Keter, oraz, a raczej przede wszystkim, *Sza `arej Ora* (Bramy światła), dzieło napisane w 1293 r., które jest szczegółowym wykładem symboliki kabały, poczynając od ostatniej jednostki, a na pierwszej kończąc. Traktat ten można jeszcze dziś śmiało uznać za najlepsze istniejące wprowadzenie do symboliki *sefirot* w pierwotnej kabale. Widać w nim już wpływ *Zoharu*, mimo że sama księga nigdzie nie jest wspomniana dosłownie. Z kolei *Ginnat Egoz* jest ostatnim znanym źródłem, które naznaczyło autora *Zoharu*.

Mojżesz ben Szem Tow z Leonu (1240-1305 r.), który największą część życia spędził w kastylijskim mieście Guadalajara, także interesował się filozofią Majmonidesa, o czym wiadomo z kopii *Przewodnika błędzących*, którą dla niego sporządzono w 1264 r. W duchu Abulafii zredagował dzieło na temat stworzenia, zatytułowane *Or Zaru`a*. Jednakże później zgłębił się w kabałę Geronejczyków i gnostyków z Kastylii, takich jak Mojżesz z Burgos i Todros Abulafia. Od 1286 do 1295 r. stworzył pod własnym imieniem wiele dzieł kabalistycznych, napisanych w języku hebrajskim, wśród których znajdują się *Szoszan `Edut* (1286 r.) oraz *Nefesz ha-Chachama* (1290 r.) - o duszy i jej eschatologii.

W czasie gdy powstawały teksty podpisane przez Mojżesza z Leonu, u kabalistów tej epoki pojawiały się już cytaty czerpane z zupełnie nowego dzieła, zwanego *Midrasz ha-Ne`elam* (Midrasz mistyczny). Od 1293 r., a

zwłaszcza między 1293 a 1305, wprowadzono do obiegu kopie zasadniczej części *Zoharu*, który przedstawiano jako autentyczne dzieło skompilowane przez uczniów Szimona bar Jochaja. W 1305 r. Samuel z Akko udał się do Hiszpanii i w Valladolid spotkał Mojżesza z Leonu, ten zaś obiecał mu pokazać oryginał *Zoharu*, który rzekomo zachował w swym domu w Avila. Tymczasem Mojżesz z Leonu zmarł, a wdowa po nim oraz córka zaprzeczyły istnieniu takiego oryginału. Oświadczyły, że Mojżesz z Leonu podszył się pod autorytet Szimona bar Jochaja, aby spowodować rozpowszechnienie *Zoharu*, który nie mógł się ukazać pod jego własnym nazwiskiem.

Co możemy dziś stwierdzić na temat tego największego dzieła mistyki żydowskiej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw określić, jaki materiał wszedł w skład korpusu zoharycznego. Otóż całość obejmuje pięć tomów, z których trzy stanowią właściwy *Sefer ha-Zohar*, czyli *Księgę Blasku*. Do tego dołączono dwa suplementy: pierwszy, zatytułowany *Tiqqunej Zohar*, czyli Uzupełnienia *Zoharu*, obejmuje siedemdziesiąt różnych egzemplarzy pierwszego słowa *Księgi Rodzaju - Bereszit*; drugi, zatytułowany *Zohar Chadasz*, czyli Nowy *Zohar*, to kompilacja fragmentów opublikowanych w Safed w XVI wieku. Autorstwo całości przypisywano Szimonowi bar Jochajowi, doktorowi prawa żyjącemu w I w. n.e. Jeśli chodzi o treść, wszystkie te teksty są komentarzami do Pisma w stylu midraszu rabinicznego. Przy szczegółowej analizie korpusu można odróżnić około dwudziestu pism o zróżnicowanym charakterze, co oczywiście rodzi złożony problem: jeden autor czy wielu? Gdzie, jak i w jakich okolicznościach dzieło zostało zredagowane?

Nie wglębiając się w szczegóły, powiedzmy, że analizy lingwistyczne, filologiczne i doktrynalne przyniosły następujące wyniki: pomimo różnorodności pism stwierdzamy, że odsyłają one jedne do drugich i że są bardzo jednolite pod względem treści. Wewnątrz korpusu wyróżniamy trzy warstwy:

- *Midrasz Ne'elam*, dotyczący głównie *Księgi Rodzaju*. Postać Eliezera ben Hyrkanosa występuje w nim częściej niż Szimon bar Jochaj. Językiem tu używanym jest zarówno hebrajski, jak i aramejski. Tekst składa się przede wszystkim z licznych alegorii na tematy kosmiczne i eschatologiczne.

- Trzon zasadniczego *Zoharu*, gdzie dominuje postać Szimona bar Jochaja oraz jego uczniowie. Językiem tej części dzieła jest niemal wyłącznie aramejski. Tekst odsłania tajemnice kabały teozoficznej.

- Wreszcie trzeci zbiór tekstów, obejmujący *Raja Mehemna* (Wierny pasterz), będący objaśnieniem przykazań włożonych w usta Mojżesza, wiernego pasterza, a także wspomniany wyżej suplement *Tiqqunej Zohar*. Tu także jest mowa o R. Szimonie bar Jochaju i jego uczniach, którzy już nie wędrują po ziemi Izraela, lecz wymieniają poglądy w niebieskiej akademii Ogrodu Edeńskiego.

Na tej podstawie uznano, że dwie pierwsze warstwy, czyli *Midrasz ha-Ne'elam* i trzon *Zoharu* są dziełem jednego autora, natomiast *Tiqqunim* i *Raja Mehemna* napisane zostały przez innego redaktora, kogoś, kto dobrze znał dwa poprzednie teksty. Wiadomości o środowisku kabalistów hiszpańskich z XIII wieku pozwalają przypuszczać, że autorem *Midrasz Ne'elam* i właściwego *Zoharu* może być tylko hiszpański kabalista Mojżesz ben Szem Tow z Leonu. Zainspirowany księgą *Bahir*, uciekł się do pseudoepigrafii po to, by przeciwstawić się racjonalizmowi rozpowszechnionemu wśród intelektualistów żydowskich tamtej epoki, z których wielu zerwało z tradycją i przestrzeganiem nakazów religijnych. Mojżesz uznał, że mistyczny midrasz, w którym wyrażone zostałyby nauki kabały teozoficznej, dostarczyłby mu w pewnym sensie niezawodnej broni do rozpowszechnienia własnych idei. Uczyniwszy ten krok, rzucił się w jedną z wielkich duchowych przygód, które wytyczają historię ludzkości, jako że jego dzieło znacznie wykroczyło poza ramy wąskiej publiczności i zyskało ogromny rozgłos. Obecnie figuruje ono w judaizmie obok Biblii i *Talmudu*, a ponadto stanowi jedno z arcydzieł światowej literatury mistycznej.

Równocześnie powstają w owej epoce dzieła pisane po hebrajsku, bezpośrednio inspirowane *Zoharem*, na przykład *Marot ha-Cowe'ot* Dawida ben Jehudy he-Chasida i *Liwnat ha-Sappir* Josefa Angelino (1325-1327 r.). Anonimowy kabalista z Hiszpanii, znany pod przydomkiem „Josef przybyły z Suzy”, tworzy *Sefer Ta'amej ha-micwot*, a także *Sefer Tazsaq*, w którym rozwija motywy *Idrot* zaczerpnięte z *Zoharu*. Istnienie pewnych znaczących rozbieżności w stosunku do zoharycznych *Idrot* powoduje, że współcześni badacze zastanawiają się, czy tekstów Mojżesza z Leonu, nie ujmując nic jego geniuszowi, nie należałoby raczej przypisać kręgowi mistyków, którzy mogli działać wówczas w Kastylii, a wśród których dominującą postacią był właśnie Mojżesz.

#### IV - Kabała w XIV i XV wieku

Wiek XIV stanowi bardzo twórczy okres w historii hiszpańskiej kabały. Nauki szkoły w Geronie przekazują Salomon ben Adret i Izaak ben Todros. Jest to epoka komentarzy do komentarzy, takich, jakie napisali na przykład Jozue ibn Szujab i Szem Tow ibn Gaon do tekstu *Sodot* Nachmanidesa. Bahja ben Aszer z Saragossy redaguje w owym czasie swój wielki komentarz do *Tory*, który będzie pierwszą księgą kabalistyczną, jaka dostąpiła zaszczytu wydania drukiem (1492 r.). Systematyczną prezentacją ezoterycznej doktryny pochodzącej z tej samej szkoły jest dzieło pt. *Ma'arechet ha-Elohut*. Izaak ben Samuel z Akko również zbiera dawne tradycje w tekście *Me'irat 'Ejnajim*, a własnymi wizjami dzieli się w *Ocar ha-Chajim*. Idąc śladami Abrahama Abulafii, Josef ben Szalom Aszkenazi redaguje komentarz do *Sefer Jecira*, a także do początku *Bereszit Rabba*, gdzie rozwija w pełni teorię *sefirot* oraz teorię wędrówki dusz. W tej samej epoce kabała zaczyna rozprzestrzeniać się

we Włoszech, gdzie Menahem z Recanate redaguje ezoteryczny komentarz do *Tory* oraz pisze księgę na temat przykazań. Wpływ kabały, zwłaszcza zoharycznej, widoczny jest również w Niemczech i na Wschodzie.

Uważa się także, że około 1300 r. zredagowane zostało inne wielkie dzieło kabalistyczne *Sefer Temuna* (Księga Oblicza), które obejmuje bardzo stare tradycje. W założeniu miało być komentarzem do liter alfabetu hebrajskiego, w istocie jednak rozwija ono teorię cykli kosmicznych, przez jakie przechodzi świat podczas swego istnienia. Każdy cykl odpowiada jednej z niższych *sefirot*, trwa siedem tysięcy lat i zwany jest *szemitta*, czyli rokiem szabatowym. Po upływie 49 000 lat całe dzieło stworzenia powraca do stanu *tohu* w obrębie jednostki *Bina*, którą symbolizuje biblijny rok jubileuszowy. Doktryna cykli idzie w parze z mistyczną koncepcją *Tory*. Pierwotna *Tora* przejawia się w każdym cyklu pod inną postacią. Tak więc manifestacja *Tory* w poprzedzającym nas eonie była przejawem doskonałości i łaski, natomiast *Tora* obecnego cyklu odpowiada eonowi surowego sądu. Dlatego właśnie *Tora* stanowi system nakazów i zakazów. *Szemitta*, która ma nadejść, określona została jako cykl utopii. *Tora* zredagowana w alfabecie, który odzyska swą doskonałość, nie będzie już zawierać zakazów. Wszystko będzie wówczas wdzięcznością i miłością. Takie stwierdzenia to oczywiście w stosunku do judaizmu halachicznego zarodek antynomizmu, który rozwinie się kilka wieków później w ruchu sabatiańskim.

Oprócz Josefa ibn Szaloma, pozostającego pod wpływem arystotelizmu, także inni uczeni podejmowali próby pogodzenia kabały z neoplatonizmem w duchu koncepcji ibn Latifa. Należał do nich Dawid ben Abraham ha-Laban, autor dzieła *Masoret ha-Beru* (1300 r.). Podobne tendencje widoczne są także w środowiskach arabskojęzycznych: tak jest w wypadku Hotera ben Salomona z Jemenu, Judy ben Nissim ibn Malka z Fezu, a także, nieco później, Josefa ben Abrahama ibn Waqara z Toledo. Ten ostatni utrzymywał kontakty z Mojżeszem z Narbonne, filozofem, który przejawiał uprzejme zainteresowanie kabałą. Inne dzieła, na przykład anonimowe *Berit ha-Menucha* czy *Sefer ha-Malchut* autorstwa Dawida Lewiego, podejmują linię wytyczoną przez kręgi *Ijyun* oraz przez Abrahama Abulafię. Mojżesz z Narbonne (1300-1362 r.) zna pewne dane kabalistyczne, głównie od Ibn Waqara, lecz wpływ awerroizmu sprawia, że staje się coraz bardziej krytyczny wobec mistyki<sup>51</sup>.

Na początku XV wieku gdzieś na kresach imperium bizantyjskiego powstały dwa dzieła: *Sefer ha-Peli'a*, dotyczące początku *Księgi Rodzaju*, oraz *Sefer Qana* - traktujące o przykazaniach. Obydwa przypisano w sposób pseudoepigraficzny R. Nehunji ben ha-Qana. Autorzy tych tekstów twierdzą, że znaczenie dosłowne nie różni się od znaczenia ezoterycznego i że *halachę* można uzasadnić jedynie na poziomie znaczenia mistycznego. W tej samej epoce Szem Tow ben Szem Tow redaguje (około 1460 r.) księgę pt. *Sefer ha-Emunot*, w której przypuszcza gwałtowny atak na zwolenników filozofii. Z czasem odrzucenie wszelkiego kompromisu z filozofią będzie coraz wyraźniej widoczne w dziełach kabalistycznych. Zjawisko to można łatwo wytłumaczyć pogorszeniem się sytuacji Żydów w Hiszpanii począwszy od 1391 r. Innym znamienitym dziełem jest długi, wciąż jeszcze otwarty na filozofię, komentarz Mojżesza Botarela do *Sefer Jecira*, przepelniony rozmaitymi, często fikcyjnymi cytatami. W tej epoce wpływ kabały rozciąga się także na literaturę etyczną, czego dowodzi *Sefer Menorat ha-Ma'or* Izraela al-Nakawy z Toledo (zm. w 1391 r.).

Prześladowania spowodowały, że w XV wieku w Hiszpanii nie powstały już znaczące dzieła mimo aktywnej działalności wielu kabalistów. Możemy tu jedynie wspomnieć o osiemnastu *responsach* na tematy ezoteryczne, zredagowanych przez Josefa Alkastiela z Jatiwy, a także o dwóch listach dotyczących emanacji, napisanych przez Izaaka Mar Chajima w 1491 r. podczas jego podróży do Palestyny. Dwaj ezoterycy, którzy odegrają najważniejszą rolę w przekazywaniu kabały z Hiszpanii do Włoch, to Josef ibn Szraga i Juda Chajjat, autor *Minchat Jehuda*, komentarza do wspomnianego wcześniej *Ma `arechet ha-Elohut*.

W XVI wieku kabała rozprzestrzeniła się we Włoszech, przy czym niebagatelną rolę odegra tu postać Reubena Zarfatego, a także Josefa Alemano, którego dzieło łączy w sobie kabałę z filozofią. Próbę pogodzenia platonizmu z kabałą odnajdziemy ponadto u Judy ben Jechiela Messer-Leon z Mantui.

We Włoszech kabałę przedstawiano jako starożytną żydowską wiedzę ezoteryczną, podlegającą kategoriom historycznym; którą można rozumieć i objaśniać w sposób filozoficzny. Niektórzy pojmowali kabałę jako wiedzę magiczną, tj. jako metodę ściągania na ziemię nadprzyrodzonego „napływu”, mającego początek w *sefirot*, po to, by go przyjąć i użytkować - a więc odwrotnie niż w teurgicznej orientacji kabały teozoficznej. Uważano również za słuszne rozpowszechnianie kabalistycznej wiedzy wśród szerokiego ogółu. Kabałę tę, silnie naznaczoną neoplatonizmem, poznali dobrze włoscy kabaliści-humaniści, zwłaszcza Marsiliu Ficino i Pico della Mirandola.

Kabała chrześcijańska stanowić będzie jedną z wielkich orientacji humanizmu w epoce renesansu. Włoski poeta Mojżesz Rieli poświęca kabale część swego poematu *Miqdasz Me`at*, natomiast jego młodszy brat Elie Chajim z Gennazano pisze wprowadzenie do kabały zatytułowane *Iggeret Chammudot*<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Zob. Artykuł M. R. Hayouna pt. *Moïse de Narbonne sur les Sefirot* w: *The Jewish Quarterly Review*, LXXVI, nr 2 (październik 1985), str. 97-148.

<sup>52</sup> Na temat tego autora zob. artykuł: *Elie Hayyim de Gennazano et la Kabbale* w: *Revue des Etudes juives*, t. CXLII (1-2), 1983, str. 91-108. A. Altmann, *Au-déla du domaine de la philosophie: la figure du kabbaliste Elie Hayyim de Gennazano* (po hebrajsku), w: *Mechqarej Jeruszalajim be-Machaszawat Jisrael* (t. 7), Mélanges Pines, I, str. 61-101.

## Wizja świata w pierwotnej kabale

Przegląd głównych etapów rozwoju kabały od epoki *Sefer ha-Bahir* do końca XV wieku pozwala nam zrozumieć znaczenie i uchwycić zasięg naczelnych koncepcji, co do których ogólnie rzecz biorąc zgodni są zwolennicy tej pierwszej kabały, nawet jeśli różnią się w takim czy innym punkcie.

Średniowieczna mistyka żydowska stanowi obok filozofii jedną z wielkich prób, podjętych przez judaizm diaspory, ponownego zdefiniowania swej religii za pomocą kategorii przystosowanych do doświadczeń wyniesionych z własnych przeżyć, które skłaniały do ponownej lektury fundamentalnych tekstów biblijnych i rabinicznych. Centralny temat, wokół którego zdaje się obracać myśl epoki to, w związku ze spotkaniem monoteizmu biblijnego z myślą grecką, zagadnienie atrybutów Boga. Jaki związek należy ustalić między ideą Boga pojmowanego przez filozofów (obojętnie czy chodzi o pierwszą przyczynę Arystotelesa, czy o Jednię Plotyna), którego istnienie zakłada konieczność, a osobowym Bogiem religii, Stwórcą świata i Opatrznością? Trudności te rozwiązuje doktryna boskich atrybutów. Średniowieczny filozof zadaje sobie pytanie: co można powiedzieć na temat Boga?

Odpowiedź na to pytanie na ogół brzmiała: bardzo niewiele. Do tego stopnia, że Majmonides w *Przewodniku błędzących* stwierdza, iż Bogu nie można przypisać żadnego pozytywnego atrybutu, gdyż jakkolwiek pozytywny atrybut wprowadziłby wielość i zmiany w Bogu, z czego płynie wniosek, że na temat Boga można wypowiadać się jedynie systemem negacji (I, LVIII)! Majmonides uznaje wszakże atrybuty działania, które niczego nas nie uczą o istocie Boga, ale opisują różne relacje, jakie utrzymuje On ze swymi stworzeniami (I, LIII).

Mimo różnicy istniejącej między filozofami a kabalistami u tych ostatnich dostrzegamy troskę o wyniesienie Boga ponad wszystko, co mogłoby go zbyttno zniżyć do ludzkiego wymiaru, lecz także staranie, aby nie utracić Boga takiego, który objawia się i działa wśród ludzi. Na to podwójne zapotrzebowanie myśli spekulatywnej i religijnej odpowiada zasadnicze rozróżnienie między *Ejn Sof*, czyli absolutną transcendencją, ukrytą i nieskończoną, a dziesięcioma *sefirot*, oznaczającymi bóstwo, które wchodzi w kontakt ze swymi stworzeniami. Jedynie do drugiego aspektu boskości odnoszą kabaliści imiona, nazwy i cechy boskie, których tak wiele występuje w Biblii i w midraszach. Emanacja ma się do ukrytego Boga jak „płomień do żaru”, płomień bowiem nie może istnieć bez węgla.

Ukrycie *Ejn Sof* ma podwójne znaczenie. Oznacza przede wszystkim, że jego esencja nie przekracza granic ukrycia i że z niczym nie utrzymuje żadnego związku. Ponadto implikuje, że jego natura jest niepojęta i nie może jej uchwycić żadna myśl, nawet myśl *sefirot*, w których *Ejn Sof* jest obecny. Rozumiemy zatem, dlaczego intencja modlitw oraz nakazów nie była już kierowana ku *Ejn Sof*, lecz ku jego objawieniu poprzez *sefirot*.

Dziesięć *sefirot* stanowi dziesięć mocy emanacji, lub też manifestacji boskości. Kabalistów dzieli różnice zdań co do ich natury. Większość uważa, że tworzą one esencje boskości (orientacja gnostyczna), inni zaś, na przykład Menahem z Recanate, twierdzą, że są one tylko narzędziami boskiego działania. Jeszcze inni, np. Azriel z Gerony, podkreślają ich charakter pośredni między nieskończonością a skończonością.

