

DOROTA BRYLLA

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny. Instytut Religioznawstwa

Żydowskie *dewekut* w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju

Jewish *Devekut* in the Form of Contemplation of the Tetragram and Letter Combination
as a Way of Spiritual Development

Celem niniejszego artykułu jest zwięźle ukazanie prezentowanego w ezoterycznej tradycji judaizmu mistycznego ideału określanego jako *dewekut*, hebr. דבקות. Ideał ten, o ile urzeczywistniany bywa poprzez różne zachowania (o konotacji religijno-mistycznych), o tyle, jak się wydaje, zawsze przedstawiany jest jako droga prowadząca do duchowego rozwoju, rozumianego tu na sposób ponadfizycznego rodzaju poznania i szeroko pojętego duchowego samodoskonalenia.

Jedną z wielu dróg osiągania owej duchowej dojrzałości jest mistyczna kontemplacja tetragramu (tetragramatonu), tj. biblijnego boskiego imienia יהוה oraz, nierzadko z nią powiązany, system tzw. kombinatoryki literowej – *chochmat ha-ceruf*, hebr. חוכמה תמכה פיריצה (dosłownie „wiedza [jako ‘mądrość’] o kombinatoryce [literowej]”, także „sztuka kombinacji [literowej]”)¹, której najbardziej wpływowym przedstawicielem pozostaje XIII-wieczny kabalista Abraham Abulafia. Głównie jego nauki, w nawiązaniu do tej drugiej metody, będą zaprezentowane.

W związku z genezą obu zjawisk, owych dwóch technik nakierowanych na *dewekut*, kluczowe wydają się dwie kwestie. Z jednej strony ogromne znaczenie „wielkiego”, boskiego imienia, tzw. „szczególnego imienia” – *szem ha-meforasz*², zarazem rola oraz przekonanie o mistycznej „sile” tegoż imienia, co mogło być podłożem teorii mówiącej, że użycie Bożego imienia, a konkretniej – liter je konstytuujących, umożliwiać ma doświadczenie duchowe, mistyczne przeżycie. To ostatnie z kolei samo rozumiane jest tu jako pożądane przy osiągnięciu własnego duchowego rozwoju. Mówiąc o Bożym imieniu chodzi o wspomniany święty

¹ Od *chochma*, hebr. חוכמה (חוכמה) – „mądrość”, „sztuka”; *ceruf*, hebr. פיריצה – „kombinacja”, „kombinatoryka”.

² A. Cohen, *Talmud*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1999, s. 52.

tetragram/tetragramaton, w hebrajskim zapisie – יהוה, w transkrypcji łacińskiej – JHWH. Chodzi o niepoznawalne i nieodczytywane we właściwej formie (wyjąwszy – zgodnie z tradycją – raz do roku przez arcykapłana w świątyni jerozolimskiej) Boże imię, uważane za konsubstancjalne z Bogiem³, a werbalizowane z reguły jako Jahwe⁴. Imię to – w żydowskiej tradycji religijnej właściwe Bogu – jak pisze Tadeusz Zaderecki, [...] *zawsze było otoczone jakąś trwożną tajemnicą [...], imię to miało nadzwyczajną moc i właściwości*⁵. Na nim to przeprowadzane są operacje związane z medytacją i kontemplacją, jak również z kombinatoryką literową⁶.

Druga rzecz to cała mistyka liter, charakterystyczna dla kabały – żydowskiego mistycyzmu tudzież ezoteryzmu – rozwijającej się od XII wieku na terenach Langwedocji, Prowansji i Hiszpanii, która również odegrała niemałą rolę przy budowaniu koncepcji i metod związanych z osiągnięciem *dewekut* (rozumianym tu jako stan duchowy, a więc proces powiązany z kompleksowym samorozwojem). Wyjątkowo silnie zaznaczające się w kabale pozytywne wartościowanie hebrajszczyzny i wręcz mistyczny stosunek judaizmu do alfabetu hebrajskiego jest o tyle istotny, o ile to w oparciu o jego symbole konstruowane jest najświętsze Boże imię (na którym obie prezentowane metody bazują).

Odnosnie samego pojęcia *dewekut* (okazjonalnie spotyka się termin *debekut*⁷) – w mistycznej myśli judaizmu definiuje się je jako rodzaj „przyłgnięcia”, mistycznego „łgnięcia” do Boga; połączenie, zjednoczenie z boskim strumieniem, mistyczne „oddanie” Bogu, swego typu *communio mystica*, jakkolwiek na ile jest to forma radykalnej *unio mystica*, całkowitego zjednoczenia z bóstwem, gdzie adept w totalnej ekstazie zatracza własne „ja”, a na ile zbliżenie do Boga, gdzie mistyk zachowuje cały czas swoją istotową odrębność i poczucie dystansu, jest kwestią sporną⁸. W każdym wypadku *dewekut* jest postawą umożliwiającą prze-

³ Skutkiem uwarunkowań deklinacyjnych słowa „Bóg” w języku polskim praca w dalszej swojej części konsekwentnie posługuje się w odniesieniu do boskiej istoty formą męską (używając wielkiej litery), tj. rodzajem jakże umiłowanym we wszelkich rozprawach o Bogu traktujących. Ze względu na wspomnianą deklinację zachowanie formy bezosobowej było niemożliwe.

⁴ Imię יהוה często w ogóle nie jest artykułowane, w zamian za co Boga wzywa się desygnatem Adonai, hebr. יְהוָה (jako „Pan”, „Pan Bóg”). Por. artykuł J. Bątkiewicz-Brożek, *Bóg bez imienia*, „Tygodnik Powszechny” wydanie on-line: http://tygodnik.onet.pl/32,0,14558,bog_bez_imienia,artykul.html [dostęp: 15-01-2011].

⁵ T. Zaderecki, *Tajemnice alfabetu hebrajskiego*, Warszawa 1994, s. 41.

⁶ Istnieją poza tym także dalsze skonstruowane Boże imiona, które ze swej strony składają się z 12, 42 lub 72 liter, jakkolwiek praktyki, na drodze duchowego rozwoju, z ich użyciem występują tylko w przypadku kombinatoryki.

⁷ Co wynika z podwójnej możliwości odczytania litery *bet* – ב (łacińskie „b” lub „w”), występującej w hebrajskim zapisie słowa *dewekut* – דְּבִקוּת.

⁸ Por. np. M. Idel, *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 119-121 – przychylny pierwszemu podejściu, a G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 162-163 – zwolennik drugiej koncepcji, *de facto* bardziej popularnej. Scho-

życie doświadczeń mistycznych oraz pozwala [...] zbudować most nad przepaścią dzielącą człowieka – a przede wszystkim jego duchowość – od Boga⁹, tj. umożliwi ludzkiej psychce „przyłgnięcie” do boskiej esencji właśnie. Wczesna kabała prowansalska definiowała w istocie *dewekut*, jak jest sugerowane¹⁰, zarówno jako proces, poprzez który człowiek „łgnie” do Stwórcy, jak i jako ostateczny cel mistycznej ścieżki.

Dewekut jest zatem drogą do religijnego uniesienia, zarazem jednak i do duchowego sposobu poznania. *Dewekut* – jako „komunia” – to, jak definiuje Gershom Scholem (prawdopodobnie największy autorytet, gdy chodzi o badania nad mistycznym nurtem w obrębie religii żydowskiej), stan personalnej rozkoszy oraz błogości, a dalej – radości i szczęścia¹¹. *Dewekut* skutkować ma poczuciem błogostanu i błogostawieństwa oraz intymną unią z bóstwem. Stanowi ściśle indywidualne osiągnięcie, nie wyznacza więc, co charakterystyczne, doświadczenia grupowego, tj. przeżycia jakiejś społeczności ludzkiej. Esencjalnie jest to doświadczenie prywatne, *ergo dewekut* osiągnięte może zostać jedynie na osobności i w wyniku własnych, suwerennych czynów czy też aktów. *Dewekut* ustanawia stąd wartość kontemplatywną, a nie ideał życia aktywnego i społecznego¹².

