

Tomasz SIKORA

## TEURGIA ŚWIATŁA Wybrane zagadnienia mistyki światła w judaizmie

*Jak w przypadku większości tradycji religijnych kultywujących techniki wywołania doświadczeń megapsychicznych, również w mistycyzmie żydowskim wiele tekstów zawiera bezpośrednie lub symbolicznie zapośredniczone odniesienia do technicznych szczegółów praktyk medytacyjnych i efektów zastosowania tych technik, co odsyła do wymiaru doświadczeniowego, który najczęściej pozostaje niedostępny dla czytelnika, a stanowi integralny, podstawowy element rozumienia ezoterycznego przekazu.*

אור זרוע לצדיק וליושרי לב שמחה

Światło zasiano dla sprawiedliwego,  
ludziom zaś prostego serca – radość.

Ps 97,11

Analizę występowania zjawiska mistyki światła w religijnym kontekście judaizmu warto z pewnością poprzedzić kilkoma uwagami o charakterze bardziej ogólnym, które pozwolą na umiejscowienie tego fenomenu w szerszym, antropologicznym kontekście ewolucji i specyfiki gatunkowej człowieka<sup>1</sup>. Następnie zaprezentowana zostanie semantyka terminologii światła w biblijnym języku hebrajskim wraz z jej interpretacją zaproponowaną w dziele Oskara Goldberga. Na tym tle przedstawione zostaną wybrane teksty pochodzące z wczesnego okresu rozwoju średniowiecznej kabały.

Przeglądowe wprowadzenie do zagadnienia mistyki światła przynosi *Przedmowa* do jednej z najważniejszych w ostatnich latach monografii religioznawczych poświęconych tej tematyce: „Światło budzi takie zainteresowanie, gdyż jest czymś wyjątkowym. Światło może być fizycznej lub duchowej natury i jako takie jest przedmiotem zarówno refleksji ze strony fizyki, jak i religii. Światło daje nam możliwość widzenia i rozjaśnia nasze sny, gdy mamy zamknięte oczy, a wszystko wokół nas pogrążyło się w ciemności. «Światło» może odnosić się dosłownie do doświadczenia zmysłowego, a zarazem stanowić podstawę naszych najbardziej nośnych metafor: wiedza jest światłem, a jej pozyskanie odpowiada oświeceni; dobro moralne to lampa przewodnia, od piękna bije blask, bohaterstwo rozacza aurę. Wobec faktu wszechobecności światła, przenikającego kategorie naszego myślenia często nie wiemy, gdzie

<sup>1</sup> Wyrażam podziękowania anonimowemu Recenzentowi za krytyczne uwagi, które pomogły mi w poprawieniu pierwszej wersji tekstu.

kończy się jedno jego metaforyczne zastosowanie, a zaczyna następne. Niektórzy sądzą, że fizyczne światło naszego świata jest równoznaczne z duchową mocą. A może, jak uznają inni, duchowe światło płonie takim żarem, iż staje się przedmiotem fizycznej percepcji. Czy zrównanie światła z dobrem jest jedynie metaforą, czy też wynika ono z samych pierwocin stworzenia, gdy samo bóstwo orzekło dobro stworzonego przez nie światła?”<sup>2</sup>.

Przytoczone słowa buddologa Matthew T. Kappsteina zwięźle opisują spektrum obszarów, które – nakładając się na siebie i przenikając wzajemnie – rozpościerają się przed z konieczności interdyscyplinarnymi badaniami zjawiska światła. Od fizyki kwantowej, przez biologię i neurobiologię, psychologię, antropologię, lingwistykę, filozofię, po teologię i religioznawstwo – wszystkie te jakościowo zróżnicowane ujęcia poznawcze, każde na swój sposób, wnoszą cząstkowy wkład do prób zbudowania całościowego rozumienia tego, co w zrutyinizowanej potoczności bezwiednie nazywamy światłem. Z perspektywy kognitywnej teorii metafory można powiedzieć, że dziedzina źródłowa – złożona domena percepcyjnego doświadczenia fizycznego światła – poprzez transformację synestetyczną i wielokierunkowe, amalgamatyczne przekształcenia symboliczne nadaje kształt poznawczym dziedzinom docelowym oraz doświadczeniom aksjologicznym: estetycznemu, etycznemu i religijnemu<sup>3</sup>. Związek obu dziedzin ma w znaczącej mierze charakter sprzężenia zwrotnego.

