

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Filozofii
e-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0430-4530

Historia divina i historia naturalis **w myśli Judy Loewa**

Abstract. *The article is devoted to the presentation of the position of Judah Loew (Maharal) on the relationship between the scientific and religious view of the world. In his opinion, scientific and theological explanations are disproportionate and are located at various epistemic levels. Consequently, there can be no conflict between them. Each of them refers to a different history of their course, describing them as historia divina and historia naturalis. Although Loew clearly did not reject the path of scientific cognition, he expressed doubts about the effectiveness of contemporary scientific research due to the variety of scientific views and the multiplicity of the proposed solutions. The knowledge of religious revelation, which is, in his opinion, always reliable and accurate, is completely different. The consequence of the described position is his recognition that scientific knowledge remains potentially available to all people equally, regardless of their religion. However, there is a fundamental difference between Jews and other nations in terms of their internal, spiritual “equipment,” resulting from the experience, status and religious tradition of the Jews. Maharal’s position on the relationship between the natural science and Jewish theology seems to be an expression of religious exclusivity on the one hand and thus becomes close to the contemporary trends of religious fundamentalism, and on the other, expresses a strict separation of scientific and religious explanation of reality.*

Keywords: *Judah Loew (Maharal), science, scientific cognition, religious cognition, Judaism*

Wstęp

Historia niekiedy burzliwych relacji między religią a nauką jest zwykle analizowana z punktu widzenia konfliktu, narastającego w ciągu ich historycznego rozwoju, oraz rozmaitych prób jego zażegnania. Taka perspektywa historyczna, rozciągnięta w czasie, gubi gdzieś istotny fakt, iż każdy konflikt ujawniający się między stanowiskami poszczególnych badaczy ma swoje ukryte korzenie w ich osobistym doświadczeniu intelektualnym i wewnętrznym sporze, który prowadzą najpierw z samym sobą. Chodzi o konflikt najbardziej wewnętrzny, rozgrywający się w sumieniu poszczególnego badacza i zmuszający go do opowiedzenia się za lub w jakimś sensie przeciw własnej dotychczasowej tradycji światopoglądowej. Efekt tego zmagania może być bardzo różny, ale wydaje się, że celem, który stawia sobie każdy jego uczestnik, jest uzyskanie określonej jasności i klarowności własnego stanowiska oraz możliwie daleko idące sprecyzowanie posiadanych poglądów. Dopiero po spełnieniu tego warunku można skutecznie podjąć dyskusję „na zewnątrz”, skonfrontować własne stanowisko z innymi twierdzeniami, a w konsekwencji utwierdzić się we własnych przekonaniach lub odważyć się na ich może nawet znaczącą modyfikację.

Rodzące się i rozwijające w wiekach XVI i XVII nowożytne przyrodoznawstwo było bez wątpienia sporym intelektualnym wyzwaniem dla ludzi ukształtowanych w określonej tradycji religijnej, zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej¹. W przypadku tej drugiej pojawił się dodatkowy element w postaci kryzysu tożsamości u części uczonych i myślicieli żydowskich². Tradycyjne wierzenia i praktyki religijne były w istocie czynnikami budującymi życie oraz specyfikę społeczności żydowskiej i uzasadniały jej charakterystyczną odrębność. Dlatego w przypadku znaczących przedstawicieli judaizmu rozsianych po całej Europie kryzys, który ujawniłby się w tej sferze, mógłby doprowadzić do poważnego kryzysu narodowej tożsamości żydowskiej w skali społecznej. Prawdą jest, że we wspomnianym okresie filozofia przyrody oraz formująca się dopiero nowożytna nauka raczej rzadko wywoływały postawy skrajnego racjonalizmu, który byłby w stanie zagrozić żydowskim wierzeniom. Niemniej można mówić o stopniowym narastaniu konfliktu światopoglądowego, a w konsekwencji społecznego, pomiędzy tradycyjnie nastawioną społecznością żydowską i postępową społecznością nieżydowską, który był kolejnym wcieleniem wcześniejszego konfliktu polityczno-kulturowego

¹ Zob. przykładowo: D.B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Wayne State University Press, Detroit 2001, ss. 54–60; N.M. Samuelson, *Jewish Faith and Modern Science: On the Death and Rebirth of Jewish Philosophy*, Rowman and Littlefield Publ., Lanham 2009, ss. 3–103.

² Przykładem tego jest postać przedstawiciela żydowskich fizjologów i lekarzy z przełomu XVI i XVII wieku, Abrahama Portaleone. Zob. A. Guetta, *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Academic Studies Press, Boston 2014, s. 33.

wyrażającego się w ostracyzmie i prześladowaniach Żydów w XV wieku, m.in. w Hiszpanii, Portugalii i Francji³.

Wspomniany problem zachowania tożsamości był związany ze sposobem określenia się zarówno wobec „swoich”, jak i względem „obcych” w kontekście własnej tradycji religijno-kulturowej, a także określeniem stopnia jej zobowiązawalności we własnym życiu. Jedną z pierwszych znaczących postaci ze środowiska myślicieli żydowskich okresu XVI wieku, która podjęła to wyzwanie, był Juda Loew ben Bezalel (znany także jako Maharal – skrót od: „Moreinu Ha-Rav Loew” – „Nasz Nauczyciel Rabbi Lew”; ok. 1525–1609)⁴. Należy przypuszczać, że w pierwszej kolejności było to dla niego wyzwanie osobiste, egzystencjalne, intelektualne i duchowe zarazem. Natomiast w dalszej kolejności, z racji pełnionej funkcji religijno-społecznej, zmuszało także do podjęcia go w imię dobra powierzonej mu społeczności żydowskiej. Celem artykułu jest prezentacja najważniejszych poglądów Maharala w kwestii relacji między naukowym i religijnym obrazem rzeczywistości oraz rekonstrukcja jego stanowiska w tej sprawie wraz z przedstawieniem wynikających z niego konsekwencji.

1. Przeciwnieństwa jako osnowa rzeczywistości

Maharal był niejako intelektualnie predysponowany do podjęcia problemu odmienności poznania religijnego i poznania naukowego, gdyż cała rzeczywistość była przez niego postrzegana z perspektywy występujących w niej przeciwnieństw⁵.

³ Zob. H. Friedenwald, *Jewish Physicians in Italy: Their Relation to the Papal and Italian States*, Publications of the American Jewish Historical Society 28/1922, ss. 133–211; A. Y. Reed, *Was there science in ancient Judaism? Historical and cross-cultural reflections on “religion” and “science”*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 3–4(36)/2007, ss. 461–495.

⁴ Rabin, filozof, kabalista i matematyk, urodzony w Poznaniu, zmarły w Pradze. Był naczelnym rabinem Moraw, Wielkopolski, a następnie Pragi. Pozostawał w kontaktach ze środowiskiem intelektualnym XVI-wiecznej Pragi, także za pośrednictwem protektora i mecenasa prowadzonych tam wówczas badań naukowych, Rudolfa II Habsburga. Osobiście mało interesował się wprost samą nauką i jej osiągnięciami, ale analizował i wypowiadał się na temat relacji między nauką a religią (judaizmem). Więcej na temat życia i poglądów Loewa zob.: A. Mauskopf, *Religious Philosophy of the Maharal of Prague*, Hammer, New York 1949; B.Z. Bokser, *From the World of the Cabbalah – the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, Philosophical Library, New York 1954; idem, *The Maharal: The Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, Jason Aronson, London 1977; B.L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Fairleigh Dickinson University Press, London – Toronto 1982; Y.D. Shulman, *The Maharal of Prague: The story of Rabbi Yehudah Loew*, CIS, New York 1992; M. Seidler (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, Routledge, London 2012; a także: A. Putík (red.), *Path of Life. Rabbi Judah Loew ben Bezalel (ca. 1525–1609)*, Jewish Museum in Prague and the Academia Publishing House, Prague 2009, gdzie można znaleźć obszerną bibliografię dotyczącą Loewa (ss. 484–491).

⁵ Abraham Joshua Heschel uważał, że żydowskie życie i myślenie można zrozumieć w kategoriach modelu dialektycznego, który zawiera własności przeciwne i kontrastowe. „Jest to

Byty, aby posiadać jakiegokolwiek znaczenie, muszą istnieć jako mające swoje przeciwieństwa. „Wszystko, co istnieje na świecie, jest określoną istotą albo jej przeciwieństwem”⁶. Przeciwieństwa te podzielił on na dwie grupy: 1) rozumiane jako elementy uzupełniające się; 2) rozumiane jako elementy wykluczające się⁷. Pierwsze z wymienionych przeciwieństw po prostu wzajemnie się uzupełniają (np. płeć męska – płeć żeńska; mężczyzna – kobieta). Natomiast elementy wykluczające się mogą współistnieć tylko dzięki czemuś trzeciemu, co je w sobie do pewnego stopnia zawiera. Bez tego niejako nadrzędnego w stosunku do nich elementu nie mogą one równocześnie egzystować, podobnie jak cząstka materii i cząstka antymaterii. Taki pogląd oznacza w konsekwencji dialektyczną wizję rzeczywistości. Przeciwieństwa wykluczające się są jakby tezą i antytezą, np. dobro – zło, ogień – woda, materialność – duchowość. Dopiero w ramach „syntezy”, która zawiera w sobie cechy obu przeciwieństw, mogą istnieć razem.

Jedną z najistotniejszych opozycji wspomnianych przez Maharala jest przeciwieństwo: świat duchowy (rzeczywistość Boża) – świat materialny (rzeczywistość ziemską, fizyczną). Ich współistnienie jest możliwe w ramach natury ludzkiej, która zawiera w sobie zarówno to, co materialne, jak i to, co duchowe. Człowiek oznacza zatem syntezę, połączenie wspomnianych przeciwieństw jako istota tworząca świat pośredni w stosunku do nich⁸.

Twierdzenie to żydowski uczyony sformułował na podstawie określenia celu ludzkiego życia, którym jest ponowne zjednoczenie się człowieka z Bogiem oraz trwałe „przyłgnięcie” do Niego i pozostawanie w bliskości z Nim (*devekut*). Maharal wywiódł ów cel z interpretacji biblijnego obrazu upadku człowieka ukazanego w Księdze Rodzaju (hebr. *Bereszit*)⁹. Przeciwieństwem, które tu się pojawia, jest radykalna opozycja: Bóg (który jest całkowicie duchową istotą) – człowiek (który jest istotą cielesną, funkcjonującą w świecie materialnym). Z kolei elementem umożliwiającym ich łączność jest Tora. Ona zawiera w sobie zarówno składnik materialny (jako spisany tekst), jak i składnik duchowy (treść: duchowe przesłanie

biegunowość idei i zdarzeń, micwy i grzechu, kawany i czynu, regularności i spontaniczności, jednorodności i indywidualności, [...] czasu i wieczności, tego świata i świata, który nadejdzie [...]. Biegunowość jest istotną cechą wszystkich rzeczy. Napięcie, kontrast i przeciwstawienie cechują całą rzeczywistość”. (A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Filozoficzne podstawy judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Esprit, Kraków 2007, ss. 423–424). Byron L. Sherwin określa ten aspekt myśli Loewa mianem paradoksalności, wskazując także na jej biograficzne odniesienia w życiu praskiego rabina. Zob. B.L. Sherwin, *Paradox and Irony: The Thought of Judah Loew of Prague*, w: A. Putík (red.), *Path of Life...*, ss. 84–121.

⁶ J. Loew, *Hiddushei Aggadot MaHaRa”L im-Prag*, t. 2, Judaica Press, New York 1969, s. 89.

⁷ Por. B.L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent...*, ss. 70–75.

⁸ Koncepcja „ośrodką”, „centrum”, rozumianego jako to, co jest wspólne dla rozmaitych odmienności, stanowi ważny element w myśleniu Loewa, zastosowany m.in. do wyjaśnienia wewnętrznego znaczenia tekstów biblijnych i rabinicznych. Zob. A. Weiss, *Rabbi Loew of Prague. Theory of Human Nature and Morality*, Yeshiva University, New York 1969.

⁹ Zob. J. Loew, *Gur Aryeh*, t. 2, Yehadut, Bnei Brak 1972, s. 126.

pochodzenia boskiego). W swej istocie Tora jest duchowa, stanowi emanację boskości Stwórcy i Jego manifestację¹⁰. Jako taka charakteryzuje się doskonałością świata duchowego. Jednak, aby Tora mogła funkcjonować w świecie materialnym, musi zostać „ucieleśniona”, podobnie jak ludzka dusza. Chodzi o swego rodzaju „strój” zewnętrzny, czyli fizyczną formę jej istnienia, którą jest pergamin i wypisane na nim atramentem znaki. Tora jest zatem ową syntezą pomiędzy rzeczywistością materialną i rzeczywistością duchową, pomiędzy światem boskim i światem ziemskim. Dlatego posiada „dwa odrębne wymiary; w ramach jednego jest związana z człowiekiem, ale w ramach drugiego nie ma z nim żadnego związku, lecz jedynie z samym Bogiem”¹¹. W konsekwencji, zdaniem Maharala, bez Tory (a w szczególności bez jej przykazań) człowiek byłby jedynie więźniem naturalnego, materialnego świata i porządku czysto biologiczno-społecznego. A zatem nie różniłby się w istotny sposób od zwierząt. Także świat ducha i ostateczne zjednoczenie z Bogiem byłyby dla niego całkowicie nieosiągalne.

To dzięki Torze świat niebiański i świat ziemski są ze sobą połączone [...]. Dzięki Torze społeczność Izraela może przylgnąć do Boga i zostać uwolniona od świata materii i jego bezwarunkowych zasad. [...] Tak więc, Izrael staje się stworzeniem w pełni obdarzonym dobrem, mającym pełnię swej egzystencji. Doskonałość ludzkiej istoty ujawnia się tylko dzięki Torze i w żaden inny sposób nie może zostać osiągnięta¹².

Maharal wyjaśnia również, że to dzięki Torze człowiek staje się „syntezą” tego, co materialne i tego, co duchowe – po pierwsze jako adresat i przekaziciel treści Tory (w szczególności w osobie Mojżesza), po drugie jako wykonawca zawartych w niej poleceń i nakazów.

2. Relacja między tym, co duchowe i tym, co materialne

Koncepcja na temat przeciwieństw uzupełniających się znalazła zastosowanie w zaproponowanym przez Maharala rozumieniu sposobów działania Boga w świecie. Pierwszy typ Bożego działania określił on jako naturalny, tzn. zgodny z zasadami i prawami funkcjonowania świata materialnego. Drugi rodzaj działania Boga jest ponadnaturalny, cudowny, transcendujący prawa natury. W obu przypadkach mamy do czynienia z manifestacjami boskiej aktywności i mocy, ale innymi, przeciwstawnymi pod względem ich charakteru, choć uzupełniającymi się¹³.

¹⁰ Por. G. Scholem, *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, w: idem, *On the Kaballah and its Symbolism*, tłum. R. Manheim, Schocken Books, New York 1965, ss. 32–86.

¹¹ J. Loew, *Hiddushei Aggadot MaHaRa”L im-Prag*, t. 3, Judaica Press, New York 1969, s. 39.

¹² J. Loew, *Derekh ha-Hayyim*, Judaica Press, New York 1969, s. 26.

¹³ Zob. A. Rosenak, *New explorations in the light of the ‘union of opposites’*, w: M. Seidler (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History...*, ss. 137–140.

Działanie o charakterze cudownym jest związane z aktem stwórczym ze strony Boga. Maharal był zwolennikiem koncepcji kreacji całej rzeczywistości przez Boga rozumianej jako proces wielokrotnego samoograniczania się Boga (*tzimtzum*¹⁴). Jest ono wyrazem Bożej mocy, która może sprawić, aby została niejako przefiltrowana nieskończona moc boskiej transcendencji (dla której określenia często używana jest metafora „światła”) w określone formy, które stają się ograniczonymi formami poszczególnych istot stworzonych. Proces samoograniczenia się Boga ma wiele etapów, które tworzą łańcuch kolejno powstających światów, a efektem ostatniego stwórczego samoograniczenia jest powstanie świata materialnego, co zostało odzwierciedlone w opowiadaniu o stworzeniu świata w Księdze Rodzaju. Na każdym etapie stwórczego schodzenia Bożej mocy wyższy poziom nie jest absolutnie transcendentny, ale relatywnie transcendentny w stosunku do tego, co pochodzi z niego poprzez samoograniczenie. Większa część tego procesu dotyczy świata duchowego i bytów natury duchowej, a dopiero na ostatnim etapie osiąga poziom rzeczywistości materialnej. Dlatego, zdaniem żydowskiego myśliciela, działanie Boga manifestuje się zarówno w sferze tego, co duchowe, jak i w tym, co materialne. Ogólnie rzecz biorąc, duchowe korzenie rzeczywistości materialnej, które mogą być „odczytane” w Torze, a zwłaszcza w duchowym wymiarze treści Tory, są transcendentnymi źródłami tej rzeczywistości. Rzeczywistość ma więc swoją istotę (duch) i stronę zjawiskową (materia).

Oba te aspekty każdego bytu – jego istota i empirycznie opisywalne istnienie – są wymiarami „rzeczywistymi” i dlatego każdy z nich posiada własny opis. Odpowiadający im określony rodzaj opisu wynika ze sposobu poznawania każdego z nich: boska nauka i świecka nauka. Maharal stwierdza, że „nauka”, która zajmuje się istotą rzeczy, jest boską nauką zawartą w przekazie Tory. Nauki, które zajmują się istniejącymi rzeczami w sposób empiryczny, są naukami świeckimi (światowymi). Stąd biorą się dwa różne i niewspółmierne typy wyjaśnień dotyczących zjawisk zachodzących w naturze: *historia divina* i *historia naturalis*¹⁵.

Istota każdej rzeczy przynależy do jakościowo innej sfery niż jej empirycznie opisywane istnienie. Sfera duchowa kształtuje sferę materialną w taki sposób, że świat duchowy wyznacza ramy działania świata empirycznego. Dlatego, zdaniem Maharala, wewnętrzna dynamika świata duchowego, która ma związek z moralnym postępowaniem człowieka, zmienia warunki i ramy funkcjonowania naturalnego świata empirycznego. Natura lub istnienie stworzone w ogólności jest zmieniane przez dynamikę moralną w świecie duchowym tak, że porządek świata, opisany

¹⁴ Idea zaproponowana przez Izaaka Lurię w celu rozwiązanie problemu, jak skończony świat może pochodzić od nieskończonego Boga. Zob. J.P. Schultz, *Judaism and the Gentile Faith. Comparative Studies in Religion*, Associated University Presses, Toronto 1981, s. 89 nn. Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascend to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, tłum. J.M. Green, State University of New York Press, New York 1993, ss. 79–92.

¹⁵ Chodzi nie tyle o dwa różne rodzaje zjawisk, ile raczej o dwa różne sposoby ich rozumienia, opisywania i wyjaśniania.

przez nauki, jest sam w sobie warunkowo zmienny. Maharal podał dwa przykłady ilustrujące jego stanowisko w powyższej kwestii.

Pierwszy dotyczy naukowego wyjaśnienia zjawiska zaćmienia Słońca w zestawieniu z istotową przyczyną tego zjawiska. W nauczaniu rabinistycznym tłumaczono zjawisko zaćmienia czterema przyczynami natury moralnej: 1) brak modlitwy za zmarłych przywódców narodu żydowskiego; 2) gwałt na zaręczonej dziewczycy, która mimo wzywania pomocy przy próbie gwałtu nie otrzymała jej ze strony mieszkańców miasta; 3) homoseksualizm; 4) jednoczesne morderstwo dwóch braci¹⁶. Maharal stawia pytanie, jak można utrzymywać podobne twierdzenia, skoro wiadomo, że wspomniane zjawisko astronomiczne jest spowodowane określonym układem ciał niebieskich, który to układ może być przewidziany dzięki obliczeniom astronomicznym. Zaćmienia Słońca i Księżyca są zjawiskami naturalnymi i przewidywalnymi, mającymi związek z ruchem ciał niebieskich i dlatego wydają się nie mieć żadnego związku z powyższymi przypadkami postępowania moralnego ludzi. Rozumowanie żydowskiego uczonego we wspomnianej kwestii jest następujące. Duchowe zjawisko grzechu i jego wpływ na przyrodę są wyraźnie stwierdzone na początku Tory. Na początku stworzenia Adam cieszył się tym, co było nieśmiertelnym życiem w Ogrodzie Eden. W wyniku grzechu pierwszych ludzi zmieniła się natura i jej zasady, co przejawiało się m.in. w trudzie uprawy roli oraz bólu związanym z porodem (Rdz 3,16-19). Podobnie, w wyniku zaistnienia innego grzechu, pojawiło się zjawisko zaćmienia jako materialny (i obserwowalny) efekt upadku ludzkiej natury. Istotny powód, dla którego działa system lub zestaw przyczyn natury, w których możliwe są zaćmienia Słońca i Księżyca, to zatem systemowa obecność pewnych rodzajów grzechów na świecie, których duchowe znaczenie ma wpływ na fizyczne stworzenie. Nie oznacza to, jak twierdzi Maharal, że zaćmienia powstają w odpowiedzi na określone przypadki zjawisk moralnych przedstawionych powyżej, ale raczej z powodu porządku duchowego, w którym takie grzechy istnieją jako urzeczywistniona możliwość. Żydowski uczonego wyjaśnia następnie szczególne moralne znaczenie wspomnianych czterech duchowych przyczyn, które powodują określony naturalny porządek świata materialnego, w którym mogą wystąpić zaćmienia. Mówi o istocie ludzkiej jako złożonej z duszy i ciała, i będącej ich swoistym, nieredukowalnym złożeniem oraz o realizacji ludzkiej tożsamości i spełnieniu się człowieka w związku mężczyzny i kobiety. Każdy z wyżej wymienionych grzechów szkodzi jednemu z tych aspektów ludzkiej istoty. Gdy zabraknie zatem modlitwy za zmarłego przywódcę narodu i w ten sposób nie jest on wystarczająco doceniony i upamiętniony przez potomnych, przesłonięty zostaje duchowy wymiar jego życia, wyrażający duszę ludzką, która nadal istnieje poza śmiercią ciała, ale jako taka została teraz zapomniana. Z kolei gwałt na zaręczonej dziewczycy, która została już poświęcona swemu przyszłemu mężowi, co ma wielkie znaczenie dla przyszłej mężatki, wyraża skrajną niemoralność seksualną,

¹⁶ Zob. *Mishnah*, traktat *Sukka*, 29a, red. H. Albeck, Jerusalem – Tel Aviv 1957–1959.

która wywodzi się z pragnień ludzkiego ciała, pomijających całkowicie duchowy wymiar człowieka. Homoseksualizm zaś neguje prawdziwą tożsamość natury człowieka wyrażającą się w związku mężczyzny i kobiety, męża i żony. Wreszcie równoczesne zabójstwo dwóch braci (traktowane jako „ludobójstwo” w skali danej rodziny) symbolizuje ostateczne wygaszenie życia rozumianego jako związek ciała i duszy. Moralny świat przepełniony grzechem w wymienionych sytuacjach „schodzi” więc w fizyczny świat, w którym możliwe staje się zaćmienie światła (symbolizującego dobro i boskość). Maharal zaznacza, że pogląd, iż inny porządek natury może być ukształtowany w wyniku moralnego postępowania ludzkości, nie jest problematyczny dla tego, kto zamieszkuje świat duchowy i jest świadomy, że korzenie fizycznego stworzenia są boskie oraz że ostateczną przyczyną sposobu funkcjonowania natury jest ludzkie odniesienie do tego, co boskie. Świat duchowy jest więc „przyczyną przyczyn”, które działają w świecie fizycznym¹⁷.

Drugi przykład dotyczy naukowego wyjaśnienia zjawiska tęczy (wspomnianego jako znak przymierza między Bogiem i Noem oraz jego potomkami w Rdz 9,7–18), a także istotowej przyczyny tego zjawiska. Tym razem jednak Maharal interpretuje wpływ świata duchowego na świat materialny pozytywnie. Ponownie można zapytać, jak naturalne zjawisko tęczy, spowodowane refrakcją promieni słonecznych w kropelkach wody w atmosferze, można traktować jako skutek procesu natury duchowej? Podane wyjaśnienie odwołuje się do natury biblijnego potopu, który trwał czterdzieści dni i nocy, co odpowiada czterdziestu jednostkom miary objętości (hebr. *se'ah*¹⁸) stanowiącym mykwę (*mikvah*¹⁹) lub rytuał kąpieli faktycznie działającej jako mykwa dla Ziemi. Oznacza to, że potop oczyszcza i udoskonala naturę Ziemi i jej klimat. Istotnym więc powodem zjawiska tęczy jest to, że potop spowodowany przez Boga oczyścił (duchowo) i udoskonalił naturę materialną Ziemi. Wcześniej atmosfera Ziemi była zbyt gęsta, aby załamać światło słoneczne i wytworzyć tęczę. Po potopie stała się inna, dzięki nowemu, wyrafinowanemu i duchowemu porządkowi, który świat materialny uzyskał po oczyszczającym potopie. Zdaniem Maharala jest to kolejny przykład zmiany dokonującej się pod wpływem przyczyny duchowej, która z kolei zmienia przyczynę naturalną w celu wytworzenia nowego zjawiska w przyrodzie – tęczę będącą Bożym znakiem²⁰.

¹⁷ Zob. J. Loew, *Be'er ha-Golah*, Judaica Press, New York 1969, s. 106 nn.

¹⁸ Zob. A. Wollek, *Gdy Bogiem było Słońce*, cz. III: *Miary biblijne*, „Pomiary. Automatyka. Kontrola. Miesięcznik Naukowo-Techniczny” 10(56)/2010, s. 1251.

¹⁹ Chodzi o zbiornik z bieżącą wodą (niekiedy basen) dla osób i naczyń, które zaciągnęły jakiegos rodzaju nieczystość rytualną. Obmycie w mykwie dokonuje się przez całkowite zanurzenie. Obmywane są także naczynia nowo nabyte. Kąpiel w mykwie odbywali również neofici, jako element obrzędu przyjęcia do synagogi. Zob. M. Bendowska, *Mykwa*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, <https://www.jhi.pl/psj/> [20.07.2019].

²⁰ Zob. J. Loew, *Be'er ha-Golah*, s. 107.

Podstawowym powodem, dla którego, jak wyjaśnia Maharal, natura zmienia się zgodnie z moralnym statusem ludzkiego postępowania, jest to, że natura została stworzona, aby służyć istocie ludzkiej. Należy w tym miejscu przypomnieć, że zgodnie z całościową wizją żydowskiego myśliciela istota ludzka jest „ośrodkiem”, w którym ma przejawiać się to, co duchowe w stworzonym świecie materialnym. Świat materialny został bowiem stworzony dla dobra człowieka, czyli w celu manifestowania się boskości za pośrednictwem ludzkiej istoty, wzmocnionej boskim wpływem Tory. Człowiek, zgodnie ze swoją moralną poprawnością lub zepsuciem świata duchowego, zmienia „reguły” świata fizycznego. Natura jest dodatkiem do ludzkiej istoty w służbie Bogu. Jest ona niejako materiałem, za pomocą którego i poprzez który człowiek ujawnia to, co jest duchowe i obecne w Bożych przykazaniach. W ten sposób przejawia się łączność i jedność między rzeczami fizycznymi a ich duchowym źródłem²¹.

3. Relacja między poznaniem religijnym a poznaniem naukowym

Ustalenia epistemologiczne dotyczące relacji między poznaniem religijnym a poznaniem naukowym są u Maharala konsekwencją wcześniejszych ustaleń ontologicznych. Skoro, według Maharala, „nauki światowe” starają się opisać zewnętrzne „istnienie” świata materialnego, ale same z siebie nie mają dostępu do jego „esencji” duchowej, to odpowiednio, ich wyjaśnianie zjawisk może w najlepszym razie być tylko częściowo prawdziwe. Ponadto, natura w ogólności podlega zmianom wskutek dynamiki moralnego oddziaływania świata duchowego tak, że porządek świata, opisywany przez nauki, jest sam w sobie warunkowo zmienny.

Z poglądów Maharala wyłania się platońska wizja ludzkiej wiedzy i mądrości, obejmująca także kwestie prawdziwości różnych typów poznania. Doskonałym, idealnym światem ludzkiego poznania i wiedzy jest religia żydowska, zaś jej niedoskonałym, dalekim od prawdy odbłaskiem pozostaje nauka wraz z jej wyjaśnieniami zjawisk i procesów. Według Maharala nie można poznać prawdy o istocie rzeczywistości poprzez badania naukowe. Maharal wielokrotnie stwierdza, że Tora odnosi się do porządku esencjalnego wszystkich rzeczy. Jeśli ten porządek odzwierciedla także zjawiska i procesy świata fizycznego i w ten sposób potwierdza swoje empiryczne znaczenie, które możemy dostrzec własnymi zmysłami, to dobrze. Jeśli jednak tak nie jest, to głównym powodem takiego stanu rzeczy jest to, że Tora nie wypowiada się w kategoriach empirycznych, podczas gdy światowa nauka zajmuje się tylko tym, co dla ludzkich zmysłów jest dostępne w rzeczywistości materialnej.

Żydowski myśliciel był świadomy procesu rozwoju i zmienności ustaleń poznania naukowego. Swoje stanowisko w tym względzie ukształtował m.in.

²¹ Zob. S. Cowen, *The Torah and the worldly sciences in the teaching of the Maharal of Prague and Chabad Chassidism*, w: M. Seidler (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History...*, ss. 167–168.

w kontekście teorii heliocentrycznej Mikołaja Kopernika. Gdy chodzi o rozumienie struktury układu planet, mimo że Maharal wiedział o Koperniku i prawdopodobnie zapoznał się z jego teorią heliocentryczną, nie miał żadnych oporów w zachowaniu geocentrycznego modelu wszechświata i odrzuceniu teorii polskiego astronoma. Jak zauważa, sam Kopernik był nękany wątpliwościami i był świadomy trudności, jakie generuje zaproponowany przez niego model²².

[...] narody pogańskie nie pragną niczego więcej niż stać się mądrymi według wiedzy astronomicznej, i rzeczywiście stali się oni znawcami w tym zakresie, jak powszechnie wiadomo. Jednak wciąż pojawiają się kolejni, nowi znawcy, którzy wywracają wiedzę, jaką tamci zdobywali z tak wielkim wysiłkiem. Przykładowo, pewien człowiek, znany jako znawca Nowej Astronomii, ma nowy opis wszechświata. W konsekwencji całkowicie zmienił on rozumienie, które mieli wcześniejsi astronomowie, co do ruchu gwiazd i konstelacji i praw niebieskich, i opracował całkowicie nowy model, jakkolwiek podkreśla, że wciąż pozostają pewne problemy, których nie potrafi rozwiązać²³.

Zatem Maharal uznaje poznanie naukowe za zmienne w swej naturze i niepewne z powodu ciągłych i niekończących się modyfikacji proponowanych twierdzeń. Nastawienie Loewa względem nauki nowożytnej charakteryzuje się więc daleko posuniętym sceptycyzmem w przeciwieństwie do postrzegania wiedzy, jaką na temat świata posiadają Żydzi, czerpiąc ją z Tory i komentarzy wielu pokoleń żydowskich uczonych. Choć jednoznacznie nie odrzucał on drogi poznania naukowego, wyrażał wątpliwości co do skuteczności współczesnych mu naukowych poszukiwań z powodu różnorodności naukowych poglądów i wielości proponowanych rozwiązań.

Nie jest nawet stosownym nazywać całe to astronomiczne przedsięwzięcie nauką. Uznanie za naukę należy się tylko temu, co zostało dobrze zrozumiane. Z pewnością nie znajdziesz w ich „nauce” ani jednej osoby, która pojęła przedmiot tego poznania w całej prawdzie, a cóż za różnica jest pomiędzy wielkim a małym kłamstwem? Prawda nigdy nie może zostać w ten sposób poznana [...] mądrzy poganie jedynie znają czas ruchu Słońca, Księżyca i planet, ale nie posiadają wnikliwego wyjaśnienia tych zjawisk²⁴.

Dodatkową ilustracją stanowiska Maharala w kwestii statusu poznania naukowego jest przypisywana mu legenda o Golemie²⁵. Golem to istota utworzona z gliny

²² Zob. J. Brown, *New Heavens and a New Earth: The Jewish Reception of Copernican Thought*, Oxford University Press, Oxford 2013, ss. 47–49.

²³ J. Loew, *Netivot ha-'Olam*, Judaica Press, New York 1969, s. 81.