W ramach optyki niniejszej pracy, technikami urzeczywistniania *dewekut* są, analizowane na następujących stronach, dwie metody budowane na języku.

dem [*Mistycyzm żydowski...*, dz. cyt., s. 139-140] konstatuje: „[...] Żydowski mistyk niemal zawsze również w ekstazie zachowuje świadomość dystansu między Stwórcą a stworzeniem. Oboje mogą wchodzić z sobą w kontakt [...], jednak nie zachodzi między nimi zwykle utożsamienie. Moim zdaniem nic nie wyraża lepiej tego poczucia dystansu między Bogiem i człowiekiem (nawet gdy łączy ich najściślej-sza więź) niż słowo używane w piśmiennictwie hebrajskim na wyrażenie tego, co zwykle zwie się unio mystica. Jest to słowo *dewekut* [...] Jednak ślad dystansu w tym stosunku do Boga pozostaje zawsze [...]”. Por. także: „[...] *Dewekut* lub „komunia” to nie „unia” w sensie mistycznej unii pomiędzy Bogiem a człowiekiem [...]” (tegoż, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, transl. M.A. Meyer et al., New York 1971, s. 213). Podobnie u G. Wehra, *Kabała*, tłum. I. Slotwińska, Białystok 2005, s. 25-26: „[...] *Debekut* w znaczeniu mistycznego oddania Bogu pozwala się do pewnego stopnia porównać z połączeniem człowieka z Bogiem, z *communio mystica*. Jednak w żydostwie w obliczu wzniosłości transcendentnego Boga nie może chodzić o totalną *unio mystica* [...]. Za trzeźwością i zmysłem rzeczywistości kabalistów przemawia fakt, że według ich przekonania żadne wzniesienie w najwyższe rejony nieba nie potrafi znieść dystansu między Stworzycielem i jego stworzeniem. W najlepszym wypadku chodzi o zbliżenie się do sfery największej świętości, jednak nie o połączenie się z nią. Dystans pomiędzy stworzycielem i stworzeniem pozostaje nienaruszony”.

⁹ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁰ Zob. G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusaleń 1974, s. 175.

¹¹ Tegoż, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 204.

¹² O idei komunii z Bogiem i *dewekut* jako mistycznej drodze w religii żydowskiej i jej ezoterycznym nurcie zob. cały rozdział poświęcony temu problemowi w: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 74-117, także G. Scholem, *Devekut, or Communion with God*, w: tegoż, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 203-227 (tekst pierwotnie opublikowany jako: *Devekuth, or Communion with God in Early Hasidic Doctrine*, „Review of Religion”, XIV: 1950, s. 115-139), skomasowane informacje również w: tegoż: *Kabbalah*, dz. cyt., s. 174-176.

Pierwsza metoda realizowania *dewekut* uobecnia się w czynności „lgnięcia” do Boga poprzez tetragram, co równoznaczne jest z „lgnięciem” do samego tetragramu. Dostępuje się tu „komunii” duszy z „wielkim imieniem” – *dewekut* realizuje się poprzez zjednoczenie ludzkiej istoty z יהוה¹³.

Owo „przyłgnięcie” implikowane jest przez *kawwana* – mistyczną intencję, skupienie. *Kawwana* to [...] mistyczna ‘intencja’ i medytacja, która towarzyszy aktowi wykonania¹⁴. W tym wypadku chodzić będzie o skupienie na bożym imieniu, o kontemplację i medytację nad יהוה – w którym to zapisie skoncentrowane ma być maksimum boskiej siły – jako typie czynności samodoskonającej, gdzie osiąga się stan mistyczny, obejmujący swoiste „wznoszenie się” duszy (por. słowa Scholema: [...] *wznoszenie się kawwany, mające w sobie coś z wniebowstąpienia duszy* [...] ¹⁵).

Jak pisze palestyński kabalista rabbi Izaak Samuel z Akry (przełom XIII/XIV wieku) w swoim dziele *Me’irat ‘Einajim*: [...] *każdy, kto zapagnie poznać tajemnicę połączenia własnej duszy z wyższym [światem] i przyłgnąć swoją myślą do najwyższego Boga... powinien umiejscowić przed swym duchowym wzrokiem litery boskiego imienia*¹⁶. *Dewekut*, tutaj właśnie jako medytacja nad hebrajskimi literami JHWH, traktowane jest jako inicjalny krok na drodze duchowego rozwoju. Podobne idee zauważyć można analizując myśl Izaaka Ślepego (ok. 1160-1235), przedstawiciela kabały prowansalskiej oraz langwedockiej – *de facto* pierwszego kabalisty, którego historyczna osobowość jasno wyłania się z dziejów „personalnej” myśli kabały. Mistyk owy kładł bowiem w swojej wykładni nacisk na kwestię kontemplowania Bożego imienia: *‘I będziecie lgnąć do Niego’ – stanowi kwintesencję kultu kabalistów oraz tych, którzy kontemplują Jego imię... natomiast [wers] ‘oraz ci, którzy kontemplują Jego imię’ nawiązuje do właściwej [mistycznej] intencji pobożności*¹⁷. *Polega ona [intencja] na tym, że wierzący powinien oddać się medytacji i w czasie oddawania czci jednoczyć wielkie imię, przyłączając się doń poprzez jego litery i zawierając w nim wszystkie [boskie] stopnie, które podlegają jednoczeniu w jego myśli, aż do [poziomu] ‘Ejn*

¹³ W ten sposób wyrażał się np. M. Nachmanides w swoim komentarzu do *Leviticus* 18:4, cyt. za: G. Scholem, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 204.

¹⁴ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnarowski, Kraków 1996, s. 140.

¹⁵ Tamże, s. 141.

¹⁶ Izaak z Akry, *Me’irat ‘Einajim*, ed. A. Goldreich, Jerusalem 1981, s. 217, cyt. za: M. Idel, *Kabala...*, dz. cyt., s. 101; w bibliografii podano tu rok 1981 – zob., s. 482, chodzi jednak najprawdopodobniej o wydanie z roku 1984, opublikowane przez Żydowski Uniwersytet w Jerozolimie; zob. M. Idel, *Metamorphoses of a Platonic Theme in Jewish Mysticism* – plik pdf zamieszczony na <http://web.ceu.hu/jewishstudies/yb03/08idel.pdf>, s. 69, przypis 7 [dostęp: 15-01-2011].

¹⁷ Tj. właśnie *kawwana*.

Sof'¹⁸. Z kolei słowa: 'I będziecie lgnąć do Niego' odnoszą się do myśli, która powinna być wolna i oczyszczona ze wszystkiego [...]'¹⁹.

Rzeczona taktyka „lgnięcia” (*dewekut*) do tetragramu stosowana była zarówno przez średniowiecznych kabalistów, jak i chasydzkich mistrzów. W związku z tymi drugimi rabbi Eliasch de Vides w *Re'szit Chochma* pisał: *Każdy, kto pragnie nacieszyć swą duszę, musi udać się w miejsce odosobnione na pewien okres dnia i medytować nad majestatem liter Tetragramu [...]. Dzięki medytacji nad Tetragramem, dusza staje się oświecona... i raduje się..., stopień ten charakteryzuje cadikim²⁰, którzy przylegają [tj. dewekut – DB] do Tetragramu [...]'*²¹.

Nieco inną, jednak praktyką bardzo zbliżoną, podawaną przez wspomnianego powyżej chasyda w przytaczanym dziele, jest wyśpiewywanie i recytowanie Bożego imienia: *Śpiewaj, o sprawiedliwy, Tetragramowi... tak, by imię znajdowało się przed Tobą, byś mógł zjednoczyć się z nim w taki sposób, aby owa pieśń stanowiła pełne przyłgnięcie [dewekut – DB]. [...] każdy, kto je [tj. boskie imię – DB] recytuje, sprawia, że jego dusza lgnie do Boga²².*

Tak rozumiane *dewekut*, tj. jako kontemplacja, medytacja w odosobnieniu nad tetragramatonem oraz naturą tych liter²³, w połączeniu z muzyką, stanowić miała stopień prowadzący do duchowego, mistycznego rozwoju.