### ŚWIATŁO W UJĘCIU INTERDYSCYPLINARNYM

Co najmniej od początku dwudziestego wieku coraz częściej dostrzegano, że ukierunkowaniu na światło, tak zwanemu tropizmowi fotycznemu, towarzyszą u wielu gatunków ptaków i ssaków grupowe, stereotypiczne zachowania o charakterze na poły rytualnym. Pięknego ich przykładu dostarcza obserwacja heliotropizmu pawianów poczyniona w warunkach naturalnych w latach dwudziestych minionego stulecia przez prymatologa Jacquesa Malana: „Bez względu na to, co zajmowało ich uwagę, w chwili, kiedy zachodzące słońce dotykało horyzontu, opuszczały swoje legowisko i zbierały się na grzbiecie wzgórza, ekstatycznie ujadając na jego widok. W takich momentach rzadko robiły cokolwiek innego, pozostając w swoistym stanie pochłonięcia obserwacją aż do

<sup>2</sup> M.T. K a p p s t e i n, *Preface*, w: *The Presence of the Light: Divine Radiance and Religious Experience*, red. M.T. Kappstein, University of Chicago Press, Chicago–London 2004, s. XI. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – T.S.

<sup>3</sup> Zob. M. J o h n s o n, G. L a k o f f, *Metafory w naszym życiu*, PIW, Warszawa 1987; A. L i b u r a, *Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.

czasu, gdy słońce zaszło. Wtedy wracały do legowiska – jak sądzę – w stanie przygnębienia i w nastroju dziwnego milczenia, lecz może było to złudzenie, wynikające z kontrastu do zgiełku, który wcześniej czyniły. O poranku prawie zawsze witały wschód słońca tym samym chóralnym ujadaniem, a jego ruchowi ponad horyzont przyglądały się w tym samym stanie pochłonięcia”<sup>4</sup>.

Zdaniem amerykańskiego psychoanalityka Oliviera Reiserera zjawisko heliotropizmu, występujące u pawianów i u innych gatunków zwierząt, w przypadku człowieka może odpowiadać atawistycznemu systemowi reagowania na światło, który stanowi neurofizjologiczną podstawę rozwiniętych mistycznych technik wzbudzania doświadczeń fotycznych i ich teoretycznego opracowania w postaci teologii światła jako reprezentacji bóstwa<sup>5</sup>. Carl Gustaw Jung, który również obserwował solarne zachowania rytualne pawianów, tak podsumował swoje spostrzeżenia: „W tym czasie zrozumiałem, że we wnętrzu duszy od najdawniejszych jej początków istnieje pragnienie światła i niepodlegające stłumieniu parcie do wydobycia się z pierwotnej ciemności. [...] Tęsknota za światłem jest w istocie tęsknotą za świadomością”<sup>6</sup>.

W drugiej połowie dwudziestego wieku badania nad fototropizmem, ukierunkowaniem i podążaniem ku światłu zewnętrznemu względem żywego organizmu uzupełniły biofizyczne odkrycia dotyczące występowania światła w samym tym organizmie. Pod tym względem przełomowe było odkrycie słabej luminescencji komórkowej dokonane przez niemieckiego biofizyka Fritza Alberta Poppa, który na określenie jej hipotetycznej jednostki zaproponował pojęcie biofotonu<sup>7</sup>. Zdaniem Poppa bioluminescencja komórkowa odpowiedzialna jest między innymi za tak fundamentalne zjawiska, jak koordynacja procesów neuroprzekazywania synaptycznego w mózgu. Między innymi do jego badań odwoływał się również polski paleontolog i bioelektronik Włodzimierz Sedlak, który w szeregu prac rozwijał kontrowersyjne badania z zakresu silnie gnostycyzującego, a zarazem scjentystycznie nacechowanej teologii światła<sup>8</sup>. Z pewnością powitałby on z uznaniem współczesne odkrycia optogenetyki dotyczące możliwości oddziaływania światłem na komórki nerwowe<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Cyt. za: D.M. W u l f f, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, John Wiley & Sons, New York 1991, s. 142. Zob. J. M a l a n, *The Possible Origin of Religion as a Conditioned Reflex*, „The American Mercury” 1932, nr 25, s. 314-317.