²⁴ J. Loew, *Be'er ha-Golah*, s. 115. „Żadne stworzone istoty nie posiadają najwyższej boskiej mądrości. Wprawdzie człowiek jest obdarzony rozumem, ale ludzki rozum jest osadzony w materii. A świat [materialny – A.Ś.] nie istnieje z powodu tego dobra, gdyż ludzki rozum jest skromny i wadliwy, a tylko z powodu Tory, która jest boskim intelektem i pełnią dobra. [...] Wartość człowieka, o ile uważa się go za istotę stworzoną, zawiera się w Torze”. J. Loew, *Derekh ha-Hayyim*, s. 25.

²⁵ Zob. C. Bloch, *Golem: Legends of the Ghetto of Prague*, tłum. H. Schneiderman, John N. Vernay, Vienna 1925; G. Scholem, *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*, w: idem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am

na kształt postaci ludzkiej, ale pozbawiona duszy i zdolności komunikowania się z innymi. W najbardziej znanej wersji tej legendy przypisuje się stworzenie Golema właśnie osobie Judy Loewa, który w ten sposób chciał uchronić praskich Żydów, posądzanych o bezbożne praktyki okultystyczne i magiczne, przed atakami ze strony innych mieszkańców Pragi. Golem posiadał ogromną, nadludzką siłę i był każdorazowo ożywiany poprzez umieszczanie w jego ustach kartki z wypisanym imieniem Boga lub wypisanie na jego czole słowa „prawda” (hebr. *emet*²⁶). Tak stworzona istota była jednak niema i bezmyślna, mogła tylko wykonywać polecenia, sama nie mając własnej wolnej woli. Według wspomnianej wersji legendy rabbi Loew powodował powrót Golema do stanu martwej materii każdorazowo przed rozpoczęciem żydowskiego szabat. Jednak pewnego razu zapomniał tego zrobić w odpowiednim czasie i Golem zaczął szaleć, niszcząc wszystko, co znalazło się na jego drodze. Ostatecznie udało się opanować groźną sytuację, pozbawiając go życia, ale rabbi Loew nie był już w stanie ponownie go ożywić i umieścić pozostałość po nim na poddaszu praskiej synagogi²⁷.

W kontekście poglądów Maharala Golem może zostać uznany za symbol tego, co wiąże się z poznaniem naukowym w rozumieniu praskiego rabina: warunkowości i ograniczoności poznania naukowego (nieświadomość ukrytej i niedostępnej dla nauki głębi badanego stanu rzeczy) oraz trudnej do okiełznania, niebezpiecznej dla człowieka i fascynującej jego umysł siły sprawczej efektów badań naukowych. Dlatego działalność naukowa powinna, zdaniem Loewa, zostać podporządkowana poznaniu religijnemu. Oznacza to, że nie można stawiać na równi obu tych rodzajów poznania, a tym bardziej przedkładać poznanie naukowe nad poznanie o charakterze religijnym (teologicznym), którego źródłem jest Tora.

Nie jest rzeczą właściwą nazywać „mądrym” kogoś, kto posiada wiedzę o rzeczach materialnych, podobnie jak szewca nie nazywa się „mądrym”, nawet jeśli jest to pewien rodzaj mądrości. Dlatego tylko ktoś, kto bada święte sprawy, może zostać nazwany „mądrym” i jedynie to jest prawdziwa mądrość²⁸.

Inaczej mówiąc, religia (teologia) żydowska ma stanowić „formę”, która powinna ukształtować „materię” nowożytnej nauki, nadając jej adekwatny dla niej kształt i uniemożliwiając jej w pełni autonomiczne funkcjonowanie, które Maharal uznawał za niebezpieczne i szkodliwe.

Main 1973, s. 257 nn. Por. H. Lejwik, *Der Golem. A dramatische poeme in Acht Bilder*, Farlag Amerike, New York 1921; B.L. Sherwin, *Golem Legend: Origins and Implications*, University Press of America, Lanham 1985.

²⁶ Prawda po hebrajsku jest rozumiana przede wszystkim jako pewność, niezawodność, stabilność, trwałość, bezpieczeństwo. Wymazanie pierwszej litery powodowało powstanie słowa *met* (hebr. „śmierć”), co odbierało życie Golemowi.

²⁷ Zob. B.L. Sherwin, *The Golem of Prague and his Ancestors*, w: A. Putík (red.), *Path of Life...*, s. 274.

²⁸ J. Loew, *Tif'eret Yisrael*, Judaica Press, New York 1969, s. 35.

Ponieważ Tora, przez swoje orzeczenia, zawiera cały plan stworzenia, twierdzenia o charakterze religijnym wywiedzione z Tory będą „podążać” za rzeczywistością materialną, tzn. okażą się zgodne z ustaleniami naukowymi. Jakkolwiek nauka o świecie materialnym nie ustanawia ani nie odsłania prawdziwego porządku rzeczywistości empirycznej. Jej „dokładność” nie ma znaczenia, jeśli autorytatywna sfera ducha, obejmująca istotę rzeczy i zjawisk, postanowi inaczej. W najlepszym razie ustalenia nauki mogą być przytoczone po to, aby wyjaśnić (w takim zakresie, w jakim jest to możliwe) nakaz Tory. A zatem nauka występuje tu jako „służebnica” (a nawet „niewolnica”) religii (teologii żydowskiej).

Powstaje zatem pytanie, czy w ogóle warto poznawać świat na drodze poznania naukowego? Według praskiego rabina pogląd, że nauki z ich wyjaśnieniami nie oddają całkowicie prawdy o świecie, nie pozbawia ich wartości. Tora pozwala, a nawet niejako zmusza do tego, aby do pewnego stopnia polegać na nauce. Maharal podaje cztery powody, które jego zdaniem uzasadniają wartość poznania naukowego i skłaniają do jego praktykowania. Po pierwsze, chodzi o zastosowanie praktyczne uzyskanej wiedzy, czyli o pragmatyczną wartość nauki, np. w zakresie medycyny albo rozwoju techniki. Po drugie, badania naukowe stanowią ważny element pomocniczy dla przestrzegania przykazań Tory (np. przy obliczaniu czasów, kiedy można zobaczyć księżyc w nowiu, aby ustalić daty świąt). Możliwość wykorzystania nauk do wykonywania religijnych i moralnych nakazów Tory jest przypuszczalnie tym, co ma na myśli Maharal, kiedy opisuje nauki światowe jako „drabinę do Tory”²⁹. Po trzecie, niekiedy występują okoliczności, gdy z różnych powodów nie można studiować nauki Tory i wówczas pozostaje jedynie droga poznania naukowego. Po czwarte, wiedza naukowa jest niezbędna, aby móc pracować w dziedzinie handlu lub nauki, i w ten sposób zarabiać na swoje utrzymanie³⁰.

Maharal wyróżnia dwa rodzaje nauk świeckich lub światowych: te, które są częściowo prawdziwe i pozostają neutralne religijnie w tym sensie, że mogą być łatwo wykorzystane do celów związanych z kultem i religią; oraz te, które są całkowicie nieprawdziwe, takie jak okultyzm czy astrologia. Ale nawet te drugie mogą okazać się użyteczne, gdyż pozwalają poznać błędy i fałszywość tych, którzy je stosują i z nich korzystają. Ponadto, trzeba poznać istotę bałwochwalczych doktryn, aby móc prawidłowo rozstrzygać sporne kwestie w przypadkach bałwochwalczego postępowania i trafnie orzekać, czy faktycznie było to bałwochwalcstwo³¹.

Należy także wspomnieć, że z poglądów Maharala wyłania się koncepcja Tory, która zawiera w sobie (choć nie wprost) twierdzenia wszystkich nauk i pełni doskonałości nauk. Można zatem badać przedmiot nauk także poprzez studiowanie Tory.

Wszystkie bowiem nauki istnieją w nauce Tory, która jest doskonałością nauk i koroną ich chwały. Niektóre z nich są określone metodycznie, a niektóre z nich są jedynie

²⁹ Zob. J. Loew, *Netivot ha-‘Olam*, s. 60.

³⁰ Zasadniczo Loew ogranicza wartość działalności naukowej do jej aspektu pragmatycznego.

³¹ *Ibidem*, s. 61.

wskazane w Torze, a jeszcze inne pochodzą z tradycji przekazywanej od osoby do osoby, jak to ma miejsce w przypadku wielkich mędrców Izraela, którzy zachowują tradycję, a otrzymują ją od poprzednich pokoleń³².

A ponieważ Tora zawiera esencję całej prawdziwej wiedzy, możliwe jest, aby odpowiednio wykwalifikowany uczony wydedukował z niej wszelkie wymagane zrozumienie świata materialnego.

Oba typy wyjaśnień (naukowe i religijno-teologiczne) są niewspółmierne i sytuują się na różnych poziomach. W konsekwencji nie może być między nimi rzeczywistego konfliktu. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z różnymi typami wyjaśnień dotyczących zjawisk zachodzących w naturze. Każde z nich odnosi się do innego opisu historii ich przebiegu. Maharal domaga się jednak, aby nie stawiano wiedzy naukowej ponad wiedzą religijną ani nawet ich ze sobą nie porównywano.

Ci, którzy przychodzą jako następcy, nie są równi tym, którzy byli dawniej i byli bliżej Proroków. A dziś, w naszym pokoleniu, które charakteryzuje się niedoskonałością i głupotą, ktoś ośmiela się stanąć i mówić przeciwko świętym, którzy żyli dawniej niż tysiąc lat temu, w ten sposób: „Popatrz na moją metodę i stań się mądry!”. W niejednym miejscu korzysta się z pomocy światowych i bałwochwalczych ksiąg i usiłuje się uleczyć słowa naszych świętych pism wiernych Bogu, uznając je za płytkie i niestałe³³.

Podsumowanie

Jedna z wielkich XX-wiecznych debat na temat charakteru nauki miała związek z zagadnieniem relacji istniejących między teorią naukową a danymi empirycznymi. Według Thomasa S. Kuhna teoretyczny paradygmat w nauce niejako obciąża dane empiryczne, gdyż zostały one wcześniej „zdeterminowane” przez sam paradygmat³⁴. Z kolei Karl R. Popper stwierdził, że z autentyczną nauką mamy do czynienia tylko wtedy, gdy jej twierdzenia są empirycznie falsyfikowalne, i że tylko dane empiryczne mogą potwierdzić „prawdę” teorii³⁵. Rozważając ten problem w świetle poglądów epistemologicznych Maharala, można dojść do wniosku, że Tora respektuje dowody empiryczne, ale tylko te, które są zgodne (*a priori*) z prawdą Tory. Wydaje się, że Maharal zgodziłby się, iż dane empiryczne sprzeczne z teorią naukową obalają tę teorię, ale jednocześnie brak świadectw empirycznych na potwierdzenie wypowiedzi Tory nie obala zawartego w niej twierdzenia, po-

³² Wypowiedź przypisywana Maharalowi, cyt. za: J. Ginsburg, H. Branover, *Mind over Matter: Teachings of The Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem Mendel Schneerson, On Science, Technology, and Medicine*, tłum. A. Gotfryd, Shamir, Jerusalem 2003, s. 430.

³³ J. Loew, *Be'er ha-Golah*, s. 3.

³⁴ Zob. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1972².

³⁵ Zob. K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1968.

nieważ trzeba najpierw ustalić, czy w danym przypadku sama natura pozostaje w zgodzie z konkretnym duchowym rozstrzygnięciem Tory, czy też natura została przeobrażona z powodu grzechu i zepsucia, i dlatego pojawia się niezgodność między twierdzeniem zawartym w Torze a poznaniem naukowym opartym na empirii. W związku z tym dla Maharala teoria ma pierwszeństwo przed danymi o charakterze empirycznym i niejako „tworzy” świadectwa, które ją potwierdzają. Jednocześnie Maharal powiedziałby, że te teorie naukowe, których prawdziwość ma być niezależna od świadectw empirycznych, nie są prawdziwe, jeśli okazują się niezgodne z nauką Tory, która jest swego rodzaju „nad-teorią” wobec teorii naukowych.

Z zaprezentowanego stanowiska praskiego rabina można wyprowadzić jeszcze inne wnioski. Maharal stoi na stanowisku ekskluzywizmu religijnego w duchu judaizmu. Jego zdaniem wiedza naukowa pozostaje potencjalnie dostępna w równym stopniu wszystkim ludziom, niezależnie od wyznawanej przez nich religii, natomiast istnieje zasadnicza różnica między Żydami i innymi narodami pod względem ich wewnętrznego, duchowego „wyposażenia”, wynikająca z doświadczeń, statusu i religijnej tradycji Narodu Wybranego. Jednocześnie żydowski uczyony jest wyrazicielem uniwersalizmu naukowego. Uważa bowiem, że skoro wiedza naukowa pozostaje potencjalnie dostępna w równym stopniu wszystkim ludziom, niezależnie od wyznawanej przez nich religii, to nauka, jej poszczególne dziedziny, mogą być miejscem spotkania, dialogu i współpracy pomiędzy przedstawicielami judaizmu i innych tradycji religijno-kulturowych, choć jedynie w granicach wyznaczonych przez ich przedmiot materialny (który dla Maharala był wszak „gorszą monetą”).

Niewątpliwie poznawanie świata było traktowane przez Maharala jako istotna wartość, choć nie każda strategia poznawcza była dla niego równie wartościowa. Z kolei poznawcza aktywność człowieka jest zawsze związana z wyborem między wartościami dotyczącymi ludzkiego poznania i rozumienia świata. Wśród tych wartości występują dwie naczelne, które jednak pozostają ze sobą w konflikcie. Pierwszą jest dążenie do uzyskania jednoznaczności wyjaśnień i poczucia pewności poznawczej (1a), które realizuje się zwykle kosztem uproszczenia obrazu rzeczywistości (1b). Natomiast drugą jest usiłowanie zachowania faktycznej złożoności obrazu rzeczywistości (2b), które z kolei pociąga za sobą wieloznaczność wyjaśnień i wywołuje poczucie ograniczenia pewności poznawczej (2a). W przypadku Judy Loewa interesujące i oryginalne było dążenie do uzyskania połączenia członów (1a) z (2b), czyli pewności poznania z zachowaniem złożoności obrazu rzeczywistości poznawanej. Był to zamysł ambitny i filozoficznie doniosły, a w dodatku realizowany w kontekście wspomnianego we wstępie dążenia do zachowania tożsamości religijno-narodowej. Pozostaje jednak wątpliwość, czy cel ów jest w ogóle osiągalny. Wydaje się, że na własny użytek żydowski uczyony zrealizował go, deprecjonując poznanie naukowe przy jednoczesnym niezakwestionowaniu w sposób całkowity jego wartości (co stworzyło pewną płaszczyznę spotkania

z niezydowskim światem nauki) oraz dowartościowując poznanie religijne, pochodzące z objawienia biblijnego (co z kolei zapewniało ochronę tożsamości religijnej przedstawicieli judaizmu). Pierwszy zabieg umożliwił mu zróżnicowanie obrazu świata i ukazanie jego historii jako procesu dokonującego się równocześnie na dwóch planach, boskim (duchowym) i materialnym, niczym przedstawienie teatralne, które jest wprawdzie odgrywane przed widzami na scenie, ale ma także swoje ukryte, niewidoczne dla „zwykłych” widzów, zakulisowe, acz istotne czynniki i elementy. Drugi pozwolił mu na ustalenie źródła i uzyskanie poczucia pewności poznawczej, a co za tym idzie, na uniknięcie bolesnych skutków wewnętrznego konfliktu wobec odmienności biblijnego obrazu świata i obrazu świata proponowanego na coraz szerszą skalę przez rodzące się nowożytnie przyrodznawstwo. Jednak to, czy faktycznie był on całkowicie wolny od tej poznawczej rozterki i związanego z nią kryzysu tożsamości, pozostaje tajemnicą jego wewnętrznych, duchowych i intelektualnych zmaganiań.

Literatura

- Bendowska M., *Mykwa*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, <https://www.jhi.pl/psj/> [20.07.2019].
- Bloch C., *Golem: Legends of the Ghetto of Prague*, tłum. H. Schneiderman, John N. Vernay, Vienna 1925.
- Bokser B.Z., *From the World of the Cabbalah – the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, Philosophical Library, New York 1954.
- Bokser B.Z., *The Maharal: The Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, Jason Aronson, London 1977.
- Brown J., *New Heavens and a New Earth: The Jewish Reception of Copernican Thought*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Cowen S., *The Torah and the worldly sciences in the teaching of the Maharal of Prague and Chabad Chassidism*, w: M. Seidler (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, Routledge, London 2012.
- Elior R., *The Paradoxical Ascend to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, tłum. J.M. Green, State University of New York Press, New York 1993.
- Friedenwald H., *Jewish Physicians in Italy: Their Relation to the Papal and Italian States*, Publications of the American Jewish Historical Society 28/1922.
- Guetta A., *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Academic Studies Press, Boston 2014.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Filozoficzne podstawy judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Esprit, Kraków 2007.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1972.
- Lejwik H., *Der Goylem. A dramatische poeme in Acht Bilder*, Farlag Amerike, New York 1921.
- Loew J., *Be'er ha-Golah*, Judaica Press, New York 1969.

- Loew J., *Derekh ha-Hayyim*, Judaica Press, New York 1969.
- Loew J., *Gur Aryeh*, t. 2, Yahadut, Bnei Brak 1972.
- Loew J., *Hiddushei Aggadot MaHaRa”L im-Prag*, t. 2, Judaica Press, New York 1969.
- Loew J., *Hiddushei Aggadot MaHaRa”L im-Prag*, t. 3, Judaica Press, New York 1969.
- Loew J., *Netivot ha-’Olam*, Judaica Press, New York 1969.
- Loew J., *Tif’eret Yisrael*, Judaica Press, New York 1969.
- Mauskopf A., *Religious Philosophy of the Maharal of Prague*, Hammer, New York 1949.
- Mishnah*, red. H. Albeck, Jerusalem – Tel Aviv 1957–1959.
- Popper K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1968.
- Putík A. (red.), *Path of Life. Rabbi Judah Loew ben Bezalel (ca. 1525–1609)*, Jewish Museum in Prague and the Academia Publishing House, Prague 2009.
- Reed A.Y., *Was there science in ancient Judaism? Historical and cross-cultural reflections on “religion” and “science”*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 3-4(36)/2007.
- Rosenak A., *New explorations in the light of the ‘union of opposites’*, w: M. Seidler (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, Routledge, London 2012.
- Ruderman D.B., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Wayne State University Press, Detroit 2001.
- Samuelson N.M., *Jewish Faith and Modern Science: On the Death and Rebirth of Jewish Philosophy*, Rowman and Littlefield Publ., Lanham 2009.
- Scholem G., *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*, w: idem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Scholem G., *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, w: idem, *On the Kaballah and its Symbolism*, tłum. R. Manheim, Schocken Books, New York 1965.
- Schultz J.P., *Judaism and the Gentile Faith. Comparatives Studies in Religion*, Associated University Presses, Toronto 1981, s. 89 nn.
- Seidler M. (red.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, Routledge, London 2012.
- Sherwin B.L., *Golem Legend: Origins and Implications*, University Press of America, Lanham 1985.
- Sherwin B.L., *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Fairleigh Dickinson University Press, London – Toronto 1982.
- Sherwin B.L., *Paradox and Irony: The Thought of Judah of Prague*, w: A. Putík (red.), *Path of Life. Rabbi Judah Loew ben Bezalel (ca. 1525–1609)*, Jewish Museum in Prague and the Academia Publishing House, Prague 2009.
- Shulman Y.D., *The Maharal of Prague: The story of Rabbi Yehudah Loew*, CIS, New York 1992.
- Weiss A., *Rabbi Loew of Prague. Theory of Human Natura and Morality*, Yeshiva University, New York 1969.
- Wollek A., *Gdy Bogiem było Słońce*, cz. III: *Miary biblijne*, „Pomiary. Automatyka. Kontrola. Miesięcznik Naukowo-Techniczny” 10(56)/2010.