Chasydzkie *dewekut* uobecniało się także w technice o bardziej wyrafinowanej eksplikacji. Na mocy tej ostatniej wszystko, co w ogóle istnieje składać się ma z liter boskiego języka (jako „boskiego alfabetu”). Każda z liter uchodzi niemniej jedynie za naczynie zawierające niepojęte i niezgłębione boskie światło. Stąd też w praktyce osiągnięcia *dewekut* wymagana jest koncentracja nie tyle na zewnętrznych figurach języka czy mowy, nie na samych „zewnętrznych” literach, co bar-

¹⁸ *Ejn-Sof (Ein-Sof, En-Sof)*, hebr. אין סוף – literalnie „bez końca”, a więc „nieskończone” (*ein/ ejn/len* – „bez-”, „nie”, „nic”, „brak”, „żaden”; *sof* – „koniec”; zob. *Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, red. P. Briks, Warszawa 2000, s. 31, 59). Praca niniejsza stosując termin אין סוף posługuje się transkrypcyjną formą *Ein-Sof*. *Ein-Sof* stanowi klasycznie kabalistyczną kategorię, sygnującą boskość *ex hypothesi* totalnie „nieskończoną” właśnie, transcendentną, niepojętą, niepoznawalną, niepojmowalną, „niemyślaną”, niewystawioną i niekontemplowalną, ukrytą, niedostępną, nie ujawniającą się. *Ein-Sof* równoznaczny jest swoistemu *Deus absconditus* („Bogu ukrytemu”), *Deus otiosus* i *Ens impraedicabile*.

¹⁹ Interpretacji owej dokonał r. Meir ibn Gabbaj w swoim: *Awodat ha-Kodesz*. II, 6, fol. 29a. Jerusaleń 1963, cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 110.

²⁰ Liczba mnoga od *cadik* (cadyk), hebr. קדש – chasydzkiego autorytetu, przywódcy religijnego tegoż nurtu religijnego, uważanego za pośredniczącego między Bogiem a ludźmi – przez co łatwo osiągnąć stany mistyczne; z hebr. קדש to tyle co „sprawiedliwy”, „maż prawy”.

²¹ Eliasch de Vides w: *Re'szit Chochma, Brama Miłości*, rozdz. X, cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 102.

²² Tamże, cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 102-103.

²³ Por. np. r. Jakub Józef z Połonnej w swoim dziele *Toldot Ja'akow Josef* (fol. 186a): „[...] Gdy wciąż znajduje się w samotności, niech ustanowi literę Tetragramu przed sobą [...]”, cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 104.

dziej na boskim „duchu”, który je przenika i który je swoiście ożywia – chodzi zatem o koncentrację na „wewnętrzności” spirytualnych elementów obecnych we wszystkim, co istnieje. Temu służyć ma tutaj *dewekut* i poprzez nie mistyk osiągać ma pożądany stan *communio* z Bogiem²⁴. Czasami litery hebrajskiego alfabetu i święte imiona z nich utworzone identyfikowane są ze światłem, które w nich zamieszkuje, przy czym litery ulegać mają „transformacji” do duchowego elementu, z którym ustanawiana jest „komunia”²⁵. Studiowanie Tory zatem (jako hebr. *liszma*), jako zapisanej hebrajskimi znakami, odzwierciedlać ma dążenie do odkrycia ukrytego, boskiego elementu inherentnego hebrajskim literom i słowom.

W istocie Boże imię jako duchowy element to koncepcja zajmująca poczesne miejsce u Baal Szema, lub szerzej – w chasydyzmie. Definicja *dewekut* jako ludzkiego „przygłgnięcia” do rdzenia, jądra (hebr. *penimiut*) liter, a dalej – Tory, zamiast wyłącznie do ich zewnętrznych aspektów, także wygląda na *novum* egzemplaryczne dla nauk Baal Szema²⁶.

Interesujący wydaje się również fakt, że przedstawiane działania prócz charakteru antropocentrycznego – tj. mającego na uwadze własną osobę, w tym wypadku własny duchowy rozwój – skierowane są także na samego Boga i na celu mają podtrzymywanie Jego, tj. boskiego, *status quo*. Żydowski uczony Moshe Idel (specjalista z zakresu mistycznej myśli wyznania możeszowego) stwierdza²⁷, iż owo *restitutio rerum ad integrum* zachodzące na duchowym poziomie człowieka, oddziałuje na zasadzie „magii sympatycznej” na wyższy świat, powodując powrót *sefirot*²⁸ do miejsca ich pochodzenia na poziomie boskim.

²⁴ Taka interpretacja pochodzi, jak się domniemuje (G. Scholem, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 212) od Baal Szema (inaczej Izraela ben Eliezer), któremu przypisuje się zorganizowanie polskiego, XVIII-wiecznego chasydyzmu.

²⁵ Por. ze słowami Abrahama Abulafii, który w jednym ze swoich listów pisał: „[...] Należy skoncentrować swój umysł [w celu osiągnięcia] zrozumienia [...]. Dzieje się tak przy założeniu, że spisane litery są jak ciała, a litery wypowiedane są duchowe [z natury], natomiast [litery] myślowe są intelektualne, a wyemanowane litery są boskie [...], a oddzielone [byty] zostały zjednoczone, a zjednoczone zostały rozdzielone, a rzeczywistość uległa przemianom i w rezultacie każde odgałęzienie powróci do swego korzenia i przygłgnie [jako dewekut – DB] do niego, a wszystkie [byty] duchowe [powrócą] do [własnej] istoty i zwiążą z nią [...]”; MS Sassoon 56, fol. 33a, cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 278-281.

²⁶ G. Scholem, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 212-213. Równocześnie obcowanie z Torą jedynie „zewnętrznie”, bez *dewekut*, uchodzi tu za swoistą herezję. Człowiek wtenczas nie łączy bowiem i nie jednoczy rzeczy z Bogiem, przeciwnie natomiast – oddziela i izoluje je od niego.

²⁷ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 112.

²⁸ Hebr. ספירות – jedno z podstawowych pojęć myśli żydowskiego mistycyzmu (l. poj. – *sefira*, hebr. ספירה). W normatywnym ujęciu kabały *sefirot* stanowią struktury, aspekty, potencje, przejawy, hipostazy, atrybuty Boga (*Ein-Sof*), Boże moce, siły, elementy Boga konstytuujące, sfery, poprzez które wychodzi On ze swojej „ukrytości”. *Sefirot* immanentnie łączone są z boską rzeczywistością, jakkolwiek nie powinno ulegać kwestii, że cały czas idzie tu o Boga monoteistycznego i fakt, że manifestuje się On pod postacią rozmnożonych aspektów – tj. *sefirot* – nie czyni Go w żaden sposób bóstwem wieloosobowym (a co najwyżej wielohipostazowanym, zgodnie z jednym

Chodzi więc również o działanie teurgiczne, o oddziaływanie *dewekut* – realizowanego poprzez kontemplację יהוה i jednocześnie owego „wielkiego imienia” (skutkiem łączenia ze sobą poszczególnych liter) – o wpływanie na strukturę bóstwa, o powodowanie jednoczenia się *sefirot*, owych boskich manifestacji (Boże imię reprezentuje tu symbolicznie dekadę *sefirot*).