<sup>5</sup> Por. W u l f f, dz. cyt., s. 144. Zob. O.L. R e i s e r e r, *The Biological Origins of Religion*, „Psychoanalytic Review” 19(1932) nr 1, s. 1-22.

<sup>6</sup> Cyt. za: W u l f f, dz. cyt., s. 144. Por. C.G. J u n g, *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, New York 1963, s. 269.

<sup>7</sup> Zob. F.A. P o p p, *Biologia światła*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.

<sup>8</sup> Zob. W. S e d l a k, *Homo electronicus*, PIW, Warszawa 1980.

<sup>9</sup> Zob. K. D e i s s e r o t h, *Optogenetics: Controlling the Brain with Light*, „Scientific American” z 20 X 2010, s. 49-55 (<https://www.scientificamerican.com/article/optogenetics-controlling/>).

Badania z zakresu porównawczej historii religii odsłoniły z kolei olbrzymi zakres hierofanii i kratofanii fotycznych związanych z podstawowym faktem, jakim jest w ludzkim życiu naprzemienne występowanie w cyklu dobowym okresów ciemności i jasności, kojarzonych przede wszystkim z wymiarami chaosu i ładu – śmierci i odrodzenia. Kreacyjne znaczenie światła ujawniają mityczne kosmogonie całego świata, jego zaś odwzorowanie antropologiczne, kulminujące w zastosowaniu różnorodnych technik prowadzących do indukcji doświadczeń fotycznych, poświadczą materiał komparatystyczny sięgający od szamanizmu aż po praktyki mistyczne religii uniwersalistycznych<sup>10</sup>.

Zdaniem psychologa religii Davida M. Wulffa, nasilone doświadczenie zjawisk fotycznych występuje w powiązaniu z deprivacją sensoryczną, użyciem środków psychodelicznych, doświadczeniami okołosmiertnymi oraz zastosowaniem technik oddechowych: „Doświadczenie takie występuje w wielu różnych formach, z których większość wyraźnie odróżnia się od potocznego doświadczenia zmysłowego. [...] Często doświadczenie to łączy się z występowaniem numinotycznego świetlistego bytu lub też odczuwaniem czyjejs pozytywnej obecności. [...] W przytłaczającej większości przypadków, bez względu na światopogląd doświadczającego podmiotu, doświadczenie to opisywane jest w kategoriach religijnych, wywołując dojmujące odczucia trwogi i szacunku, często prowadząc do trwałych zmian indywidualnego nastawienia”<sup>11</sup>.

#### PERSPEKTYWA LINGWISTYCZNA

Z perspektywy lingwistycznej starohebrajskie i żydowskie pojmowanie światła łączy się ściśle z alternującym apofonicznie rdzeniem hebrajskim „’ – r”, z którego wywodzą się derywat czasownikowy „he’ir” („rozświecić”) i rzeczownikowy „’or”, „’orah” („światło”). W analizach etymologicznych rdzeń ten łączy się z akadyjskimi formami „urru”, „ūrru” („światło”, „dzień”), ugarycką formą „’ – r” („jaśnieć”, „rozświecić”), aramejską „’ur” („światło”) oraz formami arabskimi „’awwara” („rozświecony”) i „’uwwar” („gorąco”, „żar”)<sup>12</sup>. Częściowo homofoniczne i semantycznie bliskie temu rdzeniowi

<sup>10</sup> Ogólny przegląd tych zjawisk wraz ze wstępną bibliografią zob. R.J. W e r b l o w s k y, J. I w e r s e n, hasło „Light and Darkness”, w: *Encyclopedia of Religion*, red. J. Lindsay, Macmillan Reference USA, Detroit–New York 2005, t. 8, s. 5450-5455. Klasyczne wprowadzenie do kwestii fotyzyzmu w religijnych doświadczeniach megapsychicznych zob. M. E l i a d e, *Przeżycia światłości mistycznej*, w: *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, oprac. R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1994, s. 13-77.

<sup>11</sup> W u l f f, dz. cyt., s. 146n. (podaję we własnym przekładzie, gdyż polskie tłumaczenie tego opracowania budzi wątpliwości w zakresie przyjętych rozwiązań translatorskich).

<sup>12</sup> Por. E. K l e i n, *A Comprehensive Etymological Dictionary of Hebrew Language for Readers of English*, Carta Jerusalem, Jerusalem–Haifa 1987, s. 14; G.J. B o t t e r w e c k, H. R i n g g r e n,

są: hebrajski rdzeń „n – r” („świecić”) wraz z derywatami „ner” („świeca”) i „menorah” („świecznik”) oraz aramejski rdzeń „n – h – r” („świecić”) z pochodnymi „nehir”, „nahor” („światło”), „naharah” („światło dnia”) i „nehiru” („rozświetlenie”). Kwestią otwartą pozostaje związek hebrajskiego rdzenia „’ – r” z derywatem typu hebrajskiego rdzenia czasownikowego „’iwwer” („wietrzyć”, „wentylować”) oraz pozabiblijną pochodną rzeczownikową „’awir” („powietrze”, „eter”), być może występującymi w związku z greckim rzeczownikiem „aer” („powietrze”)<sup>13</sup>. Z punktu widzenia potencjalnych skojarzeń homofonicznych widoczne jest podobieństwo do realizacji rdzenia „’ – r” („budzić się”, „być czujnym”, „być podatnym na bodziec”, „być obnażonym”), rzeczownika „’or” („skóra”) oraz formy czasownikowej „’iwwer” („oślepić”) i przymiotnikowej „’iwwer” („ślepy”)<sup>14</sup>.

Jak zauważa wybitny analityk myśli starohebrajskiej Oskar Goldberg, w jej archaicznej wizji świata termin „’or” oznaczający światło występuje w ścisłym związku z pojęciami ducha lub duchini (hebr. ruach<sup>15</sup>) i przestrzeni: „Poza słowem *raqij’a* pojęcie p r z e s t r z e n i wyraża się w terminach *ruach* i *’or*. Przez *ruach ’elohim* należy rozumieć «zasadę przestrzeniotwórczą»: rdzeń słowa *ruach*, w którym tkwi znaczenie «zasady duchowej», ma w innej formie wyrazowej – *rewach* (Rdz 32,17; Jr 22,14) – znaczenie «przestrzeni»; występuje tu zatem – w drugim wierszu Pentateuchu – *ruach* w jego zasadniczym znaczeniu, które łączy ze sobą pojęcia «ducha» i «przestrzeni». Wynikają z tego dwie kwestie: z jednej strony, konstytuujący rzeczywistość czynnik «przestrzeni» na początku nie jest jeszcze rozwinięty, to znaczy, pramateria nie zakłada uporządkowania przestrzeni w taki sam sposób, jak ma to miejsce w przypadku materii e m p i r y c z n e j, przeciwnie, «bezforemność» chaotycznej prasubstancji (*tohu wa-wohu*, *tehom*, *majim* – Rdz 1,2) oznacza zarazem brak rozwinięcia zasady przestrzeni. Z drugiej strony, różnicowanie się chaotycznych na początku momentów przestrzennych następuje dzięki *’or*. Termin *’or* nie oznacza (stworzonego w czwartym dniu) światła fizycznego, nazwanego *ma’or* (Rdz 1,16, to znaczy: «nośnik światła»), lecz należy go rozumieć jako «praświatło», które dlatego ściśle łączy się z zasadą przestrzeni, tak że samo *’or* oznacza przestrzeń, jako że wyraża się ono p o j ę c i o w o przez namacalną przestrzeń, zaś dotykanie i «uchwytywanie» stanowią pierw-

H.J. F a b r y, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1973, t. 1, s. 160n.

<sup>13</sup> K l e i n, dz. cyt., s. 14.

<sup>14</sup> Tamże, s. 467.

<sup>15</sup> Rzeczownik „ruach” występuje w formie męskiej i żeńskiej. W słynnym wersecie z Księgi Rodzaju (Rdz 1,2) forma czasownika związana z tym rzeczownikiem jest żeńska („*richet*” – „*me-rachefet*”), zatem – ściśle rzecz biorąc – należałoby mówić o Duchini Bożej unoszącej się nad wodami.

szą (przedempiryczną) formę «widzenia». 'Or określa zatem p r z e j ś c i e pomiędzy przestrzenią jako «próżnią» a materią jako «namacalnością», to znaczy: światło<sup>16</sup>.

Związek światła z przestrzenią i próżnią wyraźnie dochodzi do głosu we wspomnianym wyżej pozabiblijnym słowie „'awir” („powietrze”), które jako termin techniczny wyrażający ideę świetlistej przestrzeni, świecącego powietrza, eteru, po raz pierwszy pojawia się w lingwistyczno-metafizycznym traktacie *Sefer Jecira*, a w literaturze mistyki hejchalot występuje przy opisie próby inicjacyjnej w szóstym pałacu<sup>17</sup>. Pełny potencjał semantyczny uzyskuje on jednak w średnio-wiecznej kabale, czego przykładem może być jego wykorzystanie przez Mojżesza z Leonu (1240-1305) w dziele *Szeqel ha-qodesz* [„Waga świętości”]:

אור הקדמון הוא כלל כל המציאות וכל הוויות למיניהן. אמנם כי הוא ראש עליון על הכל וסוד המציאות הוא הוא. והבן כי התחלת הכל המציא סוד נקודה התעלומה שהיא י' שהוציא מזוהר אצילות מציאותו והוא הוא ענין אחד במציאותו אותה נקודה. ומשם הלאה משנשא מוסד אויר הוא אור. וזהו שכבר היה. התום והקוק היה מקודם זה בסוד ענין אויר. והתבונן כי ראש ענין המציאות אשר הוא מן העולם ועד העולם זהו והוא קצה השמים.<sup>18</sup>

Pierwotne światło stanowi całość rzeczywistości i wszelkich bytów wedle ich rodzajów. Zaiste, jest ono wyższą głową/zasadą ponad wszystkim, ono jest tajemnicą rzeczywistości. Zrozum, że na początku wszystkiego [On] wyjawiał tajemnicę ukrytego punktu, którym jest znak jud. [On] wydobył go z lśnienia (hebr. zohar) emanacji jego rzeczywistości. Ten znak i ten punkt stanowią w rzeczywistości jedność. Odtąd światło (hebr. 'or) jest tym, co pozostało z tajemnicy eteru (hebr. 'awir). Jest ono tym, co już kiedyś było. Ukryte i wyciosane było już kiedyś w tajemnicy eteru (hebr. 'awir). Kontempluj fakt, że odpowiada to głowie (zasadzie) rzeczywistości z eonu na eon i stanowi kres niebios.

Tekst Mojżesza z Leonu stanowi wprowadzenie do teurgii światła i języka – połączenia wymiarów fotycznego, graficznego, fonicznego i numerycznego – której najpełniejszym wyrazem jest *Sefer ha-Zohar*<sup>19</sup>. Pierwotny eter odpow-

<sup>16</sup> O. G o l d b e r g, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Nomos, Kraków 2012, s. 13n.

<sup>17</sup> Szczegółową analizę próby zob. C.R.A. M o r r a y - J o n e s, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, Brill, Leiden 2002, s. 56.

<sup>18</sup> Cyt. za: G. M a r g o l i o u t h, *The Doctrine of Ether in the Kabbalah*, „The Jewish Quarterly Review” 20(1908) nr 4, s. 836.

<sup>19</sup> Szerzej na temat hipotezy Gershoma Scholema przypisującej Mojżeszowi z Leonu autorstwo znacznej części *Sefer ha-Zohar* oraz jej zakwestionowania we współczesnych badaniach por. Y. D a n, *Toldot torat ha-sod ha'iwrit*, Merkaz Zalman Szazar, Jeruzalajim 2015, t. 11, s. 56-107. W odniesieniu do wkładu Mojżesza z Leonu do literatury zoharycznej świadomie posługuję się słowem „spisanie”, a nie „napisanie” lub „autorstwo”. Czynie tak, gdyż w świetle współczesnych badań nad genezą korpusu zoharycznego Mojżesz z Leonu był raczej sekretarzem ezoterycznego konwentyku, w kręgu którego powstał Zohar, aniżeli autonomicznym twórcą tego dzieła, co miałyby tłumaczyć jednolity sty-

wiada najwyższej sefirze Keter (Koronie), jego zaś zagęszczenie występuje w quasipunktowej formie jako druga sefira Chochma (Mądrość), której odpowiada dziesiąty znak alfabetu hebrajskiego – jud, będący zarazem pierwszym znakiem imienia bóstwa. W takim ujęciu światło kreacji – w odróżnieniu od światła Ejn Sof – stanowi derywat świetlistego komponentu zawierającego się w prekreacyjnym elemencