

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Instytut Badań Literackich PAN

## Kabała a mistycyzm

*W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana  
siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie,  
a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafimy stały ponad Nim;  
każdy z nich miał po sześć skrzydeł;  
dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał.  
I wołał jeden do drugiego:  
«Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów.  
Cała ziemia pełna jest Jego chwały».*

(Iz 6,1-3)<sup>1</sup>

### Czy kabała jest mistycyzmem?

Bóg w swoim działaniu, tak jak we wszystkim, co Go bezpośrednio dotyczy, jest niepojmowalny, stąd by móc Go zrozumieć i stać się częścią Jego świętej historii, która jest opisana w Biblii, trzeba, by to On zechciał ponownie natchnąć ludzką duszę i ofiarować jej dar swojej miłości. Tylko w ten sposób otrzyma ona tajemną wiedzę, niezbędną zarówno światu – by mógł funkcjonować wbrew destrukcyjnym dążeniom złych duchów – jak i ludziom chcącym zaznać najwyższego szczęścia, stawiając opór niszczycielskim skłonnościom. Dusza poruszona chęcią naprawy świata – przywrócenia na ziemi utraconego raju – jest w swoim dążeniu do doskonałości i świętości całkowicie zależna

---

<sup>1</sup> Iz 6,1-3; *Biblia Tysiąclecia*, Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, [biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=478](https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=478) [dostęp: 23.02.2022].

od woli Boga, tylko On bowiem może jej udzielić łaski *za-in-spirowania* Duchem Świętym. Jednakże nawet wtedy Bóg pozostaje dla człowieka niepojęty, z tą różnicą, że niemożność Jego zrozumienia nie budzi wątpliwości, lecz utwierdza w wierze. Pięknie to ujęła św. Faustyna, wyznając: „O Boże, im więcej Cię poznaję, tym więcej Cię pojąć nie mogę, ale to niepojęcie daje mi poznać, jak wielkim jesteś Boże”<sup>2</sup>.

Kanon Pisma Świętego oraz Boże objawienie nie zostały raz na zawsze zamknięte wraz z kanonizacją, a więc dzięki boskiemu natchnieniu jest możliwe dodanie do Biblii Hebrajskiej i Talmudu nowych utworów, które również będą święte. Nawiedzeni – w dosłownym znaczeniu, wyzutym z pejoratywnej konotacji – poznają Boga w mistycznym olśnieniu, a posiadając dar słowa umożliwiający przekazanie tego, co nie daje się nim ująć, przekraczają barierę językową, by zreferować i nakreślić innym drogę dojścia do Najwyższego. Nawiedzony obdarzony łaską miłości, nadprzyrodzonym doświadczeniem oraz talentem, by je opisać, zmienia się w narzędzie Boga i przeistacza w natchnionego, dzięki czemu jego dzieła stają się natchnione i kontynuują tradycję ksiąg prorockich z Pisma Świętego.

Nowo powstałe pisma aspirujące do kanonicznego statusu są oparte na treści biblijnej oraz naukach talmudycznych, co sprawia, że łatwo się zakorzeniają w tradycji żydowskiej. Zdaniem Marca-Alaina Ouaknina, tradycja żydowska jest połączeniem *masory* (hebr. ‘przekaz’)<sup>3</sup> – czyli zbioru ustalonych reguł, wypracowanego na podstawie studiów nad tekstami biblijnymi – oraz kabały, gdzie *masora* to pamięć przyjętego znaczenia, zaś kabała – jego odtworzenie<sup>4</sup>. Jest to możliwe dlatego, że tekst biblijny nie ma jednego, raz na zawsze ustalonego znaczenia, tylko podlega ono ustawicznemu procesowi kształtowania, zniekształcania oraz przekształcania, a żydowska metodyka odczytania – którą posługują się zarówno Talmud, jak i midrasz oraz kabała – polega na konstrukcji, dekonstrukcji i ponownej rekonstrukcji tekstu, który zachowuje podobieństwo do dawnej formy, lecz otrzymuje nowy kształt<sup>5</sup>. Tak też stare znaczenie zostaje przez kabalistów najpierw przyjęte, potem rozczłonkowane, aby poszczególne części ponownie złączyć w nowy sposób, co czyni z ich tekstów, a także Talmudu i midraszy, doskonałe narzędzia zmuszające do kreatywnego myślenia<sup>6</sup>. Światło spływające na umysły kabalistów – świadectwo

<sup>2</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek służby Bożej*, Kraków–Rzym 1981, s. 27.

<sup>3</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris 1991, s. 13.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 13-14.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 30.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 29.

Bożej miłości – oświećta rabiniczną egzegezę w nowy sposób, uzupełniając Prawo ustne dane Mojżeszowi, które domaga się ciągłej aktualizacji.

Ta otwartość, będąca podłożem żydowskiej mistyki, stanowiła impuls niekończących się debat rabinów pierwszych wieków i obok nurtu rabinicznego, ustalającego ortodoksyjny judaizm, powstał poprzez olśnienie judaizm mistyczny, którego celem nie było zanegowanie tradycji, lecz wpisanie się w nią. Zaowocował on obfitą literaturą pseudoepigraficzną, pochodzącą z końca II w. n.e. z Palestyny, skąd później, w wiekach VII i VIII, przeniósł się do Babilonii<sup>7</sup>. Datacja tych utworów jest bardzo trudna, gdyż żydowscy mistycy często podszywali się pod autorów konsekrowanych i tworzyli dzieła wykraczające poza ramy religijności, w których doświadczenie przejmowało rolę rozumienia<sup>8</sup>. Obdarzeni wiedzą o Bożym stworzeniu oraz Bożym istnieniu wstępowali, przekraczając pomieszczenia kolejnych pałaców, by dojść do najwyższego – siódmego – gdzie w królewskiej komnacie zasiada na swym tronie Bóg Nieskończony – *En Sof* (pisane zamiennie: *En Sof*, *Ejn Sof* bądź *Ein Sof*)<sup>9</sup>. Chociaż za większością znawców użyłam czasownika „wstępować”, poprawniej byłoby powiedzieć, że „zstępują”, ponieważ w pierwszych tekstach zaliczanych do literatury mistyki żydowskiej mowa jest o „zstąpieniu do rydwanu”<sup>10</sup>, co równa się wstępowaniu mędrców do niebiańskich pałaców<sup>11</sup>. Proces wstępowania i zstępowania staje się jednym, gdyż boska przestrzeń nie jest ograniczona kierunkami wyznaczającymi ludzką. Dlatego w utworze zatytułowanym *Dzieło rydwanu* (hebr. *Maase Merkawa*), który podaje hymny i wizje rabbich Akiby i Iszmaela towarzyszące im podczas „zejścia z rydwanu”, napisano, że ten ostatni mędrzec powiedział o sobie: „Każdego dnia medytowałem nad każdym imieniem [Boga], zarówno przy wstępowaniu, jak i zstępowaniu, i wszystkie kończyny mojego ciała były pocieszone”<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Zob. J. Dan, *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, New York 2002, s. 20.

<sup>8</sup> Zob. tamże.

<sup>9</sup> Zob. G. Scholem, *Mistyctyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 34.

Charles Mopsik określa *En Sof* jako Organizatora bądź Wylaniającego się (hebr. *maatsil*), który jest źródłem wszystkiego; od niego promieniują *sefirot*; zob. Ch. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse 2010, s. 650.

<sup>10</sup> W dziele *Maase Merkawa* użyto zwrotu *jored merkawa*, gdzie słowo *jored* oznacza ‘scho-dzenie’, ‘kierunek w dół’; zob. przyp. 274 na s. 113 w: *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i skomentował G. Zlatkes, wstępem opatrzył K. Pilarczyk, Kraków 2009.

<sup>11</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 17.

<sup>12</sup> „I have been praying every day by the names in each of them, when ascending and when descending, and all the limbs of my body were comforted” – [cyt. za:] tamże, s. 60.

Opis tej wędrówki, podczas której mistyk rozmyśla nad biblijnym przekazem – głównie z Księgi Rodzaju i Ezechiela oraz wizji odpowiadającej Pieśni nad Pieśniami – stał się treścią pierwszych utworów starożytnych nurtów żydowskiego mistycyzmu oraz całej jego kontynuacji<sup>13</sup>. Z tych tekstów biblijnych wyrosła średniowieczna kabalistyka, która pojawiła się w końcu XII stulecia w południowej Francji, by trwać do połowy XVIII wedle większości współczesnych uczonych, w tym Charles’a Mopsika<sup>14</sup> i Josepha Dana<sup>15</sup>. Inny badacz, Marc-Alain Ouaknin, jest zdania, że historię literatury kabalistycznej podzielić można na osiem okresów, pierwsze dzieła pochodzą z II w. p.n.e., zaś ostatnie – z czasów nam współczesnych<sup>16</sup>. Co do zagadkowej daty II w. p.n.e., to odpowiada ona początkowi apokaliptyczno-eschatologicznego chasydyzmu (hebr. *chasyd* – ‘pobożny’)<sup>17</sup> Esseńczyków, działających od 105 r. p.n.e. do 50 r. n.e., którzy uważani są przez Jerzego Ochmana za pierwszych przedstawicieli nurtu kabały eschatologicznej<sup>18</sup>.

Nieprzerywalność jej działalności bliska jest pogładowi Gershoma Scholema, nauczyciela wszystkich przyszłych badaczy kabały, który ustalił załazki okresu kabalistycznego na I w. n.e. w kręgu rabina Akiby<sup>19</sup> – jedyne, któremu udało się wkroczyć do raju spekulacji mistycznej i wyjść z niej cało. Scholem uznawał, że dzieła tego nurtu w sposób ciągły tworzone są aż do XX wieku<sup>20</sup>, widząc w osobie rabiego Abrahama Icchaka Kooka (zamiennie Kuk; 1865-1935) ostatniego „prawdziwego żydowskiego mistyka”<sup>21</sup>. Niemniej jednak, w innej swojej pracy Scholem uszczegóławia: „Kabała – w dosłownym rozumieniu: tradycja, a ściślej tradycja ezoteryczna – to ruch, w którym przede wszystkim między XII a XVII wiekiem znalazły religijne odbicie mistyczne tendencje judaizmu, wielokrotnie rozgałęzione i rozwijające się często nader żywo”<sup>22</sup>, i uzupełnia, że pojawiła się ona najpierw w południowej Francji, by potem osiągnąć swoją pełną postać w trzynastowiecznej Hiszpanii<sup>23</sup>.

Moshe Idel, chcąc uniknąć nieporozumień związanych z datowaniem, dzieli kabałę na dwa podstawowe nurty: teozoficzno-teurgiczny i ekstatycz-

<sup>13</sup> Zob. T. Jelonek, *Kabala*, Kraków 2020, s. 126.

<sup>14</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 13.

<sup>15</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. VIII.

<sup>16</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Tajemnice Kabały*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 28-34.

<sup>17</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 106.

<sup>18</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 18.

<sup>19</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 31.

<sup>20</sup> Zob. tamże.

<sup>21</sup> Zob. tamże.

<sup>22</sup> Zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 130.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 130-131.

ny (zamiennie nazywany także profetycznym), które osiągnęły swój szczyt w XIII wieku. W pierwszym teozofia ustanawia nowe podejście do kwestii biblijnego Boga, który przestaje być wolą i mądrością, stając się nieznanym i nieskończonym *En Sof*. Objawia się On poprzez dziesięć *sefirot* (hebr. ‘liczby’, w lp. *sefira*)<sup>24</sup>, stanowiących antropomorficzną strukturę. Według Moshe Idla teurgia oznacza „robić coś w Bogu”, np. wypełniać przykazania, czyli brać udział w życiu świętym<sup>25</sup>. Inne przejawy ezoterycznej myśli zapisane w różnych dziełach Moshe Idel uważa za utwory mistyki żydowskiej<sup>26</sup>.

Roland Goetschel objaśnia, że termin „kabała”, który oznacza w języku Talmudu tradycję, odnoszony był początkowo do biblijnych tekstów prorockich i hagiograficznych i dopiero od XII wieku w Prowansji, w szkole Izaaka Ślepego (ok. 1160-1235), zaczął przybierać sens ezoteryczny<sup>27</sup>. Sama Prowansja stała się kolebką kabalistyki, gdyż tam toczyły się religijne dysputy między Żydami i chrześcijanami, ale także wśród samych chrześcijan: między katolikami a katarami. Ci ostatni, o nastawieniu bardziej mistycznym, uznani przez hierarchię kościelną za heretyków, wywarli wpływ na kabałę<sup>28</sup>. Ponadto na południu Francji po raz pierwszy zetknęli się Żydzi aszkenazyjscy – wielcy znawcy Talmudu – z sefardyjczykami, o nastawieniu bardziej filozoficznym. Zamożne rodziny hiszpańskich Żydów uciekały od prześladowań na Półwyspie Iberyjskim i chętnie osiedlały się na południu Francji<sup>29</sup>. Żyjący w początkach XIV wieku Meir Salomon ibn Szaul napisał: „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* (kabaliści), a naukę o dziesięciu *sefirot* i o uzasadnieniu pewnych przykazań nazywają *qabbala(h)*”<sup>30</sup>. Możemy więc wnioskować, że od XII wieku pojęcia „kabały” używano dla określenia zarówno nauki teozoficznej, jak i jej praktycznego zastosowania.

Pozostawiając na marginesie kwestię, czy kabała należy do mistycyzmu, czy też nie, zwykło się ją dzielić na dwie szkoły. Pierwsza zajmuje się teozo-

<sup>24</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Kabala*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 2001, s. 8.

<sup>25</sup> Zob. M. Idel, *Cábala hebrea y cábala cristiana*, tłum. C. Kohan, Buenos Aires 2011, s. 26.

<sup>26</sup> Zob. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 13-19.

<sup>27</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabala*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 5.

<sup>28</sup> Zob. L.D. Rensoli Laliga, *La Escuela de Kabbalah de Gerona: una intruducción*, „eHumanista” 14 (2010), s. 247, [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7\\_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume14/rensoli%20laliga.pdf](https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume14/rensoli%20laliga.pdf) [dostęp: 22.07.2021].

<sup>29</sup> Posłuchaj: M. Halbertal i J. Dweck, *Two Giants of Sepharad: Rambam & Ramban – Professor Moshe Halbertal & Rabbi Joseph Dweck*, <https://www.youtube.com/watch?v=mdgYzRyEgyk> [dostęp: 14.07.2021].

<sup>30</sup> R. Goetschel, *Kabala*, s. 5.

fią i opiera na mistyczo-symbolicznej interpretacji Pisma oraz tradycji, która realizuje się w działaniu teurgicznym, bazując na wierze, że ludzkie czyny wpływają na dzieło Boga<sup>31</sup>. Należą do niej kontynuatorzy Izaaka Ślepego, a więc Ezra z Gerony (ok. 1175-ok. 1245), przedstawiciel duchowego nurtu z Katalonii, oraz Mojżesz ben Szem Tob, znany jako Mojżesz z Leonu, (ok. 1250-1305), autor enigmatycznego dzieła *Sefer ha-Zohar* (*Księga Błasku*)<sup>32</sup>. Druga to szkoła rozwijająca metody mistycznego zjednoczenia z Bogiem, zwana ekstazy, której przedstawicielem jest Abraham Abulafia (1240-ok. 1291). Oba te ruchy religijne, teozoficzno-teurgiczny i ekstazy, czerpały ze spuścizny starożytnej mistyki żydowskiej: pierwszy, skupiając się na rozważaniach nad strukturą i kosmologią świata, wywodząc je z Księgi Rodzaju (pierwszego jej rozdziału), podobnie jak mistyka początku bądź stworzenia (*Maase Beresit*), drugi kładąc nacisk na sposób dojścia do Bożego tronu opisany w Księdze Ezechiela (rozdziałach pierwszym i dziesiątym), czyli na mityce rydwanu (*Maase Merkawa*).

Muszę podkreślić, że oba – każdy w sposób sobie właściwy – odnosić się będą do Pieśni nad Pieśniami stanowiącej inspirację dla *Szi'ur Koma* (głównego dzieła mistyki miar Bożego ciała). Utwór ten zawiera także elementy z Księgi Ezechiela (pierwszego rozdziału) i Księgi Izajasza, mówiące zarówno o prapoczątku świata, jak i o pierwotnym ciele bóstwa, które kabaliści utożsamili z opisem Adama Kadmona<sup>33</sup>, pierwszego człowieka<sup>34</sup>, przedstawiającym dziesięć *sefirot*, czyli modalność świętej istoty umożliwiającej osiągnięcie równowagi i doskonałości w świecie<sup>35</sup>. Znajdują się w nim też odniesienia do Pieśni nad Pieśniami, kiedy mowa jest o komnacie królewskiej, która w mistycznym odczycie oznacza niebo, gdzie Władca zasiada na swym tronie.

Kontrowersje dotyczące datowania są wynikiem odmiennego rozumienia znaczenia mistycyzmu żydowskiego. Ani Charles Mopsik, ani Joseph Dan nie negują, że „u źródeł tego ezoterycznego ruchu można znaleźć podskórne tradycje”<sup>36</sup> czasów talmudycznych, jednakże ten ostatni wyraźnie podkreśla, że utwory, które powstały w czasach starożytnych, nie należą do kabały<sup>37</sup>. Uważa on, że kabała zaczęła się w ostatnich dwóch dekadach XII wieku, jej rozkwit nastąpił w XIII i na początkach XIV stulecia, a następnie zawiązała żydow-

<sup>31</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 11.

<sup>32</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabała*, s. 7.

<sup>33</sup> Zob. G. Scholem, *Kabała...*, s. 185.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 150.

<sup>35</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Tajemnice...*, s. 12-13.

<sup>36</sup> Ch. Mopsik, *Kabała*, s. 8.

<sup>37</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 9.

ską myślą w XVII i XVIII wiekach, by powrócić dziś, kiedy judaizm przybiera formy kabalistyczne, ale nie mistyczne<sup>38</sup>. Widać więc, że Joseph Dan stawia wyraźną granicę między kabałą a mistyką, co jednak nie przeczy temu, że wielu żydowskich mistyków było kabalistami<sup>39</sup>. Zdaniem tego ucznia Gershoma Sholema, w ogóle nieadekwatne jest mówienie o mistycyzmie żydowskim, uważa on bowiem, że termin mistycyzm odnosi się wyłącznie do chrześcijańskiego kręgu religijnego, a w języku hebrajskim brak słownego odpowiednika tego greckiego terminu<sup>40</sup>.

Charles Mopsik informuje, że pojęcie to było używane przez neoplatoników do oznaczenia tajemnych obrzędów religijnych, często związanych z działaniem teurgicznym<sup>41</sup>. Słowo *mystikós* pochodzi od czasownika oznaczającego ‘zamknąć’, zarówno oczy, jak i usta, po to, by być przygotowanym do wtajemniczenia w obrzęd misterii<sup>42</sup>. Profesor Krzysztof Stachewicz, wzięwszy pod uwagę aspekt źródotwórczy tego pojęcia, objaśnia: „Mamy tu zatem wskazanie na sferę tajemnicy, czegoś niezgłębianego i związanego ze sferą ponadmysłową i niewypowiadalną, na spotkanie z czym trzeba się przygotować, otworzyć, zmysłowo «usnąć» (podkreślenie momentu pasywnego), zamknąć «wrota zmysłów»”<sup>43</sup>.

Przez zamknięcie się na świat zmysłowy odcinamy się od percepcji, stanowiącej bazę naszej wiedzy, co według Josepha Dana jest równoznaczne z tym, że mistycyzm to tajemnica braku czy też nieobecności<sup>44</sup>. Przeczy to żydowskiemu światopoglądowi, zgodnie z którym wszelka możliwa wiedza, w tym także o Wszechwiedzącym, zawarta jest w Piśmie Świętym, dostępnym dla wszystkich ludzi dobrej woli, bez żadnych rozróżnień między nimi<sup>45</sup>. Można więc stwierdzić, że Joseph Dan jest zdania, iż judaizm to w głównej mierze biblijna egzegeza oparta na przeświadczeniu, że prawda – którą jest Boże słowo<sup>46</sup>, gdyż napisano: „Szczytem słowa Twojego prawda”<sup>47</sup> – została objawiona, a zatem nie może być spowita welonem tajemniczości, a misty-

<sup>38</sup> Zob. tamże.

<sup>39</sup> Zob. tamże.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 7.

<sup>41</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 14.

<sup>42</sup> Zob. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1, Poznań 2019, s. 40.

<sup>43</sup> Zob. tamże.

<sup>44</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 3.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 2.

<sup>46</sup> Zob. G. Scholem, *Lenguajes y cábala*, tłum. J.L. Barbero Sampedro, Madrid 2006, s. 11.

<sup>47</sup> Ps 119,160, w: *Pisma. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2014, s. 217.

cyzm próbuje dojść do ukrytej prawdy, której nigdy nie będzie można w pełni wyrazić słowami.

Tak też żydowski egzegeta ma pozytywny stosunek do języka, za pomocą którego będzie mógł podać światu najważniejszą wiedzę, zaś mistyk z góry nastawiony jest pesymistycznie, gdyż nie wierzy w możliwość lingwistycznej komunikacji<sup>48</sup>. Na tym przeświadczeniu oparty jest stosunek judaizmu do języka, odmienny od greckiego, który zdominował większość myśli chrześcijańskiej. Żydzi uważają, że język nie jest narzędziem komunikacji, lecz odzwierciedleniem boskiej mądrości, za pomocą której Bóg tworzy. Umożliwia to kabalistom pozytywne wartościowanie języka, który „w swej najczystszej esencji [a więc – według nich hebrajski] powiązany jest ściśle z najgłębszą duchową istotą świata, czyli ma wartość mistyczną”<sup>49</sup>. Użycie języka dowodzi, że możliwy jest przekaz prawdy, gdyż Boże słowo musi z konieczności być prawdziwe i dane jest w otaczających nas stworzeniach, których sami jesteśmy częścią<sup>50</sup>.

Grecy ze swej strony podkreślali ograniczoność języka, który służyć ma jedynie do ludzkiego przekazu tego, co zmysłowo dane, a nie tego, co przekracza sferę percepcji. Choć nie chodzi tu bynajmniej jedynie o język, to jednak jest on narzędziem, za pomocą którego wyrażone są prawdy wiary, zaś wszelka forma mistycyzmu to niezaprzeczalnie fenomen religijny<sup>51</sup>, ponieważ – jak słusznie podkreśla Marc-Alain Ouaknin – wyraz „mistyczny” kładzie nacisk na ten aspekt religii, który opiera się na bezpośredniej i wewnętrznej świadomości Bożej obecności<sup>52</sup>, choć badacz ten dodaje, że mistyka i mistyk szukają mostu, który by pozwolił przeskoczyć ustaloną przez religię przepaść między człowiekiem a Bogiem i odnaleźć dawną jedność<sup>53</sup>. Zostawiam na boku zakres XX-wiecznego ateistycznego mistycyzmu, teorii opartej na doświadczeniu mistycznym jako przeżyciu „jedności ze wszystkim, z całością, która jednoczy się w czystej immanencji i nie ma żadnych transcendentnych elementów czy fundamentów”<sup>54</sup>.

Relacja między religią a mistyką jest taka, że ta ostatnia to religia z czymś ponad, jak to określa Joseph Dan<sup>55</sup>. To ponad – które uznać można za most

<sup>48</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 3.

<sup>49</sup> G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 30.

<sup>50</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 4.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 1.

<sup>52</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Concerto...*, s. 15.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 21.

<sup>54</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 2, Poznań 2019, s. 46.

<sup>55</sup> Zob. J. Dan, *The Heart...*, s. 1.



na drodze do Boga – jest właśnie tym, co charakteryzuje mistykę. Most ten zbudowany jest m.in. z liturgicznych obrzędów, wypełniania przykazań oraz interpretacyjnych studiów nad człowiekiem i Bogiem. Ta ostatnia część mostu jest według Alaina-Marca Ouaknina esencją kabały jako pewnej hermeneutyki, która za pomocą wielości znaczeń tworzy prawdziwą historię, tożsamą z czasem<sup>56</sup>. Zgadza się to z definicją kabały Charles’a Mopsika, który pisze, że jest ona „poznaniem boskości postrzeganej jako świat pośredni między niewysłowionym absolutem i naszym światem”, i uzupełnia: „zawiera w sobie określoną praktykę teurgiczną, która opiera się na systemie odniesień między tym pośredniczącym kosmosem i człowiekiem”<sup>57</sup>, nadmieniając, iż „lepiej nie utożsamiać kabały z mistyką żydowską”<sup>58</sup>. Widzimy więc, że on także jest przeciwny używaniu pojęcia mistyka, chociaż nie z powodu specyfiki żydowskiego myślenia – jak dowodził Joseph Dan – gdyż wybiera inny grecki termin: *mistagogia*<sup>59</sup>, uważając, że mistycyzm jest źle zdefiniowany<sup>60</sup>. Mopsik broni swojego wyboru, argumentując, że kabała występuje w świecie jako zjawisko ogólnej historii idei i religii, a *mistagogia* to słowo, które w swoim rdzeniu oznacza wprowadzenie do misterium<sup>61</sup>. Tak też przywołuje ono zarówno ideę tajemnicy, jak i inicjacji<sup>62</sup>, dzięki czemu – jeśli uznamy, że kabała to rodzaj żydowskiej *mistagogii* – kabalista będzie tym, kto posiadał klucz do wiedzy tajemnej, mówiącej o Bogu jako niezgłębnym *En Sof*, którego za pomocą *sefirot* można jednocześnie odsłaniać i zasłaniać<sup>63</sup>.

Ta oscylacja Bożego poznania jest podstawą ruchu kabalistycznego, dla którego rozbieżność między Bogiem żywym, przejawiającym się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia, a ukrytym *Deus absconditus* – Bogiem samym w sobie – „nabiera specjalnego znaczenia”<sup>64</sup>. Kabałiści próbowali pogodzić te dwa aspekty poprzez dogłębne studia lingwistyczno-ezoteryczne nad nieskończone wieloma imionami żywego Boga, który w sposób przenośny, a więc ukryty, objawia się jako to, co nieskończone i językowo nieuchwytnie, czyli *En Sof*<sup>65</sup>. Epifania ukrytego Boga następuje najczęściej w postaci Świę-

<sup>56</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Concerto...*, s. 23.

<sup>57</sup> Ch. Mopsik, *Kabała*, s. 10.

<sup>58</sup> Tamże, s. 12.

<sup>59</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 14.

<sup>60</sup> Zob. tamże.

<sup>61</sup> Zob. tamże.

<sup>62</sup> Zob. tamże.

<sup>63</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Kabała*, s. 9.

<sup>64</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 23.

<sup>65</sup> Zob. tamże, s. 24.

tego Ducha (hebr. *Ruach Elohim Chajim*)<sup>66</sup>. Mimo swej niechęci do terminu „mistycyzm” Charles Mopsik w końcu stwierdza: „Mistycyzm żydowski nie sprowadza się do kabalistyki, choć często używa się, niesłusznie, tych słów jako synonimy”<sup>67</sup>, a tym samym daje do zrozumienia, że kabała to jedna z form żydowskiej duchowości. Marc-Alain Ouaknin ze swej strony podkreśla, że jego podejście do kabały nie jest historyczne i skoro nie omawia faz jej rozwoju, woli nie używać słowa „mistyczny”, by uniknąć nieporozumień. Definiuje on kabałę w sposób „egzystencjalny”, uważając, że oprócz badania ukrytych struktur boskich obejmuje ona studia nad kondycją człowieka. Zdaniem Ouaknina, w dziełach kabalistycznych nie chodzi o interpretację analizowanego tekstu, lecz o poznanie samego siebie<sup>68</sup>, a więc zawierają one równocześnie dyskurs teozoficzny i antropologiczny. Pierwszy dla opisu boskiego działania posługuje się dziesięcioma *sefirot*, z których każda jest przejawem świętości, a więc ludzkich działań w dążeniu do osiągnięcia Bożego podobieństwa. Drugi zaś objaśnia znaczenie elementów ludzkiego istnienia, jego słów, gestów i czynów, za pomocą których człowiek stara się w różnoraki sposób nawiązać kontakt z Bogiem<sup>69</sup>. Poznanie siebie poprzez poznanie Boga doskonale opisał Mistrz Eckhart, śmiało stwierdzając w jednym ze swoich kazań: „Bóg sprawia, że poznajemy samych siebie, a Jego bycie jest Jego poznanie. A to, iż sprawia On, że poznaję siebie, i to, że poznaję, jest tym samym; i dlatego Jego poznanie jest moim [poznaniem], tak jak jest jednym i tym samym w nauczycielu, który uczy i w uczniu, który jest nauczany”<sup>70</sup>. To skojarzenie jednoczesnego poznania Boga i siebie z nauczaniem jest nader adekwatne przy rozważaniach nad istotą kabały, która prócz aspektu czysto spekulatywnego zawierała również aspekt dydaktyczny. Większość kabalistów miała uczniów, bowiem wiedza, która została im dana – nigdy nie osiągnięta sama przez się, zawsze natchniona – powinna służyć również innym. Chociaż intencja nauczania nie jest obecna w autorskiej intencji wszystkich dzieł mistycyzmu żydowskiego, to znajdujemy ją zawsze w pismach kabalistycznych.

Muszę przyznać, że choć większość współczesnych badaczy, takich jak Joseph Dan, Charles Mopsik i Marc-Alain Ouaknin, chce odejść od używania terminu „mistycyzm”, to jednak ostatecznie go używa, wpisując weń kabałę, która zarówno w swojej teozoficzno-teurgicznej, jak i ekstatycznej postaci

<sup>66</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabała*, s. 54.

<sup>67</sup> Ch. Mopsik, *Kabała*, s. 10.

<sup>68</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Concerto...*, s. 22.

<sup>69</sup> Zob. tamże, s. 16-17.

<sup>70</sup> Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 235.

dąży do spotkania z Wiekuistym. Czasami czyni to odważnie, twarzą w twarz, nie bojąc się przestrogi danej w Księdze Wyjścia: „Nie będziesz mógł zobaczyć oblicza Mojego, gdyż nie może zobaczyć mnie człowiek i (pozostać przy) życiu”<sup>71</sup>, innym razem ostrożnie, idąc za zachętą z Księgi Ezechiela: „Otworzyły się niebiosy i zobaczyłem widzenia Boga”<sup>72</sup>, posługując się pośrednictwem językowej zasłony, która chroni przed palącym obliczem Boga, albo wstępując do komnat, gdzie zasiada Boży Majestat.

Wszyscy trzej wymienieni przeze mnie badacze wpadają w końcu we własne sidła i zaczynają mówić o mistycyzmie, który jest początkiem długiej wędrówki ku Jedynemu, prowadzącej poprzez rozmyślanie nad stworzeniem widzialnym bądź niewidzialnym, dane w sposób zrozumiały – jak chce Joseph Dan – albo przekazywane jedynie wtajemniczonym – jak pisze Charles Mopsik. Kabała porusza najgłębsze tematy dotyczące człowieka, świata i Boga, zgodnie z myślą Marca-Alaina Ouaknina. I mimo że – jak słusznie oznajmia Roland Goetschel – „nie wszyscy mistycy żydowski dążyli do mistycznego zjednoczenia z Bogiem”, to jednak: „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”<sup>73</sup>. Odpowiadając na tytułowe pytanie, zgadzam się z Rolandem Goetschelem i Moshe Idlem, że najbezpieczniej jest wpisać kabałę w ruch mistycyzmu, gdyż właśnie z niego wyrosła pod koniec XII wieku. Jednakże, by lepiej to zilustrować, należy bliżej przyjrzeć się literaturze mistycznej, która odegrała fundamentalną rolę w sprecyzowaniu zagadnień później poruszanych przez kabalistów.

## Podstawowe źródła mistycyzmu kabały

Żydowska literatura mistyczna powstawała równocześnie z literaturą talmudyczną, lecz – co ciekawe – nie tylko nie stała w opozycji do niej, lecz właśnie z niej zaczerpnęła wszystkie swoje tematy. W traktacie *Chagiga* z Talmudu babilońskiego znajduje się streszczenie całej problematyki poru-

---

<sup>71</sup> Wj 33,20, w: *Pięcioksiąg z przekładem interlinearnym z kodami gramatycznymi i transliteracją oraz indeksem rdzeni*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2003, s. 347.

<sup>72</sup> Ez 1,1, w: *Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2008, s. 1190.

<sup>73</sup> R. Goetschel, *Kabała*, s. 6.

szanej przez pierwsze dzieła mistyki żydowskiej, które podzielić można na trzy główne działy, wszystkie będące formą mistyki literowo-liczbowej zgodnie z naturą języka hebrajskiego: mistykę stworzenia (*Maase Bereszit*), opartą głównie na Księdze Rodzaju, mistykę niebios (*Maase Merkawa*) mającą jako podstawę widzenie Ezechiela oraz mistykę miar Bożego ciała (*Szi'ur Koma*), której źródłem jest opis Oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami<sup>74</sup>. Mimo początkowego ostrzeżenia:

Zabronionych stosunków [z cudzą żoną, kobietą w stanie menstruacji, czy też związaną rodzinnie z mężczyzną] nie wolno objaśniać trzem, ani dzieła początku dwóm, ani też [Dzieła] Rydwanu jednemu, chyba że jest uczonym i jest świadomy swojej wiedzy. Kto spekuluje o czterech rzeczach, byłoby dla niego lepiej, gdyby wcale nie przyszedł na świat: co ponad, co pod, co przed, co po. A kto nie zważa na cześć swego stwórcy, byłoby lepiej, gdyby nie przyszedł na świat<sup>75</sup>,

mistycy podjęli ryzyko rozważania zabronionych tematów. Przytoczony cytat z Talmudu wymienia trzy główne działy mistyki żydowskiej: dzieło początku dotyczy *Maase Bereszit*, dzieło rydwanu odnosi się do *Maase Merkawa* (hebr. *merkawa* to tron pojazdu Boga, czyli rydwan<sup>76</sup>), a tych, którzy nie zważają na cześć swego Stwórcy, odnieść można do studiujących *Szi'ur Koma*, które to dzieło wedle Gershoma Scholema „od zawsze budziło opór i sprzeciw Żydów o nastawieniu niemistycznym”<sup>77</sup>, gdyż widzieli w nim obraźliwy bełkot antropomorfizujący Niepoznawalnego. Choć pada tu ostrzeżenie przed mistycznym studiowaniem Tory, to jednak w późniejszej interpretacji rabinicznej znajdujemy termin *szulchan aruch* w znaczeniu: „czy studia mistyczne Tory chronią od zwątpienia?”<sup>78</sup>. Odpowiedź na to pytanie zasadza się na obserwacji rabina Akiby, którego od powątpiewania uchroniło studiowanie Tory w stanie całkowitej czystości<sup>79</sup>.

Widać więc, że zamiarem pierwszego mistycyzmu było objaśnienie odpowiednich ustępów z Biblii<sup>80</sup>, podobnie jak to czynić będzie późniejsza kabała, którą Marc-Alain Ouaknin uważa za rodzaj biblijnej egzegezy. Mistyka ta opierała się na tekstach biblijnych, które łączyła z tekstami apokaliptycznymi – tworzonymi od około 165 r. p.n.e. do II w. n.e. – jednym z nich jest

<sup>74</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 47.

<sup>75</sup> *Talmud babiloński...*, s. 113.

<sup>76</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 55.

<sup>77</sup> Zob. tamże, s. 77.

<sup>78</sup> Przypis 397 na s. 143 w: *Talmud babiloński...*

<sup>79</sup> Zob. przyp. 397 na s. 143 w: tamże.

<sup>80</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 55.

Księga Daniela, jedyna zaliczona do kanonu Biblii Hebrajskiej<sup>81</sup>. Mistyka żydowska rozwijała się równolegle z chrześcijańską teologią w Palestynie, jednakże odróżniała się od niej swoim, uwarunkowanym historycznie, narodowym charakterem<sup>82</sup>. Ten nacjonalistyczny przekaz znajdziemy również w mystyce żydowskiej, która interpretowała biblijne tematy: stworzenia, dojścia do Boga i Jego poznania, opisu Stwórcy i ślubów mistycznych w duchu apokaliptyczno-eschatologicznym, wypatrując przyjscia zbawicielskiego Mesjasza<sup>83</sup>. Zarówno rabini, jak mistycy, są przeświadczeni o tym, że Tora, w której zawarto cały świat, „wie wszystko o sobie”<sup>84</sup> i trzeba ją jedynie „umiejętnie odczytać”<sup>85</sup>. Gdyby się na tym zatrzymać, nie byłoby różnicy między rabinicznym odczytem Pisma a mistycznym, jednak ten drugi wprowadza dodatkowo angelologię, refleksję nad imionami Boga i aniołów, a także wędrówkę dusz (*gilgul*) ku zjednoczeniu (*dewekut*) z Bożą obecnością (*Szechina*). Mistyk za pomocą tych samych metod, które stosowali starożytni mędrcy: swoistej medytacji (*kawwana*) oraz pochwalnych hymnów (*kawod* – ‘chwała’), odczytuje w sposób tajemny (*sod*) dzieła stwarzania, a także opisy nieba i ciała Boga. Biblia mówiła, „co istnieje”, Talmud i Pisma odpowiadały na pytanie: „jak one istnieją i jak istnieć powinny, by były zgodne z wolą Stworzyciela”, lecz bez odpowiedzi pozostawało: „po co zostały stworzone”<sup>86</sup>. Właśnie tutaj, wedle Moshe Idla, wkracza mistycyzm żydowski, który – paralelnie do talmudycznych rozważań nad sposobem istnienia świata i człowieka – zaczyna snuć spekulacje nad przyczyną ich powstania<sup>87</sup>. Impulsem dla tego nurtu było zetknięcie z filozofią grecką, co przyczyniło się również do odejścia od konkretnego dyskursu biblijno-historycznego – mówiącego o Bogu objawiającym się i widocznym – i zastąpienia go wywodem, w którym pojawiają się terminy abstrakcyjne, obce językowi hebrajskiemu, pozwalające mówić o niewidzialnym aspekcie nieskończonego *En Sof*<sup>88</sup>.

Wedle Jerzego Ochmana hellenizm, który przedostał się do judaizmu za panowania Aleksandra Wielkiego na obszarze Palestyny, silnie oddziaływał na rozwój mistyki żydowskiej<sup>89</sup>. Z licznych filozoficznych nurtów hellenizmu największy wpływ miał platonizm w wersji ludowej oraz neoplatonizm, któ-

<sup>81</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabała*, s. 9.

<sup>82</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 31-32.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 59.

<sup>84</sup> Zob. tamże.

<sup>85</sup> Zob. tamże.

<sup>86</sup> Zob. M. Idel, *Cábala...*, s. 21-22.

<sup>87</sup> Zob. tamże, s. 22.

<sup>88</sup> Zob. tamże, s. 23.

<sup>89</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 30-31.

ry przyczynił się „do rozwoju mistycznej hermeneutyki Tory”<sup>90</sup>. Ponadto orfizm i pitagoreizm (z przekonaniem o nadprzyrodzonych mocach liczb) oraz magiczne traktowanie religijnych tekstów przez perską kulturę<sup>91</sup> sprawiły, że magiczne elementy, silnie zwalczane przez judaizm rabiniczny, pojawiły się w żydowskim mistycyzmie, choćby w postaci zaklęć powstałych na bazie niezrozumiałych litanii zbudowanych z anielskich lub Bożych imion. Zaklęcia te jednak wykorzystywane były głównie nie do osobistych celów, jak chce tego magia, lecz do przyspieszenia przybycia Mesjasza, który ma zbawić świat. Wierzono, że jego nadejście podlega rozwojowi etycznemu, co dało początek żydowskiemu pietyzmowi chasydów apokaliptyczno-eschatologicznych. Uważano, że ludzkie działania mogą zmienić świat, gdyż wedle mistyków istniała zależność między naprawą siebie samego a naprawą uniwersum, podobnie jak pomiędzy ludzkim cierpieniem a jego kosmicznym wymiarem<sup>92</sup>. Drzewo dziesięciu *sefirot* – które znajdujemy już w *Sefer Jecira*, jednym z pierwszych utworów żydowskiego mistycyzmu – będzie odzwierciedleniem sprawczych mocy Boga, człowieka i świata. Można je także identyfikować z połączeniem dwóch świętych drzew Edenu: drzewa życia i drzewa poznania dobra i zła. Pierwotna jedność tych dwóch drzew utożsamiała życie i poznanie<sup>93</sup>. Jest to ważny aspekt, gdyż sefirotyczne drzewo często bywa nazwane drzewem życia, zawiera ono w sobie strukturę Bożego świata, będącego wzorem świata niższego. Samo jego poznanie jest poznaniem objawiającego się Boga. Wśród kabalistów istniało przeświadczenie o tym, że nieposłuszeństwo Adama i Ewy spowodowało rozdzielenie światów, a zadaniem człowieka na ziemi jest doprowadzenie do ponownego ich złączenia<sup>94</sup>. Tezie tej przeczy tekst Księgi Rodzaju, gdzie: „Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła”<sup>95</sup>. Z tego *passusu* wynika, że oba drzewa stworzone zostały oddzielnie i były dwoma różnymi, jeszcze zanim człowiek zgrzeszył.

Zjednoczenie teologii, antropologii i kosmologii może być traktowane jako połączenie biblijnego teocentryzmu z grecką filozofią antropocentryczną oraz orientalnymi spekulacjami kosmocentrycznymi. Dzięki temu dwa ostatnie, obce prądy – hellenizm i światopogląd perski – naznaczyły ezoteryzmem oraz

---

<sup>90</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 31.

<sup>91</sup> Zob. tamże, s. 28-29.

<sup>92</sup> Zob. tamże, s. 18.

<sup>93</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 258.

<sup>94</sup> Zob. L.D. Rensoli Laliga, *La Escuela...*, s. 242.

<sup>95</sup> Rdz 2,9, w: *Biblia Tysiąclecia*.

magicznością judaizm, dając początek żydowskiemu mistycyzmowi<sup>96</sup>. Do tych prądów należy dodać jeszcze wpływ gnostycyzmu, w rozumieniu systemu religijno-filozoficznego z II wieku, opartego na idei zbawczej wiedzy (gnozy) o Bożych tajemnicach, która ma doprowadzić do zjednoczenia z bóstwem<sup>97</sup>. Niektórzy badacze, w tym Charles Mopsik, wierni nauczaniu Gershoma Scholema, uważają, że mistycyzm pałaców – powstały pod koniec starożytności w Palestynie w kręgach esseńczyków – jest żydowską gnozą. Nie zgadza się z tym Roland Goetschel, dostrzegając znaczącą różnicę między gnostycyzmem, w którym „dusza stara się umknąć archontom<sup>98</sup>, przeszkadzającym jej osiągnąć pleromę<sup>99</sup>, a literaturą *Merkawy*, w której anioły, stróże każdego pałacu, badają zasługi wtajemniczonego i jeśli znajdują go godnym, pomagają mu podczas wniebowstąpienia<sup>100</sup>. Goetschel dodaje: „niebieska podróż duszy oznacza w gnostycyzmie jej powrót do boskiego źródła i ma miejsce po śmierci, natomiast w literaturze *Hechalot* podróż duszy przedstawia się jako przeżycie mistyczne, które ma miejsce za życia danej osoby<sup>101</sup>. Mimo tej znaczącej różnicy większość badaczy dostrzega elementy gnostyckie w początkach żydowskiego mistycyzmu. Przyznaje to nawet Roland Goetschel, kiedy pisze: „Niemniej jednak powiązania między gnostycyzmem a judaizmem prawdopodobnie istnieją<sup>102</sup>, gdyż: „judaizm apokaliptyczny przez swoją koncepcję poznania przyczynił się do wypracowania gnosis u gnostyków, skoro głosiła ona zbawienie związane z wiedzą ezoteryczną<sup>103</sup>. Sam ten związek jest widoczny w tzw. kabale gnostyckiej, działającej na kastylijskiej ziemi w połowie XIII wieku, którą połączyć można również z kabałą filozoficzną, gdyż zarówno inspiracje gnostycyzmem, jak i myśl – głównie Arystotelesa – ukierunkowały jej tok rozważań. Kabała, tak gnostycka, jak i filozoficzna, odnosi się także do starożytnych tekstów żydowskiego mistycyzmu, w szczególności do naj-

<sup>96</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 34.

<sup>97</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabała*, s. 30.

<sup>98</sup> Archont – w literaturze nieżydowskiej gnozy władcy siedmiu sfer planetarnych, którzy przeszkadzają duszy wyzwoleniu się z więzów świata; zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 63.

<sup>99</sup> Pleroma – świat Platónskich idei, którym króluje idea dobra i jedności, zostaje przez gnostyków przekształcony w doskonały świat boskiego bytu; zob. F. Kwiatkowski, *Czym są gnostyckie dystopie? Refleksja nad gnostycką wizją świata w badaniach nad dystopiami*, s. 260, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/63101/kwiatkowski\\_czym\\_sa\\_gnostyckie\\_dystopie\\_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/63101/kwiatkowski_czym_sa_gnostyckie_dystopie_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [dostęp: 31.05.2021].

W żydowskim imaginarium jest to Boży świat, składający się z dziesięciu *sefirot*; jego hebrajski odpowiednik to *ha-male* (‘pełnia’); zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 651.

<sup>100</sup> R. Goetschel, *Kabała*, s. 32.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> Tamże, s. 33.

<sup>103</sup> Tamże.

bardziej enigmatycznej *Księgi Stworzenia*, czerpiąc z niej wizję *sefirot* oraz przekształcając to dzieło, które zgoła nie jest gnostyckie, w utwór o *stricto* gnostyckim przekazie<sup>104</sup>. Kabałę gnostycką (hebr. *ma'amaqim*)<sup>105</sup> reprezentują bracia Jakub i Izaak ben ha-Kohenowie z Sorii (poł. XIII w.), Mojżesz z Burgos (ok. 1230-1300) oraz Todros Abulafia (1220-ok. 1213).

Jakub ben ha-Kohen urodził się w Sorii, lecz prędko przeprowadził się do Segowii, gdzie wraz z bratem Izaakiem założył szkołę, która specjalizowała się w kabalistycznych rozmyślaniach i wywarła wpływ na Mojżesza z León, autora *Zoharu*<sup>106</sup>. Pod koniec życia bracia udali się do Prowansji, gdzie Jakub zmarł. W swoich pismach Jakub rozważa temat dobra i zła, uznając, że dobro wypływa bezpośrednio od Boga, a zło jest zepsutym dobrem<sup>107</sup>. Ponadto w dziele *Księga iluminacji (Sefer ha-Orach)* – którego czołową postacią jest Metatron<sup>108</sup> – ujawnia za pomocą gematrii mistyczne znaczenie Tory i jej nakazów<sup>109</sup>. Jego brat, Izaak ben ha-Kohen, rozwinął nader ciekawą koncepcję lewej strony (*sitra achra*)<sup>110</sup> *sefirot*, wprowadzając w myśl kabalistyczną dualistyczny podział na lewą – złą i prawą – dobrą stronę. Uzupełnił on szeroko rozbudowaną starożytną angelologię o demonologię, przedstawiając uniwersum, w którym nieprzerwanie trwa walka między dobrem a złem, aniołami a demonami. Szczyt owej konfrontacji nastąpi wraz z przybyciem Mesjasza, który zmierzywszy się z Szatanem, zada mu druzgocącą klęskę<sup>111</sup>. W podob-

<sup>104</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 92.

<sup>105</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabala*, s. 83.

<sup>106</sup> Zob. Á. Saenz Badillos i J. Targarano Borrás, *Diccionario de autores judíos*, Córdoba 1988, s. 121.

<sup>107</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 92-93.

<sup>108</sup> Metatron – w żydowskiej literaturze starożytności imię Anioła [Bożej] Twarzy. Był to pierwszy archanioł w anielskiej hierarchii, którego zaczęto później utożsamiać z patriarchą czasów przedpotopowych, zwanym Henochem. Henoch został przeniesiony za życia do nieba i tam przemieniony na Metatrona. W kabale ponadto identyfikowany jest z dziesiątą *sefirą*, czyli *Malchut* (pisane zamiennie: *Malkut*; hebr. ‘królestwo’), bądź z jej przejawem; silnie więc związany z Szechiną, której w drzewie *sefirot* odpowiada *Malchut*; zob. Ch. Mopsik, *Les grands...*, s. 651.

Metatron i Henoch to dwie postaci całkowicie od siebie niezależne i dopiero z czasem zaczęto je ze sobą tak mocno łączyć, że stały się jedną i tą samą. Podobnie jest z twierdzeniem Scholema, że anioł ten to archanioł Michał, który ma wiele sekretnych imion. U niektórych mistyków Metatron to imię samego Boga, który objawia się jako mniejszy JHWH; zob. C. Santos Carretero, *Onomástica en el Libro de Henoc: El ángel Metatron*, „Hamsa” 3 (2017), <https://journals.openedition.org/hamsa/649> [dostęp: 07.07.2021].

Zob też: Anonim, *Księga Henocha*, tłum. i wstępem opatrzył M.I. Prokopowicz, [http://zborny.org/pisma/iii\\_ksiega\\_henocha\\_2019.pdf](http://zborny.org/pisma/iii_ksiega_henocha_2019.pdf) [dostęp: 02.05.2021].

<sup>109</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabala*, s. 84.

<sup>110</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 93.

<sup>111</sup> Zob. Á. Saenz Badillos i J. Targarano Borrás, *Diccionario...*, s. 163.



nym duchu przedstawił rabbi Todros Abulafia – wielki rabin na dworze króla Alfonsa X – swoją koncepcję na temat sefir świętych i sefir demonicznych, czyli emanacji dobra i zła, świętości i cielesności<sup>112</sup>. Mojżesz z Burgos – uczeń Jakuba i Izaaka ben ha-Kohenów<sup>113</sup> i nauczyciel Todrosa Abulafii – również zajął się problemem lewej strony świata, stojącej w opozycji do prawej. Wizję Boga zaczerpnął z dzieła *Szi'ur Koma*, dając do wiadomości, że powinna ona być wzorem dla każdego człowieka dążącego do świętości<sup>114</sup>. Być może zainteresowanie *Szi'ur Koma* skłoniło go do napisania komentarza do Pieśni nad Pieśniami, który jednak nie zachował się do naszych czasów<sup>115</sup>.

Relacją między Bogiem a człowiekiem zajął się Izaak ibn Latif, główny przedstawiciel kabały filozoficznej. Żył on w Toledo, gdzie była dostępna zarówno myśl arabska, jak i tłumaczenia pism greckich<sup>116</sup>. Dzięki temu łączył w swoich pracach poglądy arabskie, greckie i żydowskie, przyznając pierwszeństwo neoplatonizmowi, co spowodowało, że jego rozmyślenia, w których dowodził, że Bóg przenika wszystko, nie są uważane za nowatorskie. Latif zastanawiał się nad tematem woli, która choć pochodzi od Boga, nie jest Jego przymiotem. Wola wydała Intelkt, a ten zawiera w sobie „Światło świata”. Człowiek obdarzony intelektem może poznać Światło świata, lecz nie transcendentnego Boga. Ze światła wyłonił się świat, który przybrał trzy postacie: „świat ognia” – siedzibę niebiańskich aniołów, „świat eteru” – domenę ciał niebieskich oraz „świat wody” – teren ciał przyrody. Do każdego z nich można dotrzeć innym sposobem poznania: metafizyka i mistyka wiodą do „świata ognia”, astronomia mówi o „świecie eteru”, zaś fizyka zajmuje się „światem wody”<sup>117</sup>, a wszystko zapisane jest w Torze, która zawiera wiedzę o świecie. Uzupełnieniem Tory są filozofia i modlitwy. Choć dzieła Latifa pełne są filozoficznej terminologii, to jednak głosi on wyższość kabały nad filozofią, argumentując, że filozofia opisuje jedynie Boga „od tyłu”, zaś kabalistyczna mistyka pozwala oglądać boskie oblicze<sup>118</sup>. W kabalistycznym poznaniu, które może doprowadzić do ekstazy, człowiek w wewnętrznym pocałunku jednoczy się z Bogiem i Jego światem<sup>119</sup>. Jak widzimy, jest to obraz przywodzący na myśl pierwsze wersety Pieśni nad Pieśniami. Izaak ibn Latif sugeruje, że nale-

<sup>112</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 93.

<sup>113</sup> Zob. Á. Saenz Badillos i J. Targarano Borrás, *Diccionario...*, s. 67.

<sup>114</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 87.

<sup>115</sup> Zob. Á. Saenz Badillos i J. Targarano Borrás, *Diccionario...*, s. 67.

<sup>116</sup> Zob. tamże, s. 164.

<sup>117</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 82.

<sup>118</sup> Zob. tamże, s. 83.

<sup>119</sup> Zob. tamże.

ży starać się połączyć kabałę, filozofię oraz modlitwę, tak by móc poprzez nie osiągnąć rozkosz poznania Najwyższego, daną każdemu, kto wstąpił do nieba.

Droga wniebowstąpienia i związana z nią tajemniczość anielskich stworzeń oraz ukryty związek między wszystkimi rzeczami we wszechświecie sprawiły, że powstająca egzegeza biblijna zamiast pełnić funkcję dydaktyczną, zaczęła pełnić funkcję zbawicielsko-eschatologiczną poprzez swój aspekt cudotwórczy. To dało początek literaturze niebiańskich pałaców (hebr. *Hechalot* – pałace; zamiennie pisane: *Hejchalot*), w których rozmyśla się o Bogu – Stwórcy Światów (*Jocer Bereszit*), który jest obrazem „praczlówka” z *Szi’ur Koma* i zasiada na tronie *Merkawy*<sup>120</sup>. Księgi *Hechalot* zostały tak nazwane, gdyż opisują niebiańskie komnaty i pałace, do których udają się wizjonerzy<sup>121</sup>. Pisma literatury pałaców to główne dzieła mistyki rydwanu (*Maase Merkawa*), gdyż w nich opisuje się drogę adepta poprzez niebiańskie pałace do siódmego, najwyżej położonego, gdzie na Tronie Chwały zasiada Bóg. Jednakże dostęp do siódmego pałacu jest zabroniony, a więc próby dojścia doń są z góry skazane na niepowodzenie. Sama droga jest pełna trudności, które wymagają od podróżnika wyrzeczeń natury nie tyle etycznej, ile ascetyczno-oczyszczającej.

Mistycy tworzący literaturę *Hechalot* zwani są „zstępującymi ku *Merkawie*” (hebr. *jorde Merkawa*<sup>122</sup> bądź *jordej Merkawa*<sup>123</sup>). Pozostali oni anonimowi, choć czasami przypisują autorstwo postaciom biblijnym (np. w *Księdze Henocha*), co sprawia, że ich utwory należą do gatunku literackiej pseudografii. Najlepszym tego przykładem jest *Zohar*, w którym Mojżesz z Leonu – prawdziwy autor tego enigmatycznego tekstu – podaje, że przepisał znaleziony manuskrypt znanego rabbięgo Szymona bar Jochaja (ok. 100-160). Chwył ten pozwala nadać tekstowi ton autorytatywny i rozbudzić zainteresowanie, na które nie mógł liczyć autor współczesny.

## Główne rodzaje mistyki kabalistycznej

Najstarsze utwory mistyki żydowskiej, które dotarły do naszych czasów, można podzielić wedle przeważającego w nich zagadnienia, co daje trzy typy mistyki: stwarzania, pałaców i ciała. Muszę jednak zauważyć, że jeden i ten sam utwór może należeć do więcej niż jednej grupy. Najważniejszym utworem kosmologicznej mistyki jest *Opowieść o stwarzaniu* [*Maase Bereszit*],

<sup>120</sup> Zob. G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 79.

<sup>121</sup> Zob. tamże, s. 58.

<sup>122</sup> Zob. tamże, s. 60.

<sup>123</sup> Zob. R. Goetschel, *Kabała*, s. 25.

prawdopodobnie napisana w IV wieku. Stanowi ona egzegezę pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, toteż Bóg jest głównym Stwórcą, który za pomocą światła rodzi i powstrzymuje świat, w którym występują trzy elementy: woda, ogień i powietrze. Te trzy elementy podane zostały w Księdze Stworzenia [*Sefer Jecira*], dziele pochodzącym ze starożytnej Palestyny, które wywarło ogromny, jeśli nie konstytutywny, wpływ na żydowską mistykę oraz kabałę. Woda pogrąża świat w ciemnościach – wskazuje na to także *Chagiga* w słowach: „Światłość i ciemność: ciemność, bo napisane jest: Ciemność była nad powierzchnią bezmiarów wód (Rdz 1,2)”<sup>124</sup> – a te oświeciła ogień, zaś powietrze przekazuje Bożą mądrość. W *Chagidze* również jest mowa o mądrości, wszystkie elementy są związane z ziemią, zaś w niebiosach umieszczono rozum: „Przez mądrość i rozum, bo napisane jest: Pan umocnił ziemię mądrością, niebiosy utwierdził rozumem (Prz 3,19)”<sup>125</sup>. Cytat ten związany jest z fragmentem mówiącym o rzeczach, które posłużyły do stworzenia świata. Jest ich dziesięć i są one prototypem dla dziesięciu *sefirot*. *Chagiga* przytacza słowa Rawa Zutra bar Tobita, który twierdzi: „przez dziesięć rzeczy świat został stworzony: przez mądrość i przez rozum, przez wiedzę i przez moc, przez poskromienie i przez potęgę, przez sprawiedliwość i przez prawo, przez łaskę i przez miłosierdzie”<sup>126</sup>. W *Opowieści o stwarzaniu* zaś czytamy, że Bóg nadał rzeczom stworzonym prawa dotyczące ich funkcjonowania, zatem ustanowił przykazania dla ludzi, które objawił jedynie ludowi wybranemu. *Maase Bereszit* jasno odcina się od gnostycyzmu, w odróżnieniu bowiem od niego twierdzi, że Bóg jest stwórcą świata<sup>127</sup>. Teza ta pozwala powiązać mistykę kosmologiczną z mistyką pałaców oraz mistyką ciała, ponieważ Bóg Stwórca zamienia się w Boga Króla, przedstawionego jako człowiek o kosmicznych rozmiarach, który zawiera wszystkie najważniejsze elementy stworzonego świata. Dzieje się tak w jednym z głównych dzieł mistyki pałaców, *Księdze Henocha Hebrajskiej*, datowanej wedle Gershona Scholema na VI-VII wiek (z wyłączeniem ostatniego rozdziału, który być może pochodzi z okresu gaonów, czyli między VII a XI w.). Zredagowano ją w Babilonii i napisano po hebrajsku z licznymi naleciałościami greckimi i łacińskimi<sup>128</sup>. Wedle Scholema jest ona „najlepszą reprezentantką”<sup>129</sup> ezoterycznej literatury żydowskiej. W *Księdze Henocha* napisano:

<sup>124</sup> *Talmud babiloński...*, s. 116.

<sup>125</sup> Tamże, s. 117.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 50-51.

<sup>128</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 6.

<sup>129</sup> G. Scholem, *Mistyca...*, s. 56.

Rabbi Ismael powiedział: Anioł METATRON. Książę Oblicza Blask Najwyższego Nieba powiedział mi: Ozdobił na wysokościach wszystko dzięki swej wielkiej miłości i wielkiemu miłosierdziu, którym mnie ukochał i umiłował Święty, niech będzie błogosławiony, bardziej niż wszystkich synów wysokości. Napisał palcem swym, piórem ognistym, na Koronie, która była na mojej głowie: litery, w których zostały stworzone niebo i ziemia; litery, w których zostały stworzone morza i rzeki; litery, w których zostały stworzone góry i pagórki; litery, w których zostały stworzone gwiazdy i planety, błyskawice, wiatry, trzęsienia ziemi, dźwięki piorunów, śnieg i grad, huragan, burza; litery, w których zostało stworzone wszystko, co jest konieczne dla świata i co dotyczy całego porządku natury (*seder bereszit*). 2 A każda poszczególna litera rozbłyskała w rozwijającym się czasie jak objawienie błyskawicy, jak blask pochodni, jak blask ognia, jak obraz pojawiających się Słońca, Księżycy, planet<sup>130</sup>.

Fragment ten przedstawia, jak Bóg stwarza świat, posługując się literami. Litery jako twórczynie będą też podstawą wszelkiej mistyki żydowskiej, to one zawierają nadprzyrodzoną moc i poprzez ich kombinowanie możliwa jest zmiana świata. Wedle Scholema kosmogonia *Maase Bereszit*, w której pojawia się także idea kosmicznej kurtyny, jest tym, co ustanawia więź między światem stworzenia i ideą Tronu, zawartą w mistyce pałaców<sup>131</sup>. Związek zaś między rozważaniami nad stworzeniem a literaturą rydwanu – inaczej pałaców – Franz Rosenzweig widzi tak: „W miejsce ogólnego pojęcia Stworzenia wprowadza ona [mistyka żydowska] pojęcie Stworzenia ukrytego, które przez aluzję do wizji Ezechiela nazywa się «Historią rydwanu»”<sup>132</sup>.

Mistyka pałaców – pierwsze jej utwory powstały w I stuleciu w Palestynie, a kontynuowana była w Babilonii – pozostawiła wiele dzieł literatury starożytnego mistycyzmu, dlatego niekiedy zwie się ją w całości literaturą *Hechalot*. Nie jest to poprawne, gdyż raczej jest to literatura rydwanu (*Merkawa*), w której skład wchodzi jednocześnie: literatura stworzenia (*Bereszit*), pałaców (*Hechalot*) i miar Bożego ciała (*Szi'ur Koma*). Obecnie mamy osiem większych dzieł mistycznych, które możemy konsultować. Wymienia je Jerzy Ochman: „*Pałace Mniejsze* (*Pałace* rabiego Akiwy; [*Hejchalot Zutarti*]), *Pałace Większe* (*Pałace* rabiego Ismaela; [*Hejchalot Rabbati*]), *Wielki Wóz* (rabiego Ismaela i rabiego Akiwy; [*Merkawa Rabba*]), *Opowieść o wozie* [lub *Wielki Rydwan* – *Merkawa Rabba*], *Pałace Większe*, *Pałace* [...] [*Księga Henocha Hebrajska*], *Pałace* [*Hejchalot*] oraz *Tosefta do Targum Pierwszego*

<sup>130</sup> Anonim, *Księga Henocha*..., s. 29.

<sup>131</sup> Zob. G. Scholem, *Mistyca*..., s. 88.

<sup>132</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i wstępem opatrzył T. Gadacz, Kraków 1998, s. 633.

rozdziału *Księgi Ezechiela*<sup>133</sup>. Z nich wszystkich najważniejsze, według polskiego znawcy, to *Opowieść o wozie* i *Księga Henocha Hebrajska*.

W anonimowej *Opowieści o wozie* [Maase Merkawa], będącej komentarzem do pierwszego i dziesiątego rozdziału *Księgi Ezechiela*, są przedstawione tajemnice dotyczące aniołów, którzy za pomocą gwiazd zawiadamiają ludzkość o Bożych poczynaniach, o Bogu zasiadającym na swoim tronie oraz o rydwanie unoszącym się w niebiosach<sup>134</sup>.

*Księga Henocha Hebrajska (Palace)* jest relacją przeniesienia Ismaela do siedmiu niebiańskich pałaców, o których tak czytamy w talmudycznym traktacie *Chagiga*: „Rabbi Jehuda mówi, są dwa nieba, bo powiedziane jest: **Oto do Pana, twego Boga, należą niebiosy i niebiosy niebios** (Pwt 10,14). Resz Lakisz mówi: siedem mianowicie: *Wilon, Rakia, Szechakim, Zebel, Maon, Makon, Arabot*<sup>135</sup>. Po ich wyliczeniu każde niebo zostaje omówione: *Wilon* to zasłona, *Rakia* – sklepienie, *Szechakim* – obłoki, *Zebul* – stolica, *Maon* – kwatera, *Makon* – skarbiec i *Arabot* – równiny<sup>136</sup>. Ich odpowiednik znajduje się w *Księdze Henocha Hebrajskiej*, gdzie napisano:

Rabbi Ismael powiedział: Anioł METATRON Książę Oblicza Blask Najwyższego Nieba powiedział: Jest siedmiu wielkich Książąt wspaniałych, pięknych, niezwykłych, chwalebnych, wyznaczonych nad siedmioma niebiosami. A oto oni: MICHAŁ, GABRIEL, SZATQIEL, SZACHAQIEL, BARADIEL, BARAQIEL, SIDRIEL. I każdy z nich jest Księciem Zastępów Nieba i każdemu z nich towarzyszy 496000 miriad aniołów Czuwających. MICHAŁ Wielki Książę jest wyznaczony nad siódmym najwyższym niebem, które jest w Arawot. GABRIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad szóstym niebem, które jest w Machon. SZATQIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad piątym niebem, które jest w Maon. SZACHAQIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad czwartym niebem, które jest w Zewul. BARADIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad trzecim niebem, które jest w Szechaqim. BARAQIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad drugim niebem, które jest na wysokości Raqia. SIDRIEL Książę Zastępów jest wyznaczony nad pierwszym niebem, które jest w *Wilon* w *Szamaim*<sup>137</sup>.

Każde z tych niebios wymienione zostaje w Biblii, choć transkrypcja może trochę odbiegać: tak *Arawot* (zamiennie *Arabot*) – „pustkowie” występuje w liczbie pojedynczej *Arabah* w *Księdze Hioba*: „Jak dzikie osły na pustyni,

<sup>133</sup> J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 52.

<sup>134</sup> Zob. tamże, s. 53.

<sup>135</sup> *Talmud babiloński...*, s. 120.

<sup>136</sup> Tamże, s. 120-122.

<sup>137</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 31-32.

wychodzą do pracy ich szukają [za] żywności, **pustkowie [Arabah]** (daje) dla niego pokarm dla dzieci”<sup>138</sup>; *Machon* (zamiennie: *Makon*) – „miejsce Boga” w Księdze Wyjścia: „Zaprowadzisz ich i zasadzisz ich na górze dziedzictwa Twojego, (na) **miejscu [Makon]** gdzie osiadłeś, uczyniłeś JHWH świątynię, Panie, którą założą ręce Twoje”<sup>139</sup>; *Maon* – „mieszkanie Boga” w Księdze Psalmów: „Ojcem sierot i obrońcą wdów Bóg w **mieszkanu [Bimaon]** świętości Jego”<sup>140</sup>; *Zewul* (zamiennie *Zebula*) – „wysokości” w Księdze Habakuka: „Słońce i księżyc stoją (na) **wysokości [Zebula]**, ku światłu strzały Twe wędrują, przez jasność błysku włóczni Twej”<sup>141</sup>; *Szehakim* – „niebios” w Księdze Hioba: „czy możesz rozciągnąć z Nim **niebios [liszehakim]** twarde jak lustro odlane z metalu?”<sup>142</sup>; *Raqia* – „sklepienie” w Księdze Rodzaju: „Niech stanie się **sklepienie [Raqia]** w środku wód i było podzielone między wodą a wodą”<sup>143</sup> i *Szamaim* [zamiennie: *Szammajim*] – „niebo” w Księdze Rodzaju: „Na początku stworzył Bóg **niebo [haszammajim]** i ziemię”<sup>144</sup>, *Wilson* zaś to zasłona, która poprzedza pierwsze niebo *Szamaim*<sup>145</sup>. Mowa o nim jako o *szamajim* w Księdze Izajasza: „Ten, który mieszka nad kręgiem ziemi, a mieszkańcy jej (są) jak szarańcza. Ten, który rozpiął jak **zasłonę niebios [szamajim]** i rozciągnął je jak namiot, aby mieszkać”<sup>146</sup>. Wszyscy powyżsi aniołowie zostają opisani wedle wyznaczonych im niebios. Ponadto Gabriel i Baradiel są określane, pierwszy jako „Książę Ognia”<sup>147</sup>, zaś drugi „Książę Gradu”<sup>148</sup>, o pozostałych dowiedzieć się możemy z przypisu, gdzie etymologicznie objaśniono, że: Michał to „Któż jak Bóg” – jest to zgodne z tym, co twierdzą Marc-Alain Ouaknin i Dory Rotnemer, którzy dodają, że pisze się to imię po hebrajsku za pomocą liter: *mem* + *jod* + *kaf* + *alef* + *lamed* i oznacza właśnie „któż jest jak Bóg”<sup>149</sup>; Szatziel – Anioł Milczenia; Szachaquel – Anioł Obłok i Sidriel – Anioł Porządku. Ponadto podano, że Gabriel to Mąż Boży<sup>150</sup>, co zgadza się z etymologicznym objaśnieniem

<sup>138</sup> Hi 24,5, w: *Pisma...*, s. 306.

<sup>139</sup> Wj 15,17, w: *Pięcioksiąg...*, s. 268.

<sup>140</sup> Ps 68,6, w: *Pisma...*, s. 107.

<sup>141</sup> Ha 3,11, w: *Prorocy...*, s. 1509.

<sup>142</sup> Hi 37,18, w: *Pisma...*, s. 337-338.

<sup>143</sup> Rdz 1,6, w: *Pięcioksiąg...*, s. 1-2.

<sup>144</sup> Rdz 1,1, w: *Pięcioksiąg...*, s. 1.

<sup>145</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 82-83.

<sup>146</sup> Iz 40,22, w: *Prorocy...*, s. 864.

<sup>147</sup> Anonim, *Księga Henocha...*, s. 30.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Zob. M.A. Ouaknin, D. Rotnemer, *Le livre des prénoms bibliques et hébraïques*, Paris 1993, s. 86.

<sup>150</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 82.

podanym przez wymienionych wcześniej specjalistów uściślających, że imię to pisze się po hebrajsku: *gimel* + *bet* + *resz* + *jod* + *alef* + *lamed* i oznacza ono: „człowiek Boga” i „siła Boga”<sup>151</sup>. Dodać można, że wszystkie powyższe imiona aniołów, a więc: Michael (Michał), Gabriel, Szatziel, Szachaqiel, Baradiel i Baraqiel zakończone są na „el”, co oznacza po hebrajsku Bóg, dzięki czemu zawierają w sobie Boże imię<sup>152</sup>.

Jak wskazują wymienione wyżej nawiązania do Biblii, *Księga Henocha* czerpie z tradycji mimo swojego ezoteryzmu. Składa się ona z czterech części, które rozpoczyna opowieść o przeniesieniu Ismaela do niebiańskich pałaców. Następnie skupia się na postaci Metatrona – głównego anioła, zasiadającego w siódmym niebie – i przechodzi do przedstawienia angelologii. Księgę kończy opis wspaniałości najwyższego nieba i jego poszczególnych części (zasłony, tablic niebiańskich) wraz z podaniem kosmicznych słów, za pomocą których Bóg stworzył świat. Jak już pokazałam, zawiera ona bardzo dokładną angelologię i przedstawia „organizację świata niebiańskiego, hierarchię aniołów i ich zajęcia w niebie”<sup>153</sup>. Anioły występują w każdym dziele literatury rydwanu, pełniąc ważną funkcję pośredników między światem ziemskim a niebiańskim. Najważniejszym z nich jest właśnie Metatron, o którym wspomina Księga Wyjścia: „Oto Ja wysyłam anioła przed tobą, aby strzegł cię w drodze, i aby zaprowadził cię do miejsca, które przygotowałem. Strzeż się przed nim, i słuchaj głosu jego, nie sprzeciwiaj się mu, bo nie przebaczy występków waszych, bo imię Moje [jest] w nim”<sup>154</sup>. Z tego powodu mistycy zaczęli go utożsamiać z „Małym JHWH”, co mogło dać początek gnostyckim spekulacjom dualizmu, w których oprócz jednego Boga – JHWH – istniałby – Mały JHWH. Na marginesie nadmienię, że owego Małego JHWH można przyrównać do Jezusa jako Syna Boga Wszemchnego. W talmudycznym traktacie *Chagiga* czytamy: „Metatronowi wolno było siedzieć i zapisywać zasługi Izraela”<sup>155</sup>. Jak wskazuje jego imię – greckie *metron* oznacza miarę – jest on Aniołem Miary<sup>156</sup>. Jednak nie wszyscy kabaliści, a za nimi badacze, są zgodni co do etymologii imienia Metatron. Mistyk Eliazar z Wormacji oraz Nachmanides są zdania, że termin ten ma łacińskie korzenie i oznacza „wysłannika”, a specjaliści – wśród nich Georg Jellinek – twierdzą, że nazwa pochodzi od aramejskie-

<sup>151</sup> Zob. M.A. Ouaknin i D. Rotnemer, *Le livre...*, s. 74.

<sup>152</sup> Zob. tamże, s. 117-118.

<sup>153</sup> J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 53.

<sup>154</sup> Wj 23, 20-21, w: *Pięćoksiąg...*, s. 300-301.

<sup>155</sup> *Talmud babiloński...*, s. 138.

<sup>156</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 12.

go *mattara* – ‘nadzorca, protektor’<sup>157</sup>. Anioł Miary występuje także w Apokalipsie św. Jana – tekście wedle Żydów apokryficznym – jako anioł mierzący podług siebie ludzkie zasługi, gdyż napisano o nim, że: „miarą człowieka, ta jest zwiastuna (*sic!*)”<sup>158</sup>. Ten sam fragment Apokalipsy św. Jana zawiera także wczesnochrześcijańską interpretację Pieśni nad Pieśniami, gdzie Oblubienicą jest Jerozolima: „I miasto święte Jerozolimę nową ujrzałem; schodzącą z nieba od Boga przygotowaną jak panna młoda przystrojona mężowi jej”<sup>159</sup>, a Oblubieniec to Baranek Boży, bo napisano: „Chodź, pokażę ci pannę młodą, żonę Baranka”<sup>160</sup>. Moim zdaniem, Apokalipsa św. Jana spełnia wszystkie kryteria literatury pałaców. Połączenie Anioła Miary oraz Pieśni nad Pieśniami jednokierunkowo naprowadza ku mistyce ciała opisanego w dziele *Szi'ur Koma*, w którym hebrajskie *szi'ur* oznacza miarę<sup>161</sup>, zaś *koma* – wysokość lub wzrost<sup>162</sup>, choć ten ostatni wyraz, jak zaznacza Gershom Scholem, powinien być rozumiany w jego aramejskim przekładzie jako „ciało”<sup>163</sup>.

Podsumowując, warto podkreślić, że literaturę rydwanu charakteryzują następujące elementy: (1) Opis trudu adepta. Zaznajomiwszy się z przekazem *Maase Bereszit* o konstrukcji uniwersum, w którym istnieje siedem niebios, rozpoczyna on wstępowanie do nich, chcąc dotrzeć do najwyższego miejsca, gdzie zasiada Bóg na swym tronie. Potwierdza to początek *Księgi Henocha*: „Rabbi Izmael powiedział: Gdy wstąpiłem na wysokości, aby kontemplować moim widzeniem w Rydwanie, wszedłem do sześciu pałaców, jeden wewnątrz drugiego. I gdy osobiście dotknąłem bramy wejściowej siódmego pałacu, zatrzymałem się w modlitwie przed Świętym, niech będzie błogosławiony”<sup>164</sup>. (2) Liczne hymny ku chwale Boga podobne do Trisagionu (hebr. *Kadosz, Kadosz, Kadosz*) wyśpiewywanego przez anioły z Księgi Izajasza: „Święty, Święty, Święty, JHWH Zastępów, pełna jest cała ziemia chwały Jego”<sup>165</sup>, który – nawiasem mówiąc – został przejęty przez chrześcijaństwo i wprowadzony do codziennej liturgii mszalnej. Przykładem jest fragment z *Księgi Henocha*:

<sup>157</sup> Zob. C. Santos Carretero, *Onomástica...*

<sup>158</sup> Ap 21,17, w: *Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 1384.

<sup>159</sup> Ap 21,2, w: tamże, s. 1381.

<sup>160</sup> Ap 21,9, w: tamże, s. 1383.

<sup>161</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 12.

<sup>162</sup> Zob. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A. K. Haas, Warszawa 2010, s. 14.

<sup>163</sup> Zob. tamże.

<sup>164</sup> Anonim, *Księga Henocha...*, s. 20.

<sup>165</sup> Iz 6,1-3, w: *Prorocy...*, s. 757-758.



Wtedy przybył METATRON, Księżę [Oblicza] i przywrócił mi oddech, i postawił mnie na nogi, lecz nie miałem jeszcze siły, aby wypowiedzieć pieśń przed Tronem Chwały Króla Chwały, Panem Wszystkich Królów, Blaskiem. Wszystkich Władców. Godzinę później, Święty, niech będzie błogosławiony, otworzył mi bramy Szechiny, bramy pokoju, bramy mądrości, bramy mocy, bramy potęgi, bramy wymowy, bramy pieśni, bramy *Keduszy*<sup>166</sup>, bramy melodii. I oświecił moje oczy i serce moje mową psalmów, modlitwy, radosnych okrzyków, wdzięczności, melodii, wychwalania, potężnych pieśni pochwalnych. I gdy otworzyłem usta i modliłem się pieśnią przed Tronem Chwały, święte Chajjot<sup>167</sup> spod Tronu Króla Chwały i sponad Tronu odpowiedziały po mnie mówiąc: „Święty, Święty, Święty”<sup>168</sup> oraz „Błogosławiony Chwała JHWH w miejscu Jego przebywania”<sup>169170</sup>.

Moshe Idel objaśnia, że w literaturze *Hechalot* hebrajski wyraz *Kadosz*, prócz znaczenia „Święty” – jako oddzielne i transcendentalne istnienie – nabiera innego sensu, gdyż recytowany jest w momencie przybliżania się do Boga. Przy śpiewie Trisagionu dochodzi do hierogamii, czyli świętych godów, co wiąże hebrajskie *Kadosz* ze słowem *qiddushin* (podaję angielską transliterację) oznaczającym „ślub”. Dlatego w literaturze pałaców mamy jasny przykład teoerotyzmu, który – jeśli odwołać się do Oblubienicy jako ludu Izraela – staje się etnoerotyzmem<sup>171</sup>. (3) Językowe przybliżenie się do Boga poprzez wyliczanie Jego imion, co także jest rodzajem gloryfikacji. W ostatnim rozdziale *Księgi Henocha* wyliczono wszystkie siedemdziesiąt imion Boga:

Święty, niech będzie błogosławiony, ma 70 imion, które mogą być wypowiadane, i inne, które nie mogą być wypowiadane, i których nie da się odkryć, i które są bez liczby. Oto Imiona, które mogą być wypowiadane: (1) HADIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (2) MEROMIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (3) BERORADIN JHWH zastępów Święty Święty Święty

<sup>166</sup> *Kedusza* (hebr. ‘uświęcenie’) – to trzecie błogosławieństwo modlitwy *amidah* (hebr. ‘stanie’), czyli cyklu modlitewnych błogosławieństw, które recytuje się na stojąco.

<sup>167</sup> *Chajjot* – to l. mn. od *chajjah* (hebr. ‘zwierzę’). W widzeniu Ezechiela są przedstawione jako istoty, które należą do Chwały Boga i mają następujący wygląd: „A we wnętrzu jego [rydwanu] podobieństwo czterech istot żyjących. I taki wygląd ich: (Były) podobne (do) człowieka one. I cztery oblicza każda (z nich) i cztery skrzydła każda (z nich) one miały. A nogi ich jak [noga] prosta, a stopa nóg ich jak nogi cielca. I lśniły jakby wygląd miedzi wypolerowanej. A ręce ludzkie spod skrzydeł ich na czterech bokach ich. A oblicza ich i skrzydła ich dla czterech nich złączone każde ku sobie wzajemnie skrzydła ich” – Ez 1,5-9; *Prorocy...*, s. 1191.

<sup>168</sup> Odwołanie do: Iz 6,1-3.

<sup>169</sup> Ez 3,12: „Błogosławiona chwala JHWH z miejsca swego”; *Prorocy...*, s. 1198.

<sup>170</sup> Anonim, *Księga Henocha...*, s. 20-21.

<sup>171</sup> Zob. M. Idel, *Kabbalah and Eros*, New Haven–London, [USA: Pennsylvania] 2005, s. 37.

(4) NEURIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (5) GEBIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (6) KEBIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (7) DORRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (8) SEBIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (9) ZEHIRORON JHWH zastępów Święty Święty Święty (10) HADIDRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (11) WEBIDRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (12) WEDIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (13) PERURIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (14) HISIRIDON JHWH zastępów Święty Święty Święty (15) LEDORIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (16) TATBIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (17) SATRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (18) ADIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (19) DEKIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (20) LEDIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (21) SZERIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (22) TEBIRIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (23) TAPTAPIREN JHWH zastępów Święty Święty Święty (24) APAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (25) SZAPSZAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (26) CAPCAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (27) GAPGAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (28) RAPRAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (29) DAPDAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (30) QAPQAPURON JHWH zastępów Święty Święty Święty (31) HAPHAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (32) WAPWAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (33) PAPPAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (34) ZAPZAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (35) TAPTAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (36) APAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (37) MAPMAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (38) SAPSAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (39) NAPNAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (40) LAPLAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (41) WAPWARIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (42) KAPKAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (43) CHAPCHAPIRON JHWH zastępów Święty Święty Święty (44) TABTABIB który jest JH wielki JHWH (45) ABABIB który jest JH wielki JHWH (46) QABQABIB który jest JH wielki JHWH (47) SABSABIB który jest JH wielki JHWH (48) BABBABIB który jest JH wielki JHWH (49) CABCBABIB który jest JH wielki JHWH (50) GABGABIB który jest JH wielki JHWH (51) RABRABIB który jest JH wielki JHWH (52) CHARABRABIB który jest JH wielki JHWH (53) PABPABIB który jest JH wielki JHWH (54) HABHABIB który jest JH wielki JHWH (55) ABABIB który jest JH wielki JHWH (56) ZABZABIB który jest JH wielki JHWH (57) SABSABIB który jest JH wielki JHWH (58) CHASCHASIB który jest JH wielki JHWH (59) TABTABIB który jest JH wielki JHWH (60) WASISIB który jest JH wielki JHWH (61) PABPABIB który jest JH wielki JHWH (62) BASBASIB który jest JH wielki JHWH (63) PAPNABIB który jest JH wielki JHWH (64) LABLABIB który jest

JH wielki JHWH (65) MABMABIB który jest JH wielki JHWH (66) NUPKABIB który jest JH wielki JHWH (67) MAMMAMBIB który jest JH wielki JHWH (68) NUPNUBIB który jest JH wielki JHWH (69) PASPABIB który jest JH wielki JHWH (70) CACCIB który jest JH wielki JHWH<sup>172</sup>.

(4) Przedstawienie boskiego majestatu za pomocą kosmicznych miar, które znajdują swoje potwierdzenie w utworze *Szi'ur Koma*. Dowodem na to jest poniższy cytat, w którym ukazano wielkość ramienia Boga będącego sprawiedliwością podtrzymującą Mojżesza: „Jego Prawej Ręki [Mojżesza], aby powróciła przed Niego, dla czynienia Nią wielkich spraw Izraelowi – wtedy Święty, niech będzie błogosławiony, przypomni swoją sprawiedliwość, swoje zasługi i swoje miłosierdzie, i pobożność i – przez wzgląd na siebie samego – uwolni swe Wielkie Ramię, a Jego sprawiedliwość podtrzyma je”<sup>173</sup>.

Mistyka ciała opisana w *Szi'ur Koma* jest najstarszą żydowską interpretacją Pieśni nad Pieśniami i pochodzi najprawdopodobniej z II w. n.e.<sup>174</sup> Zainspirowała ona chrześcijańską egzegezę, co podkreśla Gershom Scholem, łącząc obraz Boga z *Sz'ur Koma* z komentarzem do Pieśni nad Pieśniami Orygenes<sup>175</sup>. *Szi'ur Koma* jest zaliczana do literatury rydwanu i uznaje się ją za jedno z jej najważniejszych dzieł, a według Scholema: „Rozdział poświęcony obrazom Bóstwa, zachowany w tekstach *Szi'ur Koma*, należał do najgłębszych spośród rozdziałów mistyki merkawy”<sup>176</sup>, ponieważ „w II wieku tannaici uznawali objawienie Pieśni nad Pieśniami za objawienie merkawy, które nastąpiło nad Morzem Czerwonym oraz na Synaju”<sup>177</sup>. Ten ostatni aspekt łączy *Szi'ur Koma* z rabiniczną interpretacją Pieśni nad Pieśniami. Mimo to *Szi'ur Koma* uznano za antropologiczne spekulacje. Faktem jest, że zarówno w Pieśni nad Pieśniami, jak i *Szi'ur Koma* następuje „przenikanie się antropomorfizmu zmysłowego i językowego”<sup>178</sup>. Jeśli jednak przeczytać krótki utwór *Szi'ur Koma*, to łatwo zobaczyć, że zmysłowości nadaje mu cytat z poematu miłosnego, a dokładnie ustęp z piątego rozdziału, w którym Oblubienica opisuje wspaniałość Oblubieńca. *Szi'ur Koma* przedstawia rozmowę rabiego Ismaela z rabbinem Akibą i opowiada o wstąpieniu do niebios pod kie-

<sup>172</sup> Anonim, *Księga Henocha*..., s. 70-72.

<sup>173</sup> Tamże, s. 60.

<sup>174</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Kabała*, s. 11.

<sup>175</sup> Zob. G. Scholem, *O mistycznej*..., s. 26-27.

<sup>176</sup> Zob. tamże, s. 26.

<sup>177</sup> Zob. tamże.

<sup>178</sup> Zob. tamże, s. 21.

rownictwem Metatrona, co umożliwiło zobaczenie Władcy na tronie. Dzięki temu możliwe stało się dokładne opisanie ciała Boga oraz nadanie każdemu organowi ezoterycznej nazwy, będącej wynikiem kombinacji liter. Rozmiary członków wyrażone są w kosmicznych jednostkach, a ponadto podane są nazwy wszelkich rzeczy otaczających Boga, np. miecza i tronu. Napisano: „Jego ciało jest jak łuk, łuk nazywa się: LQSSYS, połowa zaś MN, KMTz. Jego miecz nazywa się MTzMTzYT, MTzYA. Jego Tron Chwały nazywa się LVRKZ, PYRVTA”<sup>179</sup>. Najważniejsze jednak jest, że *Szi’ur Koma* to najbardziej antropomorficzne dzieło średniowiecza, gdzie każdej części Boga nadano swoiste imię bądź imiona. Tak też czytamy: „Imię Jego lewej nogi [to] QNGGY, MHRYH, TSSQVM i prawej [nogi] [jest] MMGA, VZVYA”<sup>180</sup>. Bez wątplenia zapis ten oraz inne podobne, z których składa się ten krótki utwór, pozwalają uznać go za dzieło mistyki słowa, opierającej się na tajemnych nazwach i kombinacjach liter<sup>181</sup>.

Mistyka słowa bądź języka nie została przeze mnie wyodrębniona jako specjalny nurt starożytnej mistyki żydowskiej, ponieważ zarówno mistyka stworzenia (*Maase Beresit*), jak i mistyka rydwanu (*Maase Merkawa*) oraz mistyka ciała (*Szi’ur Koma*) są mistykami języka. W niniejszym artykule ukazano, jak poprzez litery został stworzony świat, jak wymieniono cały szereg imion Boga oraz w jak specyficzny sposób została nazwana każda część Jego ciała. Hebrajski alfabet staje się mistyczną mocą stworzycielską dla Boga, zaś dla człowieka jest sposobem poznania oraz chwalenia boskiej wielkości. Celem omawianych autorów było pokazanie i oddanie chwały Wszechwładnemu, dlatego najczęstszym Jego określnikiem jest Król. Można więc śmiało wpisać tę literaturę do tradycji *maszala* królewskiego (hebr. *maszal* odpowiada greckiej anegdocie), który często pojawiał się w pismach rabinicznych. Dobrym tego przykładem jest poniższy fragment zaczerpnięty z *Księgi Henocha*:

Co robi JHWH Bóg Izraela Król Chwały? On zakrywa swe oblicze, Bóg Wielki, Wspaniały, Potężny Mocą. W Arawot 66000 miriad Aniołów Chwały stoją naprzeciw Tronu Chwały i wyciosują płomień ognia. A Król Chwały zakrywa Oblicze, gdyż inaczej niebo Arawot utraciłoby swą godność z powodu piękna

<sup>179</sup> „His body is like unto a bow, the bow is like unto its name: LQSSYS, half of it is named MN, KMTz. His sword is called MTzMTzYT, MTzYA. His Throne of Glory is named LVRKZ, PYRVTA” – Anonim, *Sh’ir Qoma*, <http://www.workofthechariot.com/TextFiles/Translations-ShirQoma.html> [dostęp: 03.06.2021].

<sup>180</sup> „The name of His left leg (is) QNGGY, MHRYH, TSSQM, and of the right (leg) (is) MMGA, VZVYA” – tamże.

<sup>181</sup> Zob. G. Scholem, *O mistycznej...*, s. 19-20.

światłości, godnego pożądanego blasku, iluminacji Chwały objawienia Tego, który jest błogosławiony<sup>182</sup>.