Z praktyką medytacji nad boskim imieniem, kontemplacji liter tetragramatunu, łączy się też wizualizacja kolorów mu/im przypisanych. Wizualizowanie (mentalne wyobrażanie) wielobarwnych liter konstytuujących święte imię (tj. יהוה) wywoływać ma odmienny stan świadomości. Co więcej, wizualizacja taka (jako liter ujętych z reguły w formie okręgu lub koła) stanowi technikę osiągania i innego pożądanego stanu – stanu profetycznego (por. stwierdzenie rabiego Mojżesza Azriela ben Eleazara ha-Darszan: *Ktokolwiek je [boskie imię] zna i modli się za jego pomocą, na tego zstępuje Szechina*²⁹ i zaczyna on prorokować niczym starożytni prorocy³⁰). *Dewekut* wszelako uchodziło za najwyższą rangę proctwa³¹ (Azriel z Gerony – kabalista z przełomu wieków XII/XIII, przedstawiciel nurtu *kabala ijunit* [kabała spekulatywna] – wyraża się o drodze proctwa

z synonimów *sefirot*, tj. właśnie „hipostazy”). Wyjściowo, tj. w tym wypadku etymologicznie, pojęcie *sefirot* konotuje sens „liczb”, lub lepiej: „wyliczeń”, „enumeracji” – słowo *sefira* pochodzi wszelako od hebrajskiego rdzenia ס-פ-ר (*s-f-r*), na który nabudowany może zostać sens oznaczający czynność „liczenia”, „wyliczania” – *safar*, hebr. רפס lub „cyfrę” – *sifra*, hebr. הרפס (stąd desygnaty *sefira* oraz „liczba”, „cyfra” mogły być stosowane zamiennie – dlatego też w *Sefer Jecira*, najstarszym pomniku ezoteryzmu żydowskiego, dekada *sefirot* określana jest jako dziesięć „liczb”, „praliczb”, „pierwotnych liczb” – odnośnie dalszych informacji na temat *Sefer Jecira* zob. przypis 65 w niniejszym artykule), ewentualnie „miarę”, co też nie pozostaje bez znaczenia (por. z konceptem boskich „miar”, tj. *middot*, także występujących w liczbie dziesięciu – dekada to wszakże konwencjonalnie liczba, pod którą manifestują się *sefirot*). O ile *Ein-Sof* jest transcendensem, o tyle *sefirot* są boskim immanensem. Dziesięciu *sefirot* nadane zostały specyficzne nazwy oraz (w dojrzałej kabale, który to jednak proces zaczyna się obserwować od wieku XIV, przy czym zwieńczenie swoje osiąga w wieku XVI i kabalistycznej myśli safedzkiej z czołowymi systemami myślowymi kabalistów Mosze Kordowero i Izaaka Lurii) pozycje, jakie zajmować zaczęły na kabalistycznym „drzewie życia”, tzw. *ecletz chajim*, hebr. עץ חיים – diagramie odpowiadającym boskiej strukturze.

²⁹ Jedno z określeń ostatniej, tj. dziesiątej *sefi*ry. Termin *szechina* sygnuje „Bożą obecność”, „boską (omni-) prezencję”, „zamieszkiwanie” Boga w świecie, Jego immanencję pośród ludzkości, tj. tu: narodu/społeczności żydowskiej – nieprzypadkowo jakoś ta denotowana bywa wszakże, prócz określenia *Malkut*, hebr. מלכות, tj. „królestwo” (jako swoiste „królestwo” Boże na ziemi), *kneset Izrael*, hebr. לראשי חסנו, co stanowi mistyczny odpowiednik ziemskiej społeczności (wspólnoty) Izraela, *ecclesia Izrael* (w ten sposób np. w *Sefer ha-Zohar* – pseudoepigraficznej, powstałej w XIII wieku w Kastylii, obszernej kabalistycznej księdze, będącej systematycznym wykładem ezoterycznej myśli żydowskiej). Często *sefira* ta pojmowana jest (także) jako „żeński” aspekt samego Boga.

³⁰ W: G. Scholem, *Re'szit ha-Kabbala*, Jeruzalajim 1948, s. 222; cyt. za: M. Idel, *Kabala...*, dz. cyt., s. 316.

³¹ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, Kraków 2008.

właśnie jako o drodze *dewekut*³²). W nieco innej wykładni mówi się o różnych stopniach istniejących w ramach samego *dewekut*, z których prorocstwo ustanawia jeden z możliwych³³. Jak stwierdza Scholem, [...] *kabalistyczne opisy dewekut zmierzają także do przypominania zwyczajowych definicji prorocstwa i jego różnych stopni*³⁴.

Warto powtórzyć za Idelem, że [...] *lista kolorów i wokalizacji Tetragramu, włączonych w koncentryczne kręgi, stanowi szczegółową instrukcję dla wizualizacji Tetragramu w powiązaniu z różnymi barwami odpowiadającymi poszczególnymi sefirot*³⁵ (wylania się tu powtórny wyraz związku „boskich liter” z *sefirot*). W powyższym duchu wypowiada się też respons przypisywany hiszpańskiemu kabaliście Józefowi Gikatilli (1248-zm. po 1305): *Gdy będziesz rozmyślał nad czymś, co wskazuje na Keter*³⁶, *i wypowiesz to swymi ustami, wówczas skierujesz [swą myśl] na imię IHWH i będziesz je wizualizował przed twymi oczyma wraz z jego wokalizacją – kamec pod wszystkimi głoskami, a wizualizować go będziesz w bieli niczym śnieg. On nakieruje [twoją myśl] tak, że litery poruszą się i wzniosą w powietrze – cały ten sekret ukryty jest w wersie: ‘Ustawiłem sobie boskie imię na zawsze przede mną’ (Ps 16,8)*³⁷.

Znaczącą kwestią związaną z wynikiem wykonywanych i zaprezentowanych tu czynności pozostaje – co jest kluczowe w świetle niniejszej rozprawy – że wywołanie, poprzez wizualizację różnorodnych wokalizacji tetragramu (wraz z przypisanymi im barwami) stanu zmienionej świadomości, stanu mistycznego, stanowi rezultat intencji *dewekut*, a także ustanawia korelat duchowego rozwoju³⁸.

W szerszym znaczeniu uznać również można, że medytacja nad tetragramem dokonuje się podczas studiowania Tory. Ma to miejsce na mocy utożsamienia Tory z imieniem, czy też z imionami boskimi, co dzieje się albo poprzez konstatację, że Tora składa się ze świętych imion, albo – radykalniej – że sama Tora tworzy, jako całość, jedno imię Boga, albo wręcz – co spotkać można u wspomnianego wyżej Józefa Gikatilli – że Tora jest eksplikacją i komentarzem do jedynego, prawdziwego Bożego imienia יהוה. Tora jest w Bogu, Bóg jest w swoim

³² A w swoim *Perusz ha-Aggadot*, ed. Isaiah Tishby, Jeruzalajim 1945, s. 40 te dwie kategorie rzeczywiście zrównuje (za: G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 176).

³³ „Drabina stopni” *dewekut* wylania się np. z systemu Izaaka z Akry (za: G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 174).

³⁴ G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 175-176.

³⁵ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 203.

³⁶ Hebr. כתר – nazwa pierwszej *sefiiry*, umieszczonej na samej górze kabalistycznego *etz chajim*, której, co wydaje się tu istotne, przyporządkowanym kolorem jest biały.

³⁷ MS New York, JTS 255, fol. 60a; cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 206. Odnośnie owego fragmentu zob. G. Scholem, *The Responsa Attributed to R. Joseph Gikatilla*, w: *Jacob Freimann Festschrift* [s. l.: s.n.], Berlin 1937, s. 163-170.

³⁸ Drugą rzeczą, jakkolwiek w tej chwili mniej istotną, będzie spełnienie i pewnego aspektu teurgicznego (praktyki przypisane יהוה jako powodujące zstępowanie boskiego strumienia).

imieniu, Jego imię jest w Nim, imię to więc jest (Jego) Torą³⁹. Od mistycznego przekonania, że Tora została skomponowana ze świętych Bożych imion był już tylko krok do przeświadczenia, że cała Tora jest w rzeczywistości niczym innym jak „wielkim imieniem” samego Boga. W niej Bóg wyraża siebie poprzez kreację⁴⁰. Mówienie o Torze jako Bożym imieniu znaczy bowiem, że [...] Bóg wyraził w niej swój transcendentny byt, a przynajmniej ową część lub aspekt swego bytu, które mogą być objawione stworzeniu lub przez stworzenie⁴¹. Boska energia wybiera zatem, w celu zartykułowania się, formę liter Tory – tak, jak one wyrażają się w Bożym imieniu⁴². Stąd człowiek poprzez lekturę w ten sposób rozumianej Tory – co równa się kontemplowaniu tetragramatonu – zdolny jest w pewnym stopniu partycypować w boskiej esencji, przez co możliwe stają się i doświadczenie duchowe i jego (tj. człowieka) duchowy rozwój.

Gikatilla mówiąc o Torze jako boskim imieniu posiłkował się pojęciem ‘*ariga*, hebr. אריגה (jako „tkanina”), rozumiejąc przez to, że cała Tora „utkana jest” z Bożego imienia, przy czym też z przydomków, tzw. *kinnujim*, hebr. מיינוניכ, Boga określających, które ze swej strony same również „utkane” mają być ze świętych imion (jak np. *El, Elohim* czy *Szaddaj*)⁴³. Wszystkie one zależeć jednak mają od tetragramu, najświętszego imienia. Cała Tora jest niczym interpretacja, komentarz „niewysłowionego” Bożego imienia. Owym komentarzem jest w sposób kongruentny do tego, w jaki jest pojedynczą „tkaniną”, „utkaną” z epitetów Boga, w których יהוה się ukazuje. Stąd Tora jest strukturą, której całość zbudowana jest z jednej fundamentalnej zasady, mianowicie z „niewysłowionego” imienia⁴⁴.

Znaczący jest fakt, w jaki sposób Gikatilla rozumie owo „tkanie”. Otóż odbywać ma się ono poprzez permutacje i kombinacje spółgłosek dokonywane na יהוה, na innych Bożych imionach oraz na *kinnujim*. W efekcie tych procesów pojawić się miały finalnie hebrajskie zdania Tory. Osoby wtajemniczone jednak, które znają i rozumieją owe zasady permutacji i kombinacji, posiadać mają umiejętność wyjścia od tekstu i „cofając się” niejako – zrekonstruowania pierwotnej „tkaniny” imion⁴⁵. Wydaje się to istotne z dwóch względów⁴⁶.

³⁹ G. Scholem, *Kabala...*, dz. cyt., s. 48-49; 54-56.

⁴⁰ Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 170.

⁴¹ Tegoż, *Kabala...*, dz. cyt., s. 51.

⁴² Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 170.

⁴³ Tegoż, *Kabala...*, dz. cyt., s. 54.

⁴⁴ Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 171. Badacz dopowiada tu, że ten pogląd będzie ewoluować następnie wśród kabalistów z Gerony, a także odnajdzie swój wyraz w *Zoharze* (oraz dziełach owej księdze współczesnych).

⁴⁵ Tegoż, *Kabala...*, dz. cyt., s. 54-55.

⁴⁶ Związek pomiędzy Torą, jako wszystkim zawierającym imieniem Boga, i niewysłowionym imieniem, tj. tetragramem, ustanowiony został przez Gikatillę w jego *Sza'are Ora [Bramy Światła]* (Mantua 1561, także Offenbach 1715 oraz Jeruzalajim 1970). Łacińskiego przekładu sporej części tegoż dzieła dokonał Paulus Riccius w *Portae Lucis* (Augsburg 1516). Tłumaczenie angielskie tek-

Po pierwsze, owi wtajemniczeni prezentują w tym miejscu pożądany typ ludzi mistycznie usposobionych, ludzi zdolnych dostąpienia *dewekut*, a przez to zdolnych do doświadczenia duchowego (poprzez kontemplację nad Torą – eksplikacją boskiego imienia tudzież nad samym tym imieniem), a wskutek tego i do wewnętrznego rozwoju. Po drugie, kabalista, powołując się na metodę praktykowaną przez swojego nauczyciela i mistrza Abrahama Abulafia, wprowadza w krąg zagadnień związanych z drugim sposobem prowadzącym, poprzez *dewekut*, do rozwoju duchowego – mianowicie w *chochmat ha-ceruf*, tj. w kombinatorykę literową.

Najbardziej wpływowym przedstawicielem owej metody (aczkolwiek nie twórcą, o czym jeszcze będzie mowa), hiszpański żydowski mistyk Abraham Abulafia (ur. 1240, zm. po 1291), należał do nurtu kabały ekstazyjnej. Skrótowo można powiedzieć (co zostało wcześniej zasygnalizowane poniekąd *implicite*), że mistycyzm żydowski koncentruje się wokół dwóch tematów: dążeniu ku ekstazie i zjednoczeniu z Bogiem, wykorzystując wówczas głównie techniki anomiczne⁴⁷ (owa kabała mistyczno-ekstazyjna) oraz wokół zainteresowania teurgią, powiązaną z praktykami nomicznymi (nurt tzw. kabały teozoficzno-teurgicznej)⁴⁸. Odnośnie prezentowanego zagadnienia istotny jest tu głównie pierwszy prąd, gdyż to on charakteryzuje się silnym antropocentryzmem i przedstawia jednostkowe doświadczenie mistyczne (oraz własny duchowy rozwój) jako cel najwyższy, podczas gdy druga gałąź jest teocentryczna⁴⁹ (gdzie – co wynika już z samej definicji teurgii – chodzi o wywierane wpływu na bóstwo, indukowanie zmian w jego wewnętrznej istocie)⁵⁰.

stu sporządził Avi Weinstein, które ukazało się pt.: *Gates of Light. Sha'are Orah*, Walnut Creek, California 1994. W *Sza'are Ora* zawarł Gikatilla dodatkowo rozbudowany wykład teorii *sefirot*, dowodząc, że tak cały system tych struktur, jak i poszczególne, konkretne *sefirot*, a nawet konstruujące ich nazwy i denotaty hebrajskie litery, są w ostateczności jedynie pochodnymi świętego imienia יהוה. Odnośnie Tory jako eksplikacji imienia Boga zob. też Gikatilli, *Sza'are Cedek (Bramy Sprawiedliwości)* pierwotnie Riva di Trento 1561.

⁴⁷ Jako pozabawione przestrzeganych norm, tj. niepołączone z nakazami i praktykami wynikającymi z przepisów religijnego prawa. Jako kontrpunkt – praktyki nomiczne pozostają związane z nakazami halachicznymi.

⁴⁸ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 445.

⁴⁹ Tamże, s. 13.

⁵⁰ Moshe Idel, na którego w wielu miejscach niniejszy tekst się powołuje, całą swoją pracę *Kabała...*, dz. cyt., oparł na założonej dyferencjacji kabały na wspomniane dwa nurty: na nurt teozoficzno-teurgiczny oraz nurt ekstazyjny. Pierwszy wspomniany kierunek, skupiając się na teozofii, tyczy się głównie zespołu założeń dotyczących *sefirot*. Druga gałąź natomiast oscyluje wokół doświadczenia mistycznego w jego aspekcie nastawienia na samego mistyka i przeżyte przez niego doznanie, jakkolwiek ten nurt również skupia się na kategorii *sefirot*, tyle że w aspekcie wzorca struktury „wstępujących” *sefirot*, którego główną ideą pozostaje mistyczny powrót do duchowego źródła. W ramach tego ostatniego kierunku żydowskiego ezoteryzmu, przyjmującego także nazwę kabały unitywnej lub ekstazyjno-unitywnej, mówi się, że mistyk, tzn. ktoś „[...] obdarzony Imionami Sefirot powinien starać się otrzymać Boski wpływ [tzw. *sefa/szefa* – DB] od nich

Przy analizie żydowskiej koncepcji *dewekut* w kabale ekstazy silnie zaznacza się wpływ terminologii arystotelesowskiej. Wedle tej epistemologii [...] w akcie poznawczym intelekt (podmiot poznający) i inteligibilia (przedmiot poznania) stają się jednym⁵¹. Chodzi zatem o połączenie motywu zjednoczenia z aktem poznawczym (o identyfikację z aktywnym intelektem – Bogiem). „Przyłgnięcie” traktowane jest tu jako główna wartość mistyczna, a osiągnięcie doświadczeń ekstazy postrzegane jest jako *summum bonum* ludzkiej duchowości⁵². Tego też typu tematy: doświadczenie aktu zjednoczenia, asymilacji z boską „połową”, swoiste *unio mystica* – rozumiane na sposób przemienienia indywidualnego intelektu w aktywny intelekt boski – stanowią obraz prac Abulafii, jakkolwiek „intelektualny” pogląd na *dewekut*, połączenie idei *dewekut* z kategorią intelektu, pochodzi z tradycji kabalistycznej w szerszy sposób. Gikatilla definiował *dewekut* jako proces, w którym człowiek wiąże swoją duszę z Bogiem za pomocą intelektualnej myśli właśnie⁵³. Mosze Kordowero (1522-1570), myśliciel kabalistyczny z Safed (górna Palestyna)⁵⁴, rozpowszechniający poglądy Abulafii i Eleazara z Wormacji (o tym ostatnim niżej), także rozpropagował koncepcję o możliwości zjednoczenia ludzkiego i boskiego intelektu. A duchowa moc, która zstępowała, następstwem intelektualnego *communio*, „z góry” na kabalistę, prowadzić miała do duchowego rozwoju tegoż mistyka.

[tj. tychże imion – DB], zgodnie ze swoimi atrybutami. I powinien on przyłgnąć [w celu mistycznego zjednoczenia z boskim strumieniem, tj. w istocie *dewekut* – DB] do każdej Sefiry, każdej Sefiry oddzielnie, by zintegrować swoje Ignięcie ze wszystkimi Sefirot łącznie i nie rozdzielać gałęzi [„drzewa” sefirotycznego – DB] [...]”, cyt. z: *Sefer Gan Na’ul (Zamknięty Ogród)*, MS British Library OR, 13136, fol. 3a, przedrukowanego w *Sefer ha-Peli’a*, 1, fol. 73 a, Przemyśl 1883; za: M. Idel, *Historical Introduction*, w: J. Gikatilla, *Gates of Light...*, dz. cyt., s. XXVIII. Owy ekstazy prąd kabały, którego najbardziej rozpoznawalnym reprezentantem pozostaje Abulafia, zbudowany został, a w następstwie uskuteczniany był, prawdopodobnie na mocy wykładni wersetu z Tory: „I zrobisz pięćdziesiąt zapinek złotych, a zepniesz opony jedną z drugą zapinkami: i będzie przybytek całością (Ex 26,6)”, cyt. za: *Szemat/Exodus*, tłum. Izaak Cylkow, Kraków 1895. Jednocześnie „zstępujący” model *sefirot* egzemplaryczny jest dla teozoficznego nurtu kabały.

⁵¹ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 81.

⁵² Tamże, s. 122.

⁵³ G. Scholem, *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 218. Por. przy tym optykę *dewekut* w *de facto* scentrowanej na tej kategorii pobożności chasydzkiej. Podług chasydzkiego ujęcia problemu w ustanawianiu uwagi na Bogu, w owej kontemplacji, zatracza się wymiar aktu intelektualnego. W wyniku praktyki *dewekut* myśl ulegać ma transformacji do stanu czystych emocji. Innymi słowy, myśl ma się, na które to stwierdzenie pozwala sobie Scholem (tamże), „de-intelektualizować”, a wgląd, który jest efektem *dewekut*, nie ma posiadać żadnej racjonalnej i intelektualnej cechy i, będąc w najwyższym stopniu intymnego i emocjonalnego charakteru, nie może zostać przełożony na racjonalne terminy.

⁵⁴ Autor m.in. *Pardes Rimonim (Sad Granatów)*, Kraków 1591, Lemberg (Lwów) 1862, Jeruzalajim 1969; w j. ang. – M. Cordovero, *Pardes Rimonim. Orchard of Pomegranates. Parts 1-4*, transl. E. Getz, Monfalcone 2007. Z innych pism autorstwa Kordowery warte uwagi są: *Elima Rabbati*, Jeruzalajim 1998, Lemberg 1881 oraz *Tomer Dewora (Palma Dewory)*, Venezia 1589; w j. pl. – *Palma Dewory*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007.

Sama technika osiągania paranormalnych stanów świadomości zasadza się w ramach *chochmat ha-ceruf* na recytacji (wokalizacji) liter alfabetu hebrajskiego i boskich imion. Chodzi [...] o zastosowanie przez żydowskich mistyków rozbudowanego i zawilego systemu liter, które należy wypowiadać lub traktować jako przedmiot medytacji. [...] praktyka żydowska zobowiązywała mistyka do wymawiania nowych zgłosek wedle ściśle ustalonych wzorców; ponadto w ramach swej ścieżki duchowej, musiał on aktywnie tworzyć tego typu kombinacje. Rezultatem zastosowania techniki kombinatorycznej był sam proces wymawiania tych złożzeń, a także hiperaktywność umysłu, konieczna do wyprodukowania owej treści, która miała być wypowiadana [...]]⁵⁵. Do tego dochodziły nierzadko różnorakie ruchy ciała oraz specyficzne metody oddychania, a całość należało wykonywać w odosobnieniu.

Metoda kombinatoryczna tworząca boskie imiona pojawiła się przypuszczalnie po raz pierwszy u rabiego Eleazara z Wormacji, następnie zaś, pod jego wpływem, wśród kabalistów hiszpańskich, a zatem i u samego Abulafii⁵⁶, a przed Abulafią np. u rabiego Barucha Togarmi – nauczyciela Abulafii, od którego ten ostatni przejmie w istocie zainteresowanie kombinatoryką literową, a także podstawowe nauki kabały profetycznej⁵⁷. Innymi znanymi kabalistami zaznajomionymi z *chochmat ha-ceruf* byli: r. Józef Ben Szalom Aszkenazi, r. Dawid Ben Juda ha-Chasid i r. Menachem Rekanti. Praktyka inkantacji świętych imion miała być zresztą w czasach Eleazara z Wormacji szeroko rozpowszechniona. Osoby operujące boskimi imionami zwane były *chaserej da'at*, a owe działania werbalizacyjne i wokalizacyjne wykonywane były przez nie przede wszystkim w celach magiczno-praktycznych.

Technika Eleazara polegała na „kombinowaniu” liter tetragramu z każdą spośród dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu. Powstałe złożenia były następnie wokalizowane dwiema spośród sześciu samogłosek. W wyniku tego procesu powstawało trzydzieści sześć kombinacji lingwistycznych i ich wokaliz.

Abraham Abulafia szczegółowo rozwinął otrzymane tradycje⁵⁸. Kabalista na przedmiot medytacji wybrał hebrajskie litery konstytuujące boskie imię יהוה, uważał bowiem, że są one czymś w najwyższym stopniu duchowym. Cechą takiego obiektu kontemplacji, tj. nie posiadającego swoiście własnego sensu, ma być niesprowadzanie kontemplującego z jego drogi, zarazem kierowanie go do zamie-

⁵⁵ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 187.

⁵⁶ Tamże, s. 188n.

⁵⁷ O Togarmim istnienie niewiele informacji. Na początku XIV wieku w sposób wskazujący na fakt, iż kabalista żył przynajmniej pokolenie wcześniej, cytuje go Izaak z Akry w swoim, przytaczanym już dziele, *Me'irat 'Einajim*, za: „Sefer Yetzirah Bibliography”, compiled by Scott J. Thompson – http://www.wbenjamin.org/biblio_yetzirah.html [dostęp: 15-01-2011].

⁵⁸ Sam Abulafia swoją metodę określał jako *chochmat ha-higajon ha-penimi ha-'eljon*; A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, s. 15.

rzzonego celu, jakim jest rozwój głębszego życia duszy, tj. rozwój duchowy *par excellence*. [...] *To właśnie jest ów przedmiot – nieoglądowy, abstrakcyjny – którym winna się zająć dusza, jako że wszystko, co obrazowe, posiada, zgodnie z naturą rzeczy, własny sens i własne znaczenie*⁵⁹.

W swojej metodzie Abulafia jednakże zamiast sześciu wybrał pięć podstawowych hebrajskich samogłosek, w związku z czym powstaje dwadzieścia pięć bazowych kombinacji liter i głosek (budowanych w oparciu o dwadzieścia dwie litery i dodatkowo trzy znaki tetragramu, tj. ם, ן oraz ן). Kabalista opracował również szczegóły związane z recytacją boskich imion, stąd system jego uchodzi za system filozofii języka, którego część praktyczna ma na celu doprowadzenie człowieka do osiągnięcia *dewekut*, a przez to do stanu *unio mystica*.

Technika Abulafii w swojej istocie polegała na „zniszczeniu” tekstu, na jego „monadyzacji” i „atomizacji” oraz, w wyniku tego, na koncentracji na pojedynczych literach, traktowanych teraz także jako boskie imiona. Rolę odgrywać zaczyna więc pojedyncza litera, pozbawiona łączności z tekstem kanonicznym⁶⁰. Dzielenie ciągu liter (*Dezintegracja języka do stanu lingwistycznych monad [...]*⁶¹) stosowane jest w celu osiągnięcia, poprzez następującą po tym inkantację rozdzielonych już liter, zmienionego stanu świadomości, a więc i duchowego rozwoju. Usunięcie, za pomocą wokalizacji, niezrozumiałych złożeń literowych wywołać ma zmianę stanu świadomości mistyka i spowodować dostąpienie przez niego stanu mistycznego, a także prorocтва: *Według Abulafii, sensus propheticus zatowizowanego tekstu tożsamy jest z poznaniem boskiego imienia lub imion, które z kolei są najlepszymi środkami do osiągnięcia prorocтва*⁶². Pojedyncze litery są następnie „kombinowane”, składane, to znów rozdzielane (stąd nazwa samej dyscypliny: *chochmat ha-ceruf* – „sztuka kombinacji”/„wiedza o kombinatoryce literowej”), by w końcu móc oddać się medytacji nad nimi.

Jak podaje Idel⁶³, Abulafia praktykował również recytację liter imion Bożych spisanych, na wielkoraki sposób, w formie okręgów (na wzór mandali), a okręgi owe utworzone miały być z permutacji kilku biblijnych i pozabiblijnych Bożych imion. Tę metodę mistyk nakreślił w *Chajjej ha-‘Olam ha-Ba’ (Księdze Kręgów)*, a wszystkie te czynności, których celem ciągle pozostaje – poprzez osiągnięcie pożądanego stanu *dewekut* – samodoskonalenie się duchowe jednostki, odbywać miały się w zupełnej samotności, przy zastosowaniu praktyk oddechowych, często też w połączeniu z postem⁶⁴.

⁵⁹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, 1997, dz. cyt., s. 174-175.

⁶⁰ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 380.

⁶¹ Tamże, s. 420-421.

⁶² Tamże, s. 423.

⁶³ Tamże, s. 195.

⁶⁴ Spod pióra Abulafii, lub kogoś pochodzącego z kręgu jego szkoły, wyszło kilka „podręczników” czy też „skryptów”, techniki mistyczno-kontemplacyjno-kombinatorycznej, skupiającej się na

Nieco inne techniki kombinatoryczne oparte na permutacjach literowych, a stosowane dla uzyskania doświadczenia duchowego, mistycznego, w tym ideału *dewekut* (z których korzystali zarówno Eleazar, jak i Abulafia), związane są z *Sefer Jecira*⁶⁵. W piśmie tym, podobnie jak przy omawianej koncepcji Abulafii, również występuje traktowanie hebrajskich liter jako monad, znaków z własnej natury podstawowych. Dodatkowo, proces zestawiania liter mógł się dokonywać dzięki i w oparciu o informacje na temat tych ostatnich w tymże traktacie zamieszczonych. Sam Abulafia zresztą był autorem komentarza do owej, jakże szeroko i często komentowanej księgi⁶⁶.

Wszystkie te metody ułatwiać miały wytworzenie możliwych kombinacji liter boskich imion (stąd jest to tzw. *derech/derek ha-szemot* – „droga [Bożych] imion”, przez samego Abulafię postrzegana zresztą jako wyższa i bardziej „cenna” niż druga możliwa ścieżka, tj. „droga *sefirot*” – *derech/derek ha-sefirot*; *derech ha-szemot* ma się też metaforycznie „otwierać” przed adeptem dopiero po głębokich studiach nad wspomnianą wyżej księgą *Jecira*), a w rezultacie – umożliwić osiągnięcie zamierzonych celów mistycznych: *dewekut* oraz zjednoczenia z boskością, a więc i duchowego rozwoju. Idzie tu zatem o stan mistycznej świa-

imionach Bożych i permutacjach organizujących je liter: *Chochmat ha-Ceruf* (*Sztuka Kombinacji*), *Sefer ha-Ceruf* (*Księga Kombinacji*), *Or ha-Ceruf* (*Światło Kombinacji*), *Sefer Or ha-Sechel* (*Księga o Świetle Rozumu*), *Sefer Chajjej ha-'Olam ha-Ba'* (*Księga Świata, który ma Nadejść*, zwana też, jak wspomniano, *Księgą Kregów*).

⁶⁵ Hebr. ספר יצירה. W polskich tłumaczeniach tytułu utworu występuje sformułowanie *Księga Stworzenia*, rzadziej także: *Księga Stwarzania*, *Księga Formowania*, *Księga Tworzenia*, *Księga Kształtowania*, *Księga Znaków*, lub – tytuł niejednokrotnie stosowany z tym ostatnim łącznie – *Księga Liter*. Z dawnych manuskryptów traktat wyłania się także jako *Hilchot Jecira* (*Hilchot Yesira*), który to tytuł poświadczany jest w pracach Sa'adiji Ga'ona (IX/X w.) (zob. artykuł R.C. Kienera, *Saadia and the «Sefer Yetzirah»: Translation Theory in Classical Jewish Thought*, w: *Interpretation in Religion*, ed. S. Biderman, B.A. Scharfstein, Leiden, New York 1992, s. 169-179) i kabalisty Jehudy ben Barzilaja (XII w.), za: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, transl. A. Arkusz, Princeton 1990, s. 25, przypis – jednym z głównych twórców komentarzy sporządzonych do *Sefer Jecira*.

Sefer Jecira często uważana jest za najwcześniejszy powstały w języku hebrajskim mistyczno-filozoficzny tekst prezentujący systematyczną myśl teoretyczną. Należy do spekulatywnego kierunku ezoterycznej gałęzi religii mojżeszowej – kierunku zwanego *ma'ase bereszit*, hebr. בראשית מעשה (z hebr.: *dzieło początku/stworzenia*). Księga, wyjątkowo zawołowana w treści, skupia się na koncepcji dziesięciu *sefirot* oraz dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu. W języku polskim utwór opublikowano w dwóch wersjach: *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), tłum., opr. i kom. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, Warszawa 1995 oraz *Księga Jecirah, klucz kabały*, tłum. M. Prokopowicz, Warszawa 1994.

⁶⁶ Komentarz do księgi *Jecira* autorstwa Abulafii, zatytułowany *Gan Na'ul*, prawie w całości zamieszczony został w: *Sefer ha-Peli'a* (*Księga o Cudzie*), Korzec 1784 (także Przemyśl 1883 – zob. przypis 50 niniejszego artykułu). Kabalista ponadto w jednym ze swoich dzieł wylicza dwanaście komentarzy do *Sefer Jecira*, które studiował będąc w Hiszpanii, zob. *Bet ha-Midrash*, Bd. III, Hrsz. A. Jellinek, Wien 1855, s. 42; za: G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 29.

domości, pojmowany jako „droga” właśnie, prowadząca do własnego, duchowego samorozwoju.

Ścieżka opisywanego nurtu kabały (tj. ekstatyczno-zjednoczeniowego) skupiać się zatem będzie, na mocy tego, co zostało przedstawione, na procesach psychicznych, i [...] *prowadzić ma do osobistego, duchowego doskonalenia, nie ma zaś na celu przywrócenia stanu boskiej harmonii*⁶⁷ (do czego zmierza kabała teozoficzna). Za cel stawia więc sobie osobiste, duchowe (samo)doskonalenie. Ideałem owej gałęzi żydowskiego mistycyzmu jest tu uwolnienie się z więzów fizyczności, cielesności, jako że ciało uważane jest za nie mogące służyć za inicjatora metafizycznych doznań⁶⁸: [...] *twoje oczy otworzą się, by ujrzeć owe boskie sprawy, najgłębsze i pośrednie [...]. Gdy osiągniesz [ów] poziom, będziesz oczyszczony z cielesnego skalania i myśli zmysłowych, a moc intelektu nie będzie pomieszana ani w wielkim, ani też w małym stopniu ze zmysłami, chyba, że zmysły będą [służyć] jako naczynia przyjmujące to, co w nim [obmyślone]*⁶⁹. Chodzi tutaj zatem ponownie o intelekt (albowiem raz jeszcze – koncepcje Abulafii budowane są w oparciu o arystotelizm, gdzie chodzi o poznanie inteligibiliów przez ludzki intelekt), który należy uwolnić z ograniczeń cielesności, by możliwy stał się rozwój duchowy pod postacią osiągniętych *dewekut* i *communio mystica* z Bożymi siłami, co traktowane jest za cel najwyższy. Cel ten zresztą miał być spełniany – Abulafia ponoć [...] *uzyskał poznanie prawdziwego Imienia Boga*⁷⁰, stawał się napełniony proroczym duchem (spod jego pióra wyjść miało dwadzieścia sześć profetycznych ksiąg⁷¹), a medytacja alfabetu hebrajskiego [...] *umożliwiała mu pozazmysłowe ujęcie boskiej rzeczywistości*⁷², w dalszym łańcuchu korelacji zaś – torowała drogę do rozwoju duchowego⁷³.

Podsumowując – zaprezentowane praktyki mistyczne, tj. zarówno wizualizacja, kontemplacja i medytacja nad tetragramem, związane z tą czynnością techniki recytacji i wokalizacji boskiego imienia oraz wizualizacji kolorów יהיה przyporządkowanych, jak i (głównie) abulafiańska metoda literowo-kombinatorycz-

⁶⁷ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 375.

⁶⁸ Zob. tegoż, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, transl. J. Chipman, Albany New York 1988, chapter 3: *The Mystical Experience*, s. 73-178.

⁶⁹ *Sefer ha-Ceruf* (anonimowe dzieło Abulafii, lub, co bardziej prawdopodobne, któregoś z jego uczniów). MS Paris 774, fol. 4b-5a; cyt. za: M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 379.

⁷⁰ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, dz. cyt., s. 168.

⁷¹ Z których to ksiąg, jak zaznacza Scholem (*Kabbalah*, dz. cyt., s. 54), przetrwało tylko jedno – *Sefer ha-Ot* (utwór opublikował Jellinek w: H. Graetz, *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. H. Graetz*, Breslau, Berlin, 1887, s. 65-85).

⁷² G. Wehr, *Kabała*, dz. cyt., s. 90.

⁷³ O Abulafii zob. A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853 oraz studium Idela poświęcone jego osobie: *The Mystical Experience...*, dz. cyt., a także tego ostatniego: *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany New York 1989.

na, a w jej ramach permutacje i kombinacje literowe dokonywane na boskich imionach, także „monadyzacja” i „atomizacja” świętego tekstu, stanowiąc wyraz drogi osiągnięcia ideału *dewekut* („przyłgnięcia”, „komunii” z Bogiem) – sygnują tu – równocześnie w mistycznej/ezoterycznej tradycji judaizmu drogę duchowego rozwoju. Opisane czynności, skutkując osiągnięciem przez adepta stanów mistycznych: objawienia, prorocтва oraz *communio mystica*, pojmowanych w świetle optyki niniejszej pracy jako składowe duchowego rozwoju, wskazują wszelako na proces wewnętrznego doskonalenia człowieka, proces jego duchowego wzrostu, intensyfikację jego zaangażowania w sprawy ducha.

Intencją artykułu było wykazanie, jak w zaprezentowanych żydowskich metodach mistycznych (tj. kabbalistycznych) realizuje się przyłgnięcie” – *dewekut*, swoistego typu *communio mystica*. Tym, co wyróżnia niniejszy artykuł od pozostałych naukowych opracowań zarówno mistycznej techniki koncentracji na tetragramie, jak i jej rozwinięcia pod postacią mistycznej metody *chochmat ha-ceruf*, był nacisk położony tu na ideał *dewekut*, który w owych mistycznych zachowaniach może zostać urzeczywistniony, a także potraktowanie ukazanych technik jako drogi osobistego rozwoju duchowego, spirytualnego wzrostu, samodoskonalenia. W ten sposób konwencjonalne, przyjmowane w środowisku naukowym, rozróżnienie na kabałę mistyczno-ekstazy (unitywną/ekstazy-unitywną) i kabałę teozoficzno-teurgiczną odnajduje swoje klarowne potwierdzenie.

Warto na koniec nadmienić, że techniki proponowane przez Abulafię są praktycznie niezależne od rytuału żydowskiego, podczas gdy omawiana wcześniej kontemplacja i wizualizacja יהוה oraz kolorów przypisanych literom hebrajskiego alfabetu jest często procesem towarzyszącym zwykłej modlitwie, a nawet bezpośrednio z nią powiązanym⁷⁴. Co więcej i co jest szczególnie ciekawe – o ile recytacja tetragramu jest ogólnie przez księgi Tanach, jak i nauki Talmudu, surowo zabroniona i uznawana za wykroczenie (gdyż są to klasyczne techniki anomiczne), o tyle sama metoda Abulafii podobno nie spotkała się nigdy z szerszą krytyką⁷⁵.

SUMMARY

The article deals with the Jewish concept of *dewekut* („clinging on”), a type of *communio mystica*, realized in two kabbalistic – i.e. specific for mystical, esoteric trend in Judaism, originated in the 12th century – methods. These methods are the meditation and contemplation (moreover also: visualization, recitation and vocalization) of the divine biblical name YHWH – Tetragrammaton, and the explication of it, the so called science of the combination of letters, *hochmah ha-tzeruf*,

⁷⁴ M. Idel, *Kabała...*, dz. cyt., s. 209.

⁷⁵ Tamże, s. 196.

immanently associated with the sacred text (precisely: the combinations and permutations made on it, namely on divine name/names), which most known representative was Abraham Abulafia.

What distinguishes present text from other scientific publications about both Abulafia's mystical technique and the concentration on Tetragrammaton, is the emphasis placed on the ideal of *devekut*, which can be implemented in these mystic behaviours, as well as treating the presented mystical methods as the way, simultaneously – the system, of personal spiritual growth, spiritual development and self-cultivation.

Key words

Tetragrammaton, YHWH, divine name, *devekut*, *communio mystica*, meditation, *hochmah ha-tzeruf*, *ceruf*, science of the combination of letters, letter combinations, Abraham Abulafia, Joseph Gikatilla, Judaism, Kabbalah, Jewish mysticism, Jewish esoterism, spiritual development, spiritual growth