Zwykle przedstawiane są następująco:

	KETER
BINA	CHOCHMA
GEWURA	GEDULLA
	TIF'ERET
HOD	NECACH
	JESOD
	MALCHUT

Każdej z *sefirot* odpowiada szczególne imię boskie - emanacja jest w rzeczywistości pojmowana jako stopniowe objawianie boskich imion. Pierwszą *sefirę*, czyli *Keter* (Koronę), po XIII wieku powszechnie utożsamiano z pierwotną wolą boską. Jej identyczność czy nieidentyczność z *Ejn Sof* była przedmiotem żywych dyskusji wśród kabalistów. Początek rzeczywistej egzystencji zarysowuje się w *Chochma* (Mądrości), która odpowiada myśli boskiej. W niej spoczywają idee wszystkiego, co będzie. Stworzenie *ex nihilo* ezoterycy interpretują jako oderwanie się bytu (czyli *Jesz*, odpowiadającego *Chochma*) od głębin *Ajin*, tzn. boskiej nicości, innej nazwy *Keter*. Ład, jeszcze ukryty w *Chochma*, staje się widoczny w *Bina* (Inteligencji). W niej wszystkie

esencje są już bardzo wyraźne. Z form odcisniętych w *Bina* wyemanowanych zostało siedem pozostałych *sefirot* niższych, które tworzą gmach świata.

W *Gedulla* (Wielkości), zwanej także *Chesed* (Łaską), przejawia się absolutna dobroć Boga, natomiast *Gewura* (Surowość), jest narzędziem boskiej sprawiedliwości i tym samym stanowi przeciwny biegun *Chesed*. Szósta *sefira*, *Tif eret* (Piękno), zwana również *Rachamim* (Miłosierdzie), jest syntezą dwóch poprzednich jednostek i wraz z nimi rządzi ładem etycznym, podczas gdy trzy pierwsze jednostki obejmują sferę intelektu. *Necach*, *Hod* i *Jesod*, czyli Wieczność, Majestat i Podstawa, są jak gdyby odgałęzieniami trzech poprzednich i wszystkie razem zlewają się w *Malchut* (Królestwie), jednostce, która przyjmuje napływ dziewięciu innych i rządzi z kolei światem pozaboskim. Dziesięć *sefirot* tworzy więc pełnię, całość, w której wyraża się w dynamiczny sposób boska jedność.

Pierwotna emanacja powołała do istnienia wymienione wyżej jednostki, ale trzeba podkreślić, że istnieje również rodzaj emanacji ciągłej, gdyż boski napływ musi nieprzerwanie wlewać się w świat po to, by podtrzymać istoty przy życiu.

Aby opisać związki między *Ejn Sof a sefirot*, a także relacje między poszczególnymi jednostkami, kabaliści wykorzystują bogatą symbolikę. Posługują się zarówno metaforami wody, jak i światła: odwołują się do wszelkich tajników natury, a także źródeł kultury, aby uprzystępnąć tajemnice niebios. Ręka boża przestaje być alegorią boskiej mocy, by stać się symbolem niewysłowionego, na które wskazuje pewne użycie owej części ciała, zwanej „ręką”. Wśród najbardziej eliptycznych symboli szczególne miejsce zajmuje symbolika seksualna, gdyż językiem mitu wyraża dynamiczną jedność boskości, symbolizowaną przez związek męskości z żeńskością. Dotyczy to związku ojca z matką, czyli *Chochma* z *Bina*, a także syna *Tif eret* z córką *Malchut*, zwanych również królem i królową. Jeśli chodzi o złożony problem mitu w kabale, mamy do czynienia z pewną oscylacją między tekstami. W jednych bowiem mit kwitnie na niemal każdej stronie, podczas gdy w innych bardziej spekulatywne umysły odmitologizują pisma tych pierwszych!

Ponad światem emanacji, czyli *Acilut*, kabaliści umieścili świat Tronu, odpowiednik świata dawnej *Merkawy*, który zostanie później nazwany *’Olam ha-Beri’a* (światem stworzenia). Począwszy od XIV wieku ponad światem stworzenia zaczęła umieszczać świat tworzenia, formowania *’Olam Jecira*, świat aniołów, który obejmuje Metatrona. Na ostatnim szczeblu w tej kosmologii pojawia się świat produkowania, działania *’Olam Asijja*, który raz obejmuje sfery niebieskie i świat niższy, innym zaś razem ogranicza się jedynie do tego ostatniego. Bóg jest we wszystkich tych światach, gdyż boski „napływ” dociera do najdalszych granic wszechświata, mimo że jego obecność zdaje się coraz bardziej ukryta. Proces emanacji obejmuje oczywiście proces stworzenia. Wszystko, co pojawiło się w ciągu sześciu dni na początku świata, jest jedynie przejawem w świecie niższym tego, co zawierało sześć *sefirot* gmachu.

Każda istota stanowi zatem szczebel w wielkiej drabinie łączącej ziemię z niebem. Istnieje jednak stworzenie, które bardziej niż inne zdolne jest zjednoczyć wszystko, co istnieje, z jego pierwszą przyczyną - jest nim człowiek. Spośród wszystkich innych istot człowiek jest tą, która stworzona została na obraz całego sefirotycznego świata; podobnie wygląda sytuacja w odwrotnym kierunku: wszystkie jednostki tworzą postać człowieka z góry. Istota ludzka zajmuje uprzywilejowane miejsce również dlatego, że ma duszę pochodzenia boskiego, zatem substancję, dla której ciało jest jedynie okryciem. Kabaliści rozróżniają trzy części duszy. Idąc z dołu ku górze: *nefesz* na najniższym poziomie, która stanowi podstawę żywotności (*chijjut*) i jest wszczepiona bezpośrednio w ciało; w środku znajduje się *ruach*, czyli *anima*, która implikuje pewien wysiłek ze strony człowieka; natomiast na najwyższym poziomie płasuje się *neszama*, tzn. najwyższa dusza, którą człowiek nabywa jedynie pod warunkiem, że studiuje *Torę* i realizuje jej nakazy. Te trzy stopnie odpowiadają z grubsza rzecz biorąc filozoficznemu podziałowi duszy na duszę roślinną i/lub zwierzęcą, racjonalną, zaś racjonalność przechodzi w intuicyjność.

Ponieważ człowiek zawiera w sobie wszystkie moce z góry, jego postępowanie może oddziaływać na wszystkie światy, nawet na wnętrze świata boskiego. Jego życie i czyny mogą powiększać boskie siły, przenieść je na najwyższy poziom manifestacji i odesłać do ich jedyne źródła. Mówiąc słowami *Zoharu*: „Przebudzenie na dole powoduje przebudzenie na górze”. Jeśli człowiek zdoła pokonać wszystkie stopnie w kierunku ich pierwotnego źródła, spowoduje w rezultacie nadmiar „napływu”. Cykl ten powtarza się dopóty, dopóki trwa ludzki wysiłek, i w ten sposób można doprowadzić świat do *Tiqqun*, czyli dokończenia, wypełnienia.

Narzędziem, za pomocą którego człowiek realizuje to zadanie, jest *Tora*. Postawa ezoteryków względem *Tory* opiera się na odpowiedności, jaką ustanawiają między stworzeniem a objawieniem. *Tora* jest dla nich przede wszystkim mistyczną nazwą samego Boga. Za wszystkimi jej nakazami i opowieściami Bóg objawił w literach *Tory* swe własne imię, które obejmuje także wszystkie ukryte prawa dzieła stworzenia<sup>53</sup>. *Tora* bywa także definiowana jako całość, pełnia, jako żywy organizm. Tym samym jest ona identyczna z jednej strony z ową pełnią, jaką stanowi świat emanacji, a z drugiej strony ze wszystkim, czym jest człowiek. Każdemu nakazowi odpowiada jakaś część ciała ludzkiego oraz duchowa zasada na górze. Dzięki przestrzeganiu nakazów

<sup>53</sup> Jeśli chodzi o szczegóły, kabaliści ustalają odpowiedniki: *Tora* pierwotna z *Chochma*, *Tora* pisana z *Tiferet*, *Tora* ustna z *Malchut*.

człowiek może więc wprawić w ruch świat wyższy. Studiowanie *Tory* i praktykowanie jej zaleceń prowadzi człowieka do końcowego celu, jaki może osiągnąć w swej egzstencji: do *dewekut*, czyli przyłgnięcia do Boga. Modlitwa odgrywa w tym duchowym wznoszeniu szczególną rolę, jest pojmowana jako wznoszenie się człowieka ku światom duchowym za pośrednictwem *kawwana*, mistycznej intencji. Poprzez symboliczne odczytanie tekstu liturgicznego modlitwa pokonuje w odwrotnym kierunku szlak, który przebył świat powołany do istnienia. Spoza rytualnych słów wylaniają się przed mistykiem boskie imiona, które kierują go na spotkanie z boskością. Wola ludzka ustępuje przed wolą boską, czy też raczej stara się całkowicie jej podporządkować. Kabaliści rozpoznali w tym dążeniu sposób postępowania, jaki inspirował dawnych proroków, i niejako utożsamiali mistyków z prorokami.

Inny punkt, mocno podkreślany przez ezoteryków, to nieskończone znaczenie boskiej mowy. Skoro *Tora* jest Bogiem, który został wyrażony, jego nieskończoność z konieczności się w niej odbija, a zatem musi ona mieć nieskończone znaczenie. Mamy więc do czynienia z absolutną polisemią, a raczej z polisemią Absolutu. Stąd wypływa wniosek o prawomocności rozlicznych sposobów jej odczytywania, i w rezultacie będzie mowa o sześciuset tysiącach interpretacji *Tory*, odpowiadających liczbie Izraelitów obecnych przy objawieniu na Synaju. Nic dziwnego, że kabaliści przejmują ze środowiska chrześcijańskiego słynne rozróżnienie na cztery typy znaczeń Pisma: *peszat* - znaczenie dosłowne, *remez* - alegoryczne, *derasz* - homiletyczne, *sod* - mistyczne, przy czym podziału tego nie należy nadmiernie przeceniać. Oczywiście znajomość doktryny ezoterycznej zyskała wyższy stopień godności niż zwykle studiowanie talmudyczne, co mogło prowadzić, jak w przypadku autora *Ra`ja Mehemna*, aż do krytykowania tego typu studiów, w czym kryły się zarodki antyrabinizmu, które ujawnią się w całej pełni przy najbliższej okazji.

W rozważaniach kabalistów wiele miejsca zajmuje problem zła. Filozofowie żydowski, inspirowani neoplatonizmem, widzieli w nim niebyt utożsamiany z bezkształtną pierwotną materią. Znaczna część kabalistów uznawała natomiast, że zło ma realną egzystencję, i umieszczała jego pochodzenie na wysokich poziomach sefirotycznego świata. Tak więc dla Izaaka Słepego dobro i zło mają korzenie w jednostkach *Chesed* i *Gewura*, podczas gdy gnostyczne kręgi w Kastylii wypracowały koncepcję hierarchii emanacji z lewej strony, przeciwstawiających się emanacji świętości, która u autora *Zoharu* zostanie określona jako *sura achara* (druga strona). Inni ezoterycy podkreślają, że za istnienie zła odpowiada w dużej mierze człowiek; uważają, że istniało ono w stworzeniu tylko potencjalnie, a pierwszy człowiek poprzez grzech sprawił, że się urzeczywistniło (J. Gikatilia). Grzech pierwszego człowieka to zburzenie sefirotycznego porządku, zerwanie więzi głównie między ostatnią jednostką, uważaną za drzewo wiedzy, a dziewięcioma pierwszymi *sefirot*, utożsamionymi z drzewem życia.

Całą historię ludzkości zdominowała następnie konieczność ponownego zjednoczenia sefirotycznego drzewa. Każdy większy grzech powtarza poprzez pokolenia grzech pierwotny. Jednakże *Tora* daje narodowi wybranemu do ręki narzędzie, za pomocą którego może skierować historię ku jej ostatecznemu przeznaczeniu: doprowadzić do odbudowy świata w jego pierwotnej doskonałości. Niestety, okazuje się, że Izrael wciąż nie dorasta do tych wymagań i dlatego przebywa na wygnaniu, podczas którego harmonia wszechświata ulega jeszcze większemu rozchwianiu. Mistyk ma za zadanie zjednoczyć na nowo litery imienia bożego, aby przywrócić jedność na górze w ten sposób, by *Szechina* odnalazła swego Małżonka.

Już teksty Izaaka Słepego napomykają o konflikcie między boskością a *Sar Amaleq*, który ma zostać pokonany na końcu świata. Idee mesjańskie zarysowują się również w dziele *Ta`amej ha-Te`amim* Izaaka ha-Kohena: problematyka zła wyrażona jest w apokalipsie - siły Boga zmierzają się z siłami Samaela. Uważna lektura *Idrot* ukazuje, że Rabbi Szimon bar Jochaj spełnia według autora *Zoharu* typowo mesjańską misję w toku historii Izraela<sup>54</sup>. Dlatego też gdy fizyczne istnienie narodu żydowskiego stanęło pod znakiem zapytania, kabała odegrała rolę katalizatora dla niesłychanej fali rozkwitu mesjańskich idei. Zdarzenie to miało miejsce po masowym wygnaniu Żydów z Hiszpanii, zarządzonym przez Królów Katolickich w 1492 roku.

---

<sup>54</sup> O mesjaszu w *Zoharze*, zob. Artykuł Y. Liebesa, *Le Messie du Zohar* (po hebrajsku) w zbiorowym tomie *L'idée messianique dans la pensée juive*, Akademia Izraela, Jerozolima 1982, str. 87-237.

## Rozdział piąty

# Kabała w Safed i jej dziedzictwo

Wygnanie Żydów w 1492 r. powoduje transformację natury kabały, a także zmianę jej statutu w obrębie świata żydowskiego. O ile przedtem mistyka była domeną dość ograniczonej grupy ludzi, od tego czasu nauki kabalistyczne rozpowszechnią się coraz szerzej wśród publiczności. Treść tej kabały ulegnie zmianie w związku z nową sytuacją historyczną powstałą po wygnaniu z Półwyspu Iberyjskiego. Mesjanistyczne nadzieje będą z większą siłą penetrować mistyczne spekulacje, a u wielu ezoteryków troska o przyspieszenie końca świata przeważa nad poszukiwaniem wyłącznie indywidualnego zbawienia. Wydrukowanie *Zohans* w Mantui i Ferrarze w 1558 r. wywoła żywą polemikę i prawdziwy ferment umysłów.

### I - Literatura kabalistyczna po wygnaniu z Hiszpanii

Wygnańcy z Hiszpanii rozpowszechniają kabałę wokół całego basenu Morza Śródziemnego, starając się przedstawiać temat bardzo syntetycznie. Najbardziej udaną ze wszystkich jest próba Meira ibn Gabbaja (był on sędzią w Tyrze i w Manissie w Turcji) podjęta w dziele pt. *Awodat ha-Qodesz* (1531 r.), które stanowi najdojrzalszy owoc spekulacji kabalistycznej przed odnowieniem w Safed. Ibn Gabbaj obok gwałtownej krytyki racjonalizmu żydowskiego koncentruje uwagę głównie na temacie *Awodat corech gawo'ah*, tj. koncepcji, według której działanie człowieka jest niezbędne dla samego bóstwa. W tej samej epoce Dawid ibn Zimra redaguje w Egipcie *Migdal Dawid* (czerpiąc inspirację z *Sefer Temuna*) oraz *Mecudat Dawid* - dzieło poświęcone przykazaniom. Powstają też inne teksty, np. na terenie północnej Afryki wychodzi komentarz do *Zoharu*, zatytułowany *Ketem Paz* autorstwa Szimona ibn Labi z Fezu. Jednocześnie we wschodniej Europie powstaje antologia kabalistyczna: *Szoszan ha-Sodot*, inspirowana w szczególności naukami geronejczyków, autorstwa Mojżesza ben Jakuba z Kijowa. W 1560 r. Neftali Hirtz Tieves pisze komentarz do liturgii. W tej samej epoce Juda ben Becalel Loew (Maharal z Pragi) rozpowszechnia potajemnie idee kabalistyczne w swych tekstach, reinterpreterując świat *agady* dla swoich współczesnych.

Nurt apokaliptyczny objawia się w pełni zarówno w *Kaf ha-Ketoret*, będącym interpretacją Psalmów, a zarazem zbiorem hymnów o ostatecznej walce mesjańskiej, jak i w *Meszare Qitrin* (1508 r.) Abrahama Eliezera ha-Lewiego, który na rok 1524 zapowiadał początek czasów mesjańskich. Podejmowanych jest wiele prób wprowadzenia w życie mesjańskich planów, np. wokół Aszera Lemleina w północnych Włoszech (1500-1502 r.). Należy też wspomnieć o inicjatywie Dawida Reubeniego i Salomona Molcho; ten ostatni zredagował *Sefer ha-Mefoar* (wydrukowany w Salonikach w r. 1529) i zmarł jako męczennik w r. 1532. Josef Della Reyna podjął próbę praktycznego użycia kabały w celu sprowokowania końca świata, co szybko zaowocowało powstaniem całego cyklu legend na ten temat.

### II - Ośrodek w Safed

Od około 1530 r. duchową stolicą judaizmu, a zwłaszcza kabały, stało się miasto Safed. Osiedlili się tu najwięksi zwolennicy *halachy*, na przykład Jakub Berab, który w 1538 r. Usiłował przywrócić ordynację rabiniczną, oraz Józef Karo, autor ostatniego autorytatywnego kodeksu w judaizmie, dzieła pt. *Szulchan Aruch*. W tym galilejskim mieście panowała atmosfera pobożności i ascetyzmu; odgrywało ono wówczas taką samą rolę jak Gerona dla kabały prowansalskiej. Nie tylko komentowano tam starożytnie księgi, lecz także tworzone własne dzieła i opracowywano odmienne interpretacje. Niektórzy mistrzowie opowiadali się za nowym typem objawienia, mianowicie objawienia *maggida*, czyli duchowego nauczyciela-doradcy. Mógł nim być anioł lub dusza, która przemawiała ustami kabalisty lub zmuszała go do automatycznego pisania. Josef Tajtazak z Salonik miał *za maggida* samego Boga, natomiast Józefowi Karo upersonifikowana *Miszna* podyktowała objawienia, które zawarł on w dziele *Maggid Meszarim*. Spory rozgłos zyskała w Safed zredagowana około 1552 r., prawdopodobnie w Grecji, księga *Gallej Razajja*, której głównym tematem jest wędrówka dusz bohaterów biblijnych, prowadzących skandaliczne życie, na przykład Samsona.

Pierwsze przeformułowanie kabały zawdzięczamy Salomonowi ben Mojżeszowi Alkabecowi, który wyemigrował z Salonik do Safed w 1535 r. i zgromadził wokół siebie krąg mistyków. Był kaznodzieją i poetą, skomponował słynny, przepelniony duchem mesjańskim hymn szabatowy *Lecha dodi*, który szybko przyjęły wszystkie społeczności żydowskie. Napisał wiele tekstów, głównie komentarzy do Biblii, a w swym najważniejszym dziele pt. *Liqqutej Haqdamot le-Chochmat ha-Qabbala* opracował teologię kabały analogiczną do teologii Kordowera, lecz w przeciwieństwie do niego uważał, że esencja *sefirot* nie jest boska, mimo że boska substancja jest w nich immanentna.

Uczniem (a także szwagrem) Salomona Alkabeca był człowiek, który stał się niebawem największym teologiem kabały owej epoki: Mojżesz Kordowero (1522-1570 r.). Jego pierwsze systematyczne dzieło to *Pardes Rimmonim*, które zredagował mając dwadzieścia siedem lat. Następnie ułożył komentarz do *Zoharu* pt. *Or Jaqar*. Ostateczny kształt nadał swej teologii kabalistycznej w *Elima Rabbati*, opublikowanym w dziesięć lat po napisaniu pierwszego wielkiego traktatu. W całym tym dziele starał się pogodzić myśl *Zoharu* z ideami

*Tiqqunim* oraz *Ra'ja Mehemna*. Dla Mojżesza Kordowero Bóg jest bytem niezbędnym, pierwszą przyczyną, transcendentną dla innych bytów, której nie wolno przypisywać żadnych atrybutów. Na zasadnicze pytanie: „Czy sefirot stanowią substancję (*`acmut*) Boga, czy też jedynie *kelim* (narzędzia lub naczynia) boskości?” - Kordowero udziela następującej odpowiedzi: *sefirot* są substancją, a zarazem naczyniami. Są emanowane na zewnątrz Boga, lecz boskość jest w nich immanentna. Ekspansja *sefirot* jest przejawem woli bożej. Oczywiście tu wyłania się problem związku Boga z jego wolą. Rozwiązanie tego zagadnienia znów ma charakter dialektyczny: Wola jest emanacją, lecz bierze początek z Boga poprzez kolejne akty woli, które na kształt asymptoty zbliżają się do esencji bóstwa. Tę dialektyczną myśl odnajdujemy dalej w opisie emanacji, która dla Kordowera stanowi również okultację. Różne fragmenty *Zoharu* dotyczące śmierci królów Edomu autor interpretuje jako aluzję do surowości, która jest niezbędna, by świat mógł przetrwać. Dlatego też wszechświat cały toczy się w rytmie dwójki ruchu: światła prostego, *Or Jaszar*, oraz światła odbitego, *Or Chozer*, przy czym to ostatnie pochodzi ze sfery surowości.

### III – Izaak Luria i jego potomni

Izaak Luria Aszkenazi (Ari), urodzony w Jerozolimie w 1534 r., kształcił się w Egipcie, umarł zaś w Safes w 1572 r., gdzie w rzeczywistości spędził jedynie ostatnie trzy lata życia. W Egipcie studiował u boku Dawida ben Zimra, a w Safes razem z Mojżeszem Kordowego. Skupił wokół siebie krąg mistyków złożony z około trzydziestu uczniów. Luria był typowym przykładem osobowości charyzmatycznej, silnie oddziałującej na całe otoczenie. Wszystkie nauki pozostawił po sobie w formie przekazu ustnego, zastrzeżonego dla wybranych uczniów. Dopiero oni w rozmaitych wersjach przekazali nam zasady nowej kabały teozoficznej, która daleko odbiega od wszystkiego, co wcześniej istniało.

Do naszych czasów zachowały się cztery główne wersje:

- 1) Wersja Mojżesza Jona w *Kanefej Jona*, która pomija doktrynę *cimcum* (kurczenia się, kontrakcji);
- 2) Wersja Josefa ibn Tabula wyłożona w dziele *Derusz Chefci Bah*, która w odróżnieniu od tekstów Ch. Vitala i M. Jona obejmuje głównie wykład doktryny *cimcum*;
- 3) Wersja Chajima Vitala, która bezskutecznie rościła pretensje do monopolu na rozpowszechnianie dzieła Lurii. Istnieje kilka jej odmian zebranych pod wspólnym tytułem *Ec Chajim*;
- 4) W końcu wersja Izraela Saruga, autora *Limmudej Acilut*, który dorzucił do doktryny Lurii (choć nie był jego bezpośrednim uczniem) motywy *szaszu`a*, przyjemności boskiej, *ni`anu`a*, czyli oscylacji wewnątrz *Ejn Sof*, a także doktrynę *malbusz*, odzienia boskiego, zapożyczoną z mistyki języka. Wraz z Sarugiem rozpoczyna się neoplatońska interpretacja lurianizmu, którą rozwinie później jego uczeń, Abraham Herrera w dziele pt. *Puerto del Cielo*.

Kabała luriańska, niezwykle złożona w szczegółach, obejmuje ogólnie biorąc trzy zasadnicze elementy: *cimcum* (kontrakcję), *szewirat kelim* (rozbicie naczyń) oraz *tiqqun* (naprawę, odnowę).

Luria zadał sobie pytanie: „Jak może istnieć świat, skoro esencja *Ejn Sof* wypełnia wszystko?” Odpowiedź brzmi: Świat istnieje dzięki kontrakcji, skurczeniu się Boga w nim samym. Cofnięcie się boskości z jednego punktu do środka siebie samej pozwala istnieć wszystkim światom. Pierwotna przestrzeń powstała w ten sposób zwana jest *tehiru*. Rezultatem *cimcum* jest przejaw boskiej surowości, która do tej pory zatopiona była w nieskończonym oceanie miłosierdzia. Po tym akcie samoograniczenia się boskość powraca w przestrzeń światów pod postacią promienia świetlnego wpadającego do przestrzeni utworzonej przy pierwszej kontrakcji. Promień, należący do sfery miłosierdzia, pełni funkcję oczyszczającą, gdyż przenika i skupia moce surowości, które przetrwały w *tehiru* wraz z resztkami nieskończonego światła, *reszimu*.

Wzajemne oddziaływanie między formą organizującą, która stanowi *qaw ha-midda* (miarę kosmiczną), a wrażliwością, reprezentowaną przez *reszimu*, sprawi, że utworzą się *kelim* (naczynia) zdolne pomieścić boskie światło. Wyłaniające się struktury przybiorą dwie formy rozwoju w przestrzeni: koła *`iggul*, oraz linii prostej, *joszer*, i będą przenikać cały proces. Koło symbolizuje doskonałość *Ejn Sof* i poniekąd wzoruje się na kulistym kształcie przestrzeni powstałej wskutek *cimcum*. Linia prosta, wywodząca się z *qaw*, jest jakby antycypacją postaci człowieka, ostatecznego celu całego dzieła stworzenia. Proces wytycza rytm nieprzerwanie po sobie następujących cofnięć i ekspansji (*histalqut* i *hitpasztut*).

Pierwszą formą powstałą w wyniku emanacji i wypełniającą całą przestrzeń światów, jest właśnie *Adam qadmon*, czyli praczłowiek. *Adam qadmon* utworzony został z dziesięciu koncentrycznych *sefirot*, które odpowiadają jego *nefes*, oraz dziesięciu *sefirot* ułożonych pionowo, odpowiadających jego *ruach*. Służy on za pośrednika między *Ejn Sof*, którego światło go przenika, a następującą po nim hierarchią światów. Światła *sefirot* prześwietają przez jego oczy, uszy, nos i usta. Każda konstelacja świetlna ma również swój odpowiednik językowy w formie rozwinięcia (*milluj*) tetragramu. Wszystkie światła zbierają się w jednym naczyniu, dlatego na określenie tego etapu użyto wyrażenia *`Olam ha-`Aquadim* (dosłownie: świat tych, które są związane). Po drugim *cimcum* z oczu praczłowieka wytryskują światła. Tworzą one *`Olam ha-Niqqudim*, czyli świat punktów, w którym tym razem specjalne naczynia przeznaczone są do przyjęcia światła wszystkich *sefirot*.

W istocie jedynie naczynia odpowiadające trzem pierwszym *sefirot* zdołały pomieścić światło. Natomiast światło sześciu innych jednostek, od *Chesed* po *Jesod*, wytrysnęło jednocześnie, a sześć naczyń przeznaczonych



dla niego - potłukło się. Podobnie, lecz w mniejszej mierze, było z pojemnikiem *Malchut*. Rozbicie naczyń, czyli *szewirat trelim*, jest drugim zasadniczym momentem procesu teogonicznego, opisanego przez Lurę. Wskutek tego zdarzenia przeważająca część światła powraca do swego źródła, natomiast pozostałe iskry światła, *nicucot*, przywiązane do naczyń, wtapiają się wraz z ich szczątkami w otchłań. Siły zła czerpią swą substancję z tych skorup, *kelippot*, które stanowią równocześnie początek materii grubej. Rozbicie naczyń zatem to katastrofa kosmiczna, której wynikiem jest przemieszczenie wszystkich rzeczywistości, zarówno światła, jak i naczyń. Proces ten w koncepcji Lurii odpowiada śmierci prakrólów w *Idrot* w *Zoharze*, a także zniszczeniu pierwotnych światów z dawnej *agady*. Uczniowie Lurii interpretują tę katastrofę bądź strukturalnie (cząstkowa natura świata punktów), bądź jako proces oczyszczający (szczątki są niezbędne dla oczyszczenia *sefirot* ze skorup; taki był właśnie cel pierwotnej kontrakcji). To drugie stanowisko zgadza się również z interpretacją teologiczną, podkreślającą fakt, że naczynia musiały zostać potłuczone, aby mógł zaistnieć świat, w którym byłoby miejsce na wolność.

Natychmiast po rozbiciu naczyń następuje ostatnia faza procesu teogonicznego: *tiqqun*, naprawy lub odrodzenia zniszczonego świata. Emanator wysyła impuls od dołu, *majjim noqbin* (dosłownie: wody żeńskie), który jest jakby wezwaniem o pomoc, wznoszącym się z potłuczonego świata. Odpowiada na nie kolejna emisja światła z czoła praczłowieka. Nowe światło połączy odizolowane do tej pory *sefirot* w *parcufim*, twarze lub konfiguracje, z których każda reprezentuje jakiś aspekt bóstwa, a także moment w dziele odrodzenia. Głównych *parcufim* jest pięć i oznaczono je terminami zapożyczonymi z *Idrot*. Pierwsza to twarz *'Arich 'Anpin*, Cierpliwego; wyraża ona boskie miłosierdzie i odpowiada *Keter*. Jednostki *Chochma* i *Bina* stają się teraz konfiguracjami *'Abba* i *'Imma* (ojciec i matka). Są one prawozorem wszelkich związków intelektualnych i erotycznych przez to, że nieprzerwanie trwają naprzeciwko siebie (*histaqqelut panim be-fanim*). Z ich związku powstaje nowa twarz, *Zeir 'Anpin*, Niecierpliwego, która obejmuje sześć *sefirot* od *Gedulla* do *Jesod*. Sama jej nazwa wskazuje, że zawiera w sobie moce surowości, lecz zarazem pełni funkcję czynnika zmieniającego i łagodzącego surowość. Luria długo rozwodzi się nad opisem poczęcia i embrionalnego rozwoju *Zeir 'Anpin* w łonie „niebieskiej matki”, a następnie nad narodzeniem, dzieciństwem i dojrzałością. Towarzyszka *Zeir 'Anpin* nazwana jest *Nuqba le-Zeir* i odpowiada jednostce *Malchut*. Prezentacja pięciu konfiguracji stanowi najbardziej niezwykłą próbę przejścia od *Ejn Sof* do osobowego Boga tradycyjnej religii. W opisie tym odnajdujemy uwagi i wzmianki, w których raz jeszcze zaznacza się wpływ mitu i myśli gnostycznej.

*Tiqqun* światów nie zostaje jednak doprowadzony do końca dzięki zabiegom Emanatora. Jednym ze skutków rozbicia naczyń było obsunięcie się poszczególnych światów poniżej miejsca, jakie początkowo im wyznaczono. Dlatego też *'Asijja*, który miał być światem czysto duchowym, uległ degradacji, zmieszal się bowiem z niższą częścią świata skorup i z fizyczną materią, która w nim dominuje. Zadaniem człowieka jest właśnie przywrócenie *'Asijja* do jego czysto duchowego miejsca, całkowite oddzielenie go od świata skorup, poprzez zbieranie drobinek świętości i ustanowienie między wszystkimi stworzeniami a boskością łączności, której nic już nie zdoła zerwać. Proces *tiqqun* odpowiada u nas przebiegowi ziemskiej historii. Zadaniem Izraela w świecie jest zebranie wszystkich rozproszonych cząstek świętości. Proces ten, zapoczątkowany u zarania dziejów, uwieńczy przyjsie mesjasza. Zbawienie Izraela zbiega się z odkupieniem całego świata, tak samo jak jego wygnanie jest jedynie widzialnym przejawem wygnania wszystkich istot, począwszy od boskości w chwili rozbicia naczyń, a nawet podczas jej pierwotnego *cimcum*.

Obok doktryny *kawwana*, przeznaczonej dla mistycznej elity, kabała luriańska rozwinęła także doktrynę powszechnego *gilgul*, czyli wędrówki dusz, poczynając od duszy Adama, która je wszystkie obejmowała. Prawdziwa historia świata staje się historią migracji ludzkich dusz i ich wzajemnych powiązań. Reinkarnacja oferuje człowiekowi możliwość wyzwolenia, poprzez spełnianie nakazów, których nie zrealizował poprzednio; jest zatem upersonifikowanym aspektem *tiqqun*. Wędrówka dusz, tak samo jak *galut* (wygnanie), nie została więc pomyślana jako zwykła sankcja, lecz raczej jako misja powierzona każdej osobie w Izraelu, mająca na celu zebranie ostatnich cząstek świętości rozproszonych wśród gojów.

#### IV - Od kabały luriańskiej do współczesności

Kabała luriańska w pełni odpowiadała aspiracjom narodu żydowskiego, tak że praktycznie od roku 1630 stała się teologią całego judaizmu, i wobec tego można rzec, że była jego ostatnią doktryną. Jednakże brzemie mesjańskie, którego nośnikiem była kabała luriańska, miało wkrótce pociągnąć za sobą inne konsekwencje.

Po pierwsze sprowokowała ona narodziny i rozwój największego ruchu mesjanistycznego w dziejach Żydów od czasów zburzenia Świątyni, na którego czele stanął Sabbataj Cwi (1626-1676 r.). Ruch ten wstrząsnął całym żydowskim światem, a po przejściu Sabbataja Cwi na islam w 1666 r. przyczynił się do powstania herezji sabatjańskiej, która podminowała od środka i z zewnątrz tradycyjne społeczeństwo żydowskie w przededniu emancypacji. Jeśli chodzi o doktrynę, ruch ten opracował kabałę heretycką, będącą interpretacją kabały luriańskiej w świetle przygody Sabbataja Cwi. Jego pierwszym wielkim teoretykiem był Natan z Gazy, prorok i autor dzieła *Sefer ha-Beria*. Inną koncepcję sabatjańską, o charakterze dualistycznym, opracował Abraham Miguel Cardozo, który w zasadzie odwrócił się całkowicie od kabały Lurii. Głównym przedstawicielem trzeciej z kolei orientacji kabalistycznej, powstałej w tym samym środowisku, był Nehemiasz Hajon, który w dziele *'Oz*

'Elohim' podaje nową sabatiańską interpretację doktryny luriańskiej. Oczywiście ortodoksi żydowscy gwałtownie zaatakowali cały ruch i jego doktryny, o czym świadczą teksty Josefa Ergaza i Emmanuela Chajja Ricchiego, obydwa opublikowane w Amsterdamie. Pomiedzy dwoma przeciwnymi obozami należy umieścić postać Mojżesza Chajjima Luzzatto, będącego za życia przedmiotem najgorszych podejrzeń. W dziele pt. *Qelach Pitchej Chochma* (138 Bram Mądrości), rozwija on interpretację kabały luriańskiej, opartą na idei, że Bóg poprzez *cimcum* przewycięzył swą nieskończoną dobroć, aby stworzyć świat niedoskonały, lecz respektujący wyjątkową godność człowieka.

Gdy wygasł sabatianizm i zniknęło rozczarowanie, jakie po sobie pozostawił, wyłonił się inny masowy ruch, inspirowany kabałą luriańską, który przeniósł na plan uczuciowości to, co kategorie luriańskie ujmowały nazbyt intelektualnie, a w rezultacie zbyt hermetycznie. Mamy tu na myśli chasydyzm polski i ukraiński XVIII i XIX wieku, który rozwinął się wokół wielkich charyzmatycznych postaci. Chronologicznie rzecz biorąc pierwszą z nich był Israel Ba'al Szem Tow (zmarły w 1760 r.). On i jego uczniowie rozpropagowali koncepcję *cimcum*, ideę zbierania cząstek świętości, a za największą wartość religijną uznali *dewequit* (przylgnięcie do Boga). Chasydzi przekształcili wszystkie kabalistyczne idee w indywidualne cnoty etyczne. *Sefirot* i *parcufim* uważane były odtąd za sposoby działania bądź procesy zachodzące w ludzkiej *psyche*. Luriańskie *kawwanot* zastąpiła *via contemplativa*, oparta na metodzie medytacji nad literami alfabetu hebrajskiego poprzez rozdzielanie, a następnie łączenie słów liturgicznego tekstu Pisma<sup>55</sup>.

Ruch chasydzki zderzył się jednak z gwałtowną opozycją establishmentu rabinicznego, szczególnie na Litwie. Obydwa przeciwstawne prądy skupiły w swych szeregach znamienitych kontynuatorów kabały luriańskiej. Wśród litewskich *mitnagdim* (przeciwników chasydów) dominuje postać Eliasza, Gaona z Wilna. Dał on początek tradycji interpretacyjnej, której ostatnim wybitnym przedstawicielem był Salomon Eljaszow (1841-1924 r.). U chasydów kreatywność w dziedzinie kabały zaznaczała się najwyraźniej w nurcie *Chabad*, wokół Szneura Zalmana z Ladów, autora *Tanja*, oraz jego ucznia, Aarona Lewiego ze Starosielja, autora *Awodat ha-Lewi*. Przekazywanie tradycji modlitwy kontemplacyjnej w duchu kabały luriańskiej zapewniała aż do naszych czasów *Jesziwa Bet-El* w Jerozolimie, kierowana początkowo przez Szaloma Mizrachi Szarabiego (zmarłego w 1777 r.). Podobny ośrodek funkcjonował w Polsce przez cały XIX wiek, począwszy od 1740 r. - słynna *klauza* w Brodach.

Wraz z emancypacją i integracją kulturową na Zachodzie społeczności żydowskie odrywały się stopniowo od kabały. W dużej mierze przyczynił się do tego ruch *Haskali* (Oświecenia), który między innymi ostro atakował chasydyzm. Przez cały XIX wiek zwolennicy „nauki judaistycznej”, niewątpliwie pod wpływem otaczającego racjonalizmu, interesowali się przede wszystkim - nie licząc chlubnych wyjątków - średniowieczną filozofią żydowską. Pelen polotu historyk de Graetz nie znajdował dość mocnych słów, by potępić czcze wymysły przenoszone, według niego, przez mistykę do judaizmu. We Włoszech Samuel Dawid Luzzatto podjął w 1822 r. ostrą polemikę antykabalistyczną w dziele zatytułowanym *Wikkuach* (Gorizia 1857). Na jego zarzuty starał się odpowiedzieć Elie Benamozegh w *Ta'am le-Szad* (Livorno 1863). Do zwolenników *Wissenschaft* należał jeszcze Adolphe Franck, który w swej książce *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (Paryż 1843) okaże się najbardziej otwarty na pozytywne, jego zdaniem, aspekty mistyki żydowskiej.

Pogardliwemu nastawieniu do kabały kres kładzie Gershom Scholem (1897-1982 r.). Motywowany ideologią syjonistyczną, dostrzega on w kabale żywotny przejaw żydowskiej egzystencji. Jednakże uciekając przed romantyczną pokusą, podejmuje, zwłaszcza od roku 1925, kiedy został mianowany profesorem mistyki żydowskiej na nowym Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, badania nad genezą, rozwojem i treścią mistyki żydowskiej w duchu ściśle naukowym. Zapoczątkowuje zatem historyczno-krytyczne studia nad kabałą, które prowadzili również I. Tishby w Jerozolimie i G. Vajda we Francji, a następnie ich uczniowie i uczniowie uczniów. Należy dodać, że wobec doświadczeń życiowych, szczególnie po hitlerowskim ludobójstwie, wśród szerokich mas żydowskich odrodziło się zainteresowanie mistyką. Dlatego też w ciągu ostatnich dwudziestu lat wznowiono wydania większości tekstów źródłowych i dokonano przekładów niektórych dzieł na języki europejskie. To odnowienie zainteresowań, nawet jeśli nie zawsze najwyższej próby, pozwala dobrze wróżyć rozwojowi naszej wiedzy o mistyce żydowskiej, która wciąż pozostaje w przysłowiowych powijakach. Miejmy nadzieję, że badania prowadzone obecnie w tej dziedzinie wiedzy w połączeniu ze zgłębianiem innych wielkich zagadnień kultury żydowskiej pozwolą głębiej i bardziej szczegółowo zrozumieć, czym były myśl, historia i życie narodu żydowskiego.

---

<sup>55</sup> Najlepsze opracowanie chasydyzmu Europy wschodniej odnajdujemy w artykule Z. Griega pt. *Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities* w: *Numen*, t. XXXIV, 1987, str. 97-108 i 179-213.

## Bibliografia

1. Odsyłamy głównie do dzieł cytowanych w niniejszej książce.

2. Ponadto polecamy:

A) Opracowania

Opracowania ogólne:

Sobolem (G.), *Kabbalah*, Jerozolima 1974. Zawiera wyczerpującą bibliografię do roku 1974.

Sobolem (G.), *Les grands courants de la Mystique Juive*, Paryż 1950.

Sobolem (G.), *La Kabbale et sa symbolique*, Paryż 1973.

Dan (J.) i Talmage (F.) (wyd.), *Studies in Jewish Mysticism*, AJS, Cambridge (Mass.) 1982.

Scholem (G.), *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paryż 1983.

Scholem (G.), *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paryż 1985.

Spector (S.A.), *Jewish Mysticism. An Annotated Bibliography of the Kabbalah in English*, Nowy Jork 1986.

Goetschel (R.) (wyd.), *Prière, Mystique et Judaïsme*, Paryż 1987.

Idel (M.), *Kabbalah, New Perspectives*, Yale, New-Haven, Londyn 1988.

Mopsik (Ch), *La Cabale*, Paryż 1988.

Idel (M.), *Golem*, Nowy Jork 1990.

Idei (M.), *Messianism and Mysticism* (po hebrajsku), Tel Awiw 1992.

Liebes (Y.), *Studies in Jewish Myth and Messianism*, Nowy Jork 1993.

Antologie:

Blumenthal (R.), *Undersand Jewish Mysticism. A Source Reader* (2 t.), Nowy Jork 1978.

Jacobs (L.), *Jewish Mystical Testimonies*, Jerozolima 1973.

Dan (J.) (wyd.) i Kiener (R.C.) (tłum.), *The Erly Kabbalah*, Nowy Jork 1986.

Safran (A.), *Sagesse de la Kabbale* (2 t.), Paryż 1986.

Green (E.) (wyd.), *Jewish Spirtuality* (2 t.), Nowy Jork 1988.

B) Literatura apokaliptyczna, literatura rabiniczna, literatura *Merkawy*

Teksty:

*La Bible. Ecris Intertestamentaires* (wyd. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko), Paryż 1987.

*Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity* (wyd. J. Naveh i J. Shaked), Jerozolima 1985.

*Enoch 3, the Hebrew Book of Enoch* (wyd. H. Odeberg), Nowy Jork 1973.

*Le Livre Hébreu d'Enoch*, tłum. fr. z poprzedniego (Gh. Mopsik), Paryż 1989.

*Hekhalot Zutrati* (wyd. R. Elior) Jerozolima 1982.

*Sefer ha-Razim* (wyd. M. Morgan), SBL Texts and translations, Chico (Cal.) 1983.

*Genisa-Fragmente sur Hekhalot Literatur*, (wyd. P. Schaefer), Tybinga 1984.

*The Shi'ur Qomah. Liturgy and theurgy in pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (wyd. M. S. Cohen), Lanham 1983.

*The Shi'ur Qomah. Texts and Recensions* (wyd. M. S. Cohen), Tybinga 1985.

Opracowania:

Scholem (G.), *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nowy Jork 1965.

Segal (F. A.), *Two Powers in Heaven*, Lejda 1977.

Halperin (J.), *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New-Haven 1980.

Gruenwald (I.), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Lejda, Kolonia 1980.

Chemus (I.), *Mysticism in Rabbinical Judaism*, Berlin, Nowy Jork 1982.

Liebes (Y.), *The Sin of Elisha. The Four Who Entered Paradise and the Nature of Talmudic Mysticism* (po hebrajsku), Jerozolima 1986.

Dan (J.) (wyd.), *Early Jewish Mysticism* (po hebrajsku i po angielsku), Mehqarej Jeruszałajim ba-Machaszawat Jisrael VI (1-2), Jerozolima 1987.

Halperin (D.), *The Faces of the Chariot*, Tybinga 1988.

Dan (J.), *The Ancient Jewish Mysticism* (po hebrajsku), Tel Awiw 1989.

Schafer (P.), *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la Mystique juive ancienne*, Paryż 1993.

C) Chasydyzm w Nadrenii i na Wschodzie:

Teksty:

*Tekstim ba-Torat ha-Elohut szel Chasidut Aszkenaz* (wyd. Dan J.), Jerozolima 1977. Tom obejmuje anonimowy tekst *Sefer ha-Chajim* oraz *Sefer Sod ha-Sodot*, a także komentarz do *Sefer Jecira* autorstwa Elchanana ben Jaqara.

*Szir ha-Jichud* (reprint wyd. Thiengena z 1560 r.), Wstęp Dan, J., Jerozolima 1981.

Mojżesz Taku, *Ketaw Tamim* (wyd. Dan, J.) facsimile manuskryptu hebrajskiego H 711, Biblioteka Narodowa w Paryżu, Jerozolima 1984.

Eleazar z Wormacji, *Sodej Razajja. Sefer Alfa Bejta* (wyd. Weiss, S. C.), Jerozolima 1985.

Jehuda ben Szemuel he-Chasid, *Sefer Chassidim* (manuskrypt PARME H 3280/ wyd. Marcus, J. V.), Jerozolima 1985.

Jehuda ben Szemuel he-Chasid, *Le Guide des chassidim* (tłum. Gourevitch, E.), Paryż 1988.

Obadia i Dawid Majmonides, *Deux Traités de Mystique Juive. Le Traité du Puits. Le Guide du Détachement* (tłum. i wstęp P. B. Fenton), Paryż 1987.

#### Opracowania:

Dan (J.), *La Théologie Esoterique des Piétistes d'Allemagne* (po hebrajsku), Jerozolima 1969.

Dan (J.), *Etudes sur la littérature des Hasidey Ashkenaz* (po hebrajsku), Ramat-Gan 1975.

Marcus (I. G.), *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Lejda 1981.

Marcus (I. G.) (wyd.), *The Religious and Social Ideas of the Jewish Pietists in Medieval Germany* (po hebrajsku), Jerozolima 1986.

#### D) Kabała średniowieczna

##### Teksty:

*Sefer ha-Bahir* (tekst hebrajski i tłum. fr. J. Gottfarstein), Paryż 1982.

*Sefer ha-Bahir* (wstęp i tłum. fr. N. Sed) Arche, Mediolan 1987.

Aszer ben Dawid, *Qabbalat R. Aszer ben Dawid* (wyd. Dan J.), Jerozolima 1980.

Azriel z Gerony, *Perusz ha-Aggadot le-R. Azriel* (wyd. Tishby I.), Jerozolima 1980.

Azriel z Gerony, *Perusz ha-Tefilla* (wyd. Gavarin M., repr.), Jerozolima 1982.

Azriel z Gerony (tłum. Sed-Rajna G.), *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, Lejda 1974.

Dawid ben Jehuda he-Chasid, *The Book of Sefer Mar'ot ha-Cowe'ot* (wyd. kryt. Matt D. C.), Chico (Cal.) 1982.

Ezdrasz z Gerorry, *Le commentaire sur le Cantique des Cantiques* (wstęp i tłum. Vajda G.), Paryż 1969.

Ibn Gaon, Szem Tow, *Baddej ha-Aron u-Migdal Chananel* (wyd. Loewinger D., facsimile manuskryptu z Paryża), Jerozolima 1977.

Izaak ben Samuel z Akko, *Meirat Ejnajim* (wyd. kryt. Goldreich A.), Jerozolima 1981.

*Sifrej 'Ijjun* (wyd. kryt. Werman M.), Harvard 1984.

Abulafia Todros ben Josef ha-Lewi, *Ocar ha-Kawod ha-Szalem*, Jerozolima 1970.

Abulafia Todros ben Josef ha-Lewi, *Sza'ar ha-Razim* (wyd. kryt. Kushnir-Oron M.), Jerozolima 1989.

Jakub ben Jakub ha-Kohen, *Perusz Merkawat Jechezkiel* (wyd. kryt. Ginat-Farber A., 2 t. repr.), Jerozolima 1978.

Abulafia Abraham, *L'Epître des sept Voies* (tłum. Attias Chr.), Montpellier 1987.

Josef Gikatilia, *Ginnat Egoz* (wyd. Attias M.), Jerozolima 1989.

Mojżesz ben Szem Tow z Leonu, *Sefer ha-Rimmon* (wyd. kryt. Wolfson E. R.), Atlanta 1988.

*Sefer ha-Zohar* (tłum. fr. Mopsik Ch. i Maruani B.), t. I, 1981; t.II, 1984; *Midrasz Ne'elam sur Ruth*, Paryż 1987, t.III 1991.

Nachmanides (Pseudo), *Lettre sur la Sainteté* (oprac. i tłum. Mopsik Ch.), Paryż 1986.

Josef z Hamadanu, *Sefer Ta'amej Micwot* (wyd. kryt. I cz. Meir M.), Brandeis 1974.

Josef z Hamadanu, *Sefer Taszaq* (wyd. kryt. Zwelling J.), Brandeis 1975.

Josef ben Szalom Aszkenazi, *Perusz le-parszat Bereszit* (wyd. kryt. Hallamish M.), Jerozolima 1984.

Szem Tow ibn Szem Tow, *Commentary of the Sefirot* (wyd. kryt. Ariel D. S.), Michigan University 1981.

Jehuda ibn Malka, *Perusz Pirqej de-R. Eliezer* (wyd. Fenton P.), Jerozolima 1991.

##### Opracowania:

Vajda (G.), *La Philosophie et la Kabbale dans la Pensée Juive du Moyen-Age*, Paryż 1962.

Liebes (Y.), *Sections du lexique du Zohar* (po hebrajsku), Jerozolima 1976.

Gottlieb (E.), *Etudes sur la Littérature kabbalistique* (po hebrajsku), Tel Awiw 1976.

Henoch (H.), *Nahmanide comme Lettré et comme Kabbaliste* (po hebrajsku), Jerozolima 1978.

Altmann (A.), *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca 1979.

Kushnir-Oron (M.), *Le Sefer Peliah et le Sefer Qanah, leurs principes kabbalistiques, critique sociale et religieuse et composition littéraire* (po hebrajsku), Jerozolima 1980.

Tishby (I.), *Recherches sur la Kabbale et ses productions* (po hebrajsku) t.I, Jerozolima 1982.  
 Blumenthal (D.), *The Philosophical Questions and Answers of Hote ben Shelomo*, Lejda 1982.  
 Blickstein (S.), *Between Philosophy and Mysticism: A Study of the Philosophic and Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilia*, JTS, Nowy Jork 1983.  
 Twersky (I.) (wyd.), R. Moses Nahmanides (Ramban): *Explorations in his Religious and Litterary Viertuosity*, Cambridge (Mass.) 1983.  
 Katz (J.), *Halakhah we-Kabbalah*, Jerozolima 1986.  
 Cohen-Alloro (D.), *Le Mystère du Vêtement et de la vision de l'Ange dans le Zohar* (po hebrajsku), Jerozolima 1987.  
 Dan (J.), (wyd.) *The Beginning of Jewish Mysticism in Medieval Europe*, (po hebrajsku i angielsku), Mechqarej Jeruszalajim, VI (3-4), Jerozolima 1987.  
 Zafran (H.), *Kabbale, Vie Myatique et Magie, Judaïsme de l'Occident Musulman*, Paryż 1987.  
 Idel (M.), *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Nowy Jork 1988.  
 Idel (M.), *Language, Torah nnd hermeneutics in Abraham Abulafia*, Nowy Jork 1988.  
 Idel (M.), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Nowy Jork 1988.  
 Dan (J.) (wyd.), *The Age of the Zohar* (po hebrajsku i po angielsku), Mechqarej Jeruszalajim, VIII, Jerozolima 1989.  
 Tishby (I.), *The Wisdom of the Zohar* (3 t.), Oxford 1989.  
 Pedayah (H.), *La crise en Dieu et sa réparation théurgique dans la Kabbale de R. Isaac l'Aveugle et ses disciples* (praca dyplomowa po hebrajsku), Jerozolima 1989.  
 Cohen-Alloro (D.), *Magic and Sorcery in the Zohar* (praca dyplomowa po hebrajsku), Jerozolima 1989.

#### E) Kabała po wygnaniu z Hiszpanii (1492 r.).

Abraham ben Eliezer ha-Lewi, *Ma'amar Meszare Qitrin* (facsimile, Konstantynopol 1510, wstęp Sobolem G.), Jerozolima 1977.  
*Sefer Galja Raza* (wyd. kryt. I cz. Elijor R.), Jerozolima 1981.  
*Sefer Segullot et Sefer Lechem Szelamo. La Kabbale au Yemen au XVII siècle* (po hebrajsku) (wyd. Hallamish M.), Ramat-Gan 1984.  
 Mojżesz Kordowero. *Le Palmier de Debora* (tłum. Mopsik Ch.), Paryż 1985.  
 Mojżesz Kordowero, *Or Jaqar* (komentarz do Zoharu), Jerozolima, 21 t. w 1992.  
 Azaria Menachem de Fano, *Sefer Asara Ma'amarot* (wyd. Pinchas Ovadiah R.), Jerozolima 1988.  
 Chajim Vital, *Ketawim Chadaszim le-Rabbejnu Chajim Wital*, Jerozolima 1988.  
 Josef ben Mosze Alaszqar, *Sefer Cafnat Paneach* (wyd. Idel M.), Jerozolima 1991.

#### Opracowania:

Werblowsky (R. J. Z.), *Joseph Karo. Lawgiver and Mystic*, Oxford 1960.  
 Secret (F.), *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paryż 1964.  
 Ben Shlomo (J.), *La théologie mystique de M. Cordovero* (po hebrajsku), Jerozolima 1965.  
 Neher (A.), *Le Puits de l'Exil*, Paryż 1966.  
 Tishby (Y.), *La doctrine du Mal et de l'Ecorce dans la Kabbale lourianique*, Jerozolima 1969.  
 Fine (L.), *Technics of Mystical Meditations for Archieving Prophecy and the Holy Spirit in the Teachings of Isaac Luria and Hayyim Vital*, Brandeis 1976.  
 Sack (B.), *The Mystical Theology of Salomon Alkabets*, Brandeis 1977.  
 Scholem (G.), *Abraham Cohen Herrera, auteur du Puerta del Cielo* (po hebrajsku). Jerozolima 1978.  
 Faivre (A.) i Tristan (F.) (wyd.), *Kabbalistes Chrétiens*, Paryż 1979.  
 Goetschel (R.), *Meir ibn Gabaaj. Le Discours de la Kabbale Espagnole*, Louvain 1981.  
 Krabbenhoft, *The Mysticism in Tradition: Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*, Nowy Jork 1982.  
 Cooperman (B.) (wyd.), *Jewish Thought in the Sixteenth Centuy*, Cambridge (Mass.) 1983.  
 Fine (I.), *Safed Sprituality*, Nowy Jork 1984.  
 Avivi (J.), *Binjan Ariel*, Jerozolima 1987.  
 Ruderman (D. B.), *Kabbalah, Magic and Science*, Harvard 1988.  
 Meroz (R.), *Redemption in the Lurianic Teaching* (praca dyplomowa po hebrajsku), Jerozolima 1988.  
 Wirszubski (Ch.), *Picco della Mirandela's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerozolima 1989.

#### F) Sabatianizm i chasydyzm w Europie Wschodniej

Teksty:

Scholem (G.), *Etudes et textes concernant l'histoire du Sabbataisme et ses Metamorphoses* (po hebrajsku), Jerozolima 1974.  
 Mosze Hagiz, *Szewer Posze'im neged Nehemia Hajun* (facsimile Londyn 1714), Jerozolima 1970.  
 Jakub Emden, *Sefer Szimusz* (repr. wyd. z 1758-1762), Jerozolima 1974.  
 Jakub Emden, *Megillat Sefer*, Jerozolima 1979.  
*Ha-Kronika - On Jacob Frank and the Frankist Movement* (tłum. na hebrajski z kroniki polskiej), Akademia Izraela, Jerozolima 1984.  
 Mosze Chaim Luzzatto, *Dziela* (8 t. wydanych w 1991), Banej-Baraq.  
 Mosze Chaim Luzzatto, *515 Tefillot*, Jerozolima 1979.  
 Mosze Chaim Luzzatto, *Le Philosophe et le cabaliste* (tłum. Hansel J.), Paryż 1991.  
 Beer Dow z Lubawicza, *Lettre aux hassidim sur l'Extase* (tłum. fr. Levitte G.), Paryż 1975.  
 Chaim z Wołożyna, *L'Ame de la Vie* (wstęp i tłum. Gross B.), Paryż 1986.

#### Opracowania:

Tishby (Y.), *Sentiers de la Foi et de l'Hérésie* (po hebrajsku), Jerozolima 1967.  
 Scholem (G.), *Le Messianisme Juif* (tłum. Dupuy B.), Paryż 1974.  
 Scholem (G.), *Sabbatai Zewi. The Mystical Messiah*, Princeton 1973. Tłum. fr.: Scholem (G.), *Le Messie Mystique* (Jolivet M. J. i Nouss A.), Paryż 1983.  
 Moyal (E.), *Le mouvement sabbataïste au Maroc* (po hebrajsku), Tel Awiw 1984.  
 Carlebach (E.), *The Pursuit of Heresy. R Moshe Hagiss and the Sabbatian Controversies*, Columbia 1987.  
 Schaechter (J. J.), *R. Jacob Emden. Life and Major Works*, Harvard 1988.  
 Wirszubski (Ch.), *Between the Lines*, Jerozolima 1990.  
 Scholem (G.), *Researchs in Sabbatianism* (po hebrajsku), Tel Awiw 1991.  
 Benayahu (M.), *Ecrits Kabbalistiques de R. Moïse Luzzatto* (po hebrajsku), Jerozolima 1979.  
 Dresner (S. H.), *The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of R. Ya'akob Yosef of Polnoy*, Nowy Jork 1960.  
 Schatz-Uffenheimer (R.), *Le Hassidisme comme Mystique* (po Hebrajsku), Jerozolima 1968.  
 Piekarcz (M.), *Etudes sur le Hassidism de Braslav* (po hebrajsku), Jerozoima 1972.  
 Weiss (J.), *Etudes sur le Hassidism de Braslav* (po hebrajsku), Jerozolima 1974.  
 Jacobs (L.), *Hassidic Preyer*, Nowy Jork 1973.  
 Rubinstein (A.) (wyd.), *Studies in Hassidism* (po hebrajsku), Jerozolima 1977.  
 Hallamish (M.), *La doctrine speculative de R. Zalman Shneur de Lyady* (praca dyplomowa w wielu kopiach po hebrajsku), Jerozolima 1978.  
 Piekarcz (M.), *Le commencement du Hassidism* (po hebrajsku), Jerozolima 1978.  
 Green (A.), *A Tormented Master. A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University of Alabama 1979.  
 Elior (R.), *La théologie de la seconde génération du hassidisme Habad* (po hebrajsku), Jerozolima 1982.  
 Hisdai (Y.), *Le point de départ de l'orientation des Hasidim et des Mitnagdim à la lumière de la littérature homilétique* (po hebrajsku), Jerozolima 1984.  
 Heschel (A. J.), *The Circle of the Ba'al Shem Tov: Studies in Hasidism* (wyd. Dresner S. H.), Chicago-Londyn 1985.  
 Werses (Sh.), *Haskalah et Sabbatianisme* (po hebrajsku), Jerozolima 1988.  
 Safran (B.) (wyd.), *Hasidism Continuity or Innovation?*, Harvard 1988.  
 Jacobsohn (Y.), *La pensée hassidique* (tłum. fr. Chalier C.), Paryż 1989.  
 Gries (Z.), *Conduct litterature* (po hebrajsku), Tel Awiw 1989.  
 Loewenthal (N.), *Communicating the Infinite. The Emergence of Habad School*, Chicago-Londyn 1990.  
 Piekarcz (M.), *Le hassidisme polonais, orientations idéologiques entre les deux guerres et lors de la Shoah*, Jerozolima 1990.  
 Ish-Shalom (B.), *Rav Avraham Itshaq Kook, Between Rationalism and Mysticism*, Nowy Jork 1993.

#### G) O Gershomie Scholemie

Biale (D.), *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.) 1979.  
 Urbach (E.), *Gershom Scholem. Sur l'homme et son Oeuvre* (po hebrajsku), Akademia Izraela, Jerozolima 1982.  
 Schweid (E.), *Mysticisme et Judaïsme selon Gershom G. Scholem* (po hebrajsku), Jerozolima 1983.  
 Dan (J.), *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, Nowy Jork i Londyn 1987.