Mowa tu o samym Królu Chwały i wszystko, co Go otacza, jest nią wzbogacone: Anioły Jemu posługujące to Anioły Chwały wieczne Jemu śpiewające, a tron, na którym zasiada, to Tron Chwały. Król Chwały rozlewa wokół iluminację Chwały. Dla porównania w *Szi'ur Koma* czytamy: „Jego chwała wypełnia wszystko”<sup>183</sup>. Bóg jest władcą, a jego głównymi przymiotami są: Łaska (*Chen*), Miłość (*Chesed*), Chwała (*Kavod*), Miłosierdzie (*Rachamim*), Splendor (*Hod*), Korona (*Atehret*), Ozdoba (*Hadar*), Piękno (*Tifaret*) i Majestat (*Ge'oot*)<sup>184</sup>. Wszystkie one mają znaczenie kontemplacyjne, dlatego wszelkie stworzenie winno wciąż wychwalać Jego nieskończoną majestatyczną Obecność, która rozlewa swą łaskę i miłość, okazując miłosierdzie, oraz świeci splendorem i ozdabia świat, upiększając go. Każde istnienie, zarówno wieczne anioły, jak śmiertelne ziemskie istnienia, nieustannie woła:

Wychwalajcie JH wychwalajcie Boga w świętości Swojej wychwalajcie Go, ponieważ wielka wielkość Jego. Wychwalajcie Go w potędze Jego, wychwalajcie Go, ponieważ wielka wielkość Jego. Wychwalajcie Go wśród dźwięków rogów, wychwalajcie na harfie i na cytrze. Wychwalajcie Go na bębnach i w tańcu. Wychwalajcie Go na strunach i flecie. Wychwalajcie Go na cymbałach głośnych, wychwalajcie Go na cymbałach alarmujących. Wszystkie istoty żywe wychwalajcie JH wychwalajcie JH<sup>185</sup>.

Chwalić zaś można za pomocą dostojnych słów, które wyrażają jego wielkość. Bo literatura rydwanu, to właśnie pochwała Bożego majestatu, jak podaje talmudyczny traktat *Chagiga*: „**Chwalcie Pana z ziemi, potwory morskie i wszystkie głębiny [...] Drzewa owocowe i wszystkie cedry [...]** Alleluja (Ps 148, 7.9.14). Anioł przemówił spośród ognia i powiedział: to właśnie jest Dzieło rydwanu”<sup>186</sup>.

Żydowski mistycyzm jest mistycyzmem liter, a doświadczenie mistyka nie skupia się na nadzwyczajnej jedności z Bogiem – w odróżnieniu od innych religii – lecz na sile języka hebrajskiego, który jest Bożym słowem, czyli oznaką wciąż się odnawiającego objawienia Boga. Do połączenia ze Stwórcą docho-

<sup>182</sup> Zob. Anonim, *Księga Henocha...*, s. 63-64.

<sup>183</sup> „His glory fills everything” – Anonim, *Sh'ir Qoma*.

<sup>184</sup> Zob. tamże.

<sup>185</sup> Ps 150, w: *Pisma...*, s. 251.

<sup>186</sup> *Talmud babiloński...*, s. 135.

dzi poprzez zagłębienie się w języku, ponieważ to za jego pomocą można nawiązać z nim kontakt. Najlepszym tego przykładem jest *Księga Stworzenia* (*Sefer Jecira*). Jest ona podstawą dla kabały, zarówno teozoficzno-teurgicznej, jak i ekstatycznej. Choć została napisana po hebrajsku najprawdopodobniej w II w. p.n.e., pozostawała w zapomnieniu do X w. n.e. W utworze jako jego autor podany jest patriarcha Abraham; jest to więc pseudoepigraf najprawdopodobniej napisany przez rabiego Akibę. Księga składa się z sześciu rozdziałów, w których przedstawiono m.in. stworzenie świata przez Boga za pomocą hebrajskiego alfabetu. Mowa w niej także o 32 ścieżkach mądrości, będących połączeniem 10 sefir i 22 liter alfabetu hebrajskiego. Zawiera liczne aluzje do wczesnych midraszy, literatury mistyki stworzenia i rydwanu oraz gnostycyzmu, neopitagoryzmu i stoicyzmu<sup>187</sup>. W *Sefer Jecira*, podobnie jak w omówionych pokrótce utworach literatury starożytnego mistycyzmu żydowskiego, język jest w ciągłym ruchu, co wedle Marca-Alaina Ouaknina, stanowi wyznacznik wszelkiej kabały, która „porusza się” wewnątrz języka hebrajskiego, skupiając się na Bożym imieniu, które złożone jest z czterech podstawowych liter bez samogłosek: *jod* + *he* + *waw* + *he*<sup>188</sup>. Daje ono początek mistyce imion Boga i – wedle jednego z trzech głównych anonimowych dzieł z kręgu kabały zwanej kontemplacyjną (hebr. *Ijjun*), *Ma’jan ha-Chochma* (*Źródło mądrości*) – jest ruchem mowy, która ma początek w Mądrości, a ta przybiera formę korzenia, z którego wyrastają trzon, konary oraz liczne gałęzie, dlatego tetragram nazywany jest „rdzeniem wszystkich innych imion”<sup>189</sup>. Imię Boga, zapisane literami języka hebrajskiego, to niezrozumiały okrzyk skierowany w trakcie stwarzania z nieba ku ziemi, gdyż jak opisuje *Źródło Mądrości* i relacjonuje Charles Mopsik: „język [hebrajski] nie ma swych korzeni w czasie i przestrzeni; hebrajski, który jest jego [ogólnie języka] zreasumowaniem, wzbil się pionowo z Ust, które przerwały swe odwieczne milczenie”<sup>190</sup>. Okrzyk ten wyartykułowany przez Stwórcę składa się z elementarnych dźwięków stwórczych, które jak podaje *Źródło Mądrości*: „są zarówno ideami, jak i energiami powołującymi do istnienia”<sup>191</sup>, dzięki czemu każda litera hebrajska pełni podwójną funkcję: narzędzia komunikacji i części wytwarzającej rzeczywistość. Człowiek zaś, nadawszy temu okrzykowi formę i utwaliwszy go za pomocą pisma, częściowo posiadał twórczą moc, za pomocą której mógł odpowiedzieć swoim modlitewnym wezwaniem wysłanym tym razem z ziemi

<sup>187</sup> Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, s. 70-71.

<sup>188</sup> Zob. M.A. Ouaknin, *Concerto...*, s. 105 i 107.

<sup>189</sup> Zob. G. Scholem, *Lenguajes...*, s. 56.

<sup>190</sup> Zob. Ch. Mopsik, *Kabala*, s. 118.

<sup>191</sup> Zob. tamże, s. 119.

ku niebu. Literatura kręgu *Ijjun* pokazuje, jak język hebrajski jest kreatywny, ponieważ wzywa do istnienia, a następnie nadaje nazwy i zapisuje wszystko, co zostało stworzone, stąd jego święte oblicze<sup>192</sup>. Świętość ta, przyjąwszy formę pisma, jest dla kabalisty twórcza, za pomocą bowiem kombinatoryki liter pozwala mu kreować nowe znaczenia na podstawie Tory, która jest ciągiem Bożego Imienia. Jest to możliwe, jeśli przyjąć, że: „Każde słowo Tory ma sześćset tysięcy «twarzy»”<sup>193</sup>, precyzując: „boskich”, które zawarte są w jego, Boga, imionach. Podana liczba symbolizuje swoją wielkością nieskończoność interpretacji, jakie stoją przed każdym kabalistą. Cała sefardyjska kabała, niewątpliwie, czerpiąca inspiracje z literatury mistycyzmu (*Maase Beresit, Maase Merkawy i Szi'ur Komy*), bada Torę w języku hebrajskim, by w niej odnaleźć mnogość świętych imion, gdyż „koniec końców cała Tora utkana jest z tego tetragramu”<sup>194</sup>.

#### KABBALAH AND MYSTICISM

##### Summary

The article *Kabbalah and mysticism* is divided into three parts, in which the general understanding of Kabbalah based on mysticism is presented. The first is devoted to the general definition of mysticism, wanting to reflect on this: Is Kabbalah one? In order to be able to answer this question, the author gives voice to the more important scholars of Judaism who have dealt with this issue or are still dealing with it. They are clearly characterizing what mysticism is, they try to create an equivalent explanation of Kabbalah, thus showing its specificity. Once confirmed that Kabbalah can be considered a kind of mysticism, the author moves on to the second part, in which she presents the basic sources of mysticism of Kabbalah. It discusses the most important items of rabbinic and non-rabbinic literature, showing how the non-rabbinic is continuator of the rabbinic. The third part of the article focuses on a deeper description of the initial types of mysticism: creation, chariot and body, which form the foundation for the later mysticism of word and letter. The mysticism of words and letters is kabbalah, that is, the hermeneutical art of biblical exegesis, based on the properties of the Hebrew alphabet and language, as God's tool for knowing Him. The article is based on the considerations of such authors as: Gershom Scholem, Roland Goetschel, Joseph Dan, Charles Mopsik, Marc-Alain Ouaknin, or the controversial Moshe Idel.

<sup>192</sup> Zob. tamże.

<sup>193</sup> G. Scholem, *Kabala...*, s. 23.

<sup>194</sup> Tamże.

**Keywords:** Kabbalah; mysticism; mysticism of creation; mysticism of the chariot; literature of the palace; mysticism of the body; mysticism of the word; mysticism of letters

**Słowa kluczowe:** kabała; mistycyzm; mistyka stworzenia; mistyka rydwanu; literatura pałacu; mistyka ciała; mistyka słowa; mistyka liter

## BIBLIOGRAFIA

### Pismo Święte i Talmud

- Biblia Tysiąclecia*, Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, [biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=478](http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=478) [dostęp: 23.02.2022].
- Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017.
- Pięcioksiąg z przekładem interlinearnym z kodami gramatycznymi i transliteracją oraz indeksem rdzeni*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.
- Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2014.
- Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2008.
- Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i skomentował G. Zlatkes, wstępem opatrzył K. Pilarczyk, Kraków 2009.

### Opracowania

- Anonim, *Księga Henocha*, tłum. i wstępem opatrzył M.I. Prokopowicz; [[http://zbory.org/pisma/iii\\_ksiega\\_henocha\\_2019.pdf](http://zbory.org/pisma/iii_ksiega_henocha_2019.pdf)] [dostęp: 02.05.2021].
- Anonim, *Sh'ir Qoma*, <http://www.workofthechariot.com/TextFiles/Translations-ShirQoma.html> [dostęp: 03.06.2021].
- Dan J., *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, New York 2002.
- Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988.
- Goetschel R., *Kabała*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1994.
- Halbertal M., Dweck J., *Two Giants of Sepharad: Rambam & Ramban – Professor Moshe Halbertal & Rabbi Joseph Dweck*, <https://www.youtube.com/watch?v=mdgYzRyEgyk> [dostęp: 14.07.2021].
- Jelonek T., *Kabała*, Kraków 2020.
- Idel M., *Cábala hebrea y cábala cristiana*, tłum. C. Kohan, Buenos Aires 2011.
- Idel M., *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Idel M., *Kabbalah and Eros*, New Haven–London [USA: Pennsylvania] 2005.
- Kwiatkowski F., *Czym są gnostyckie dystopie? Refleksja nad gnostycką wizją świata w badaniach nad dystopiami*, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/63101/kwiatkowski\\_czym\\_sa\\_gnostyckie\\_dystopie\\_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/63101/kwiatkowski_czym_sa_gnostyckie_dystopie_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [dostęp: 31.05.2021].
- Kowalska F., *Dzienniczek Slugi Bożej*, Kraków–Rzym 1981.
- Mopsik Ch., *Kabała*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 2001.
- Mopsik Ch., *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse 2010.



- Ochman J., *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.
- Ouaknin M.A., *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris 1991.
- Ouaknin M.A., Rotnemer D., *Le livre des prénoms bibliques et hébraïques*, Paris 1993.
- Ouaknin M.A., *Tajemnice Kabały*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Rensoli Laliga L.D., *La Escuela de Kabbalah de Gerona: una intruducción*, „eHumanista”, 14 (2010), s. 247, [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7\\_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume14/rensoli%20laliga.pdf](https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume14/rensoli%20laliga.pdf) [dostęp: 22.07.2021].
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i wstępem opatrzył T. Gadacz, Kraków 1998.
- Saenz Badillos Á., Targarano Borrás J., *Diccionario de autores judíos*, Córdoba 1988.
- Santos Carretero C., *Onomástica en el Libro de Henoc: El ángel Metatron*, „Hamsa” 3 (2017), <https://journals.openedition.org/hamsa/649> [dostęp: 07.07.2021].
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Scholem G., *Lenguajes y cábala*, tłum. J.L. Barbero Sampedro, Madrid 2006.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Stachewicz K., *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1, Poznań 2019.
- Stachewicz K., *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 2, Poznań 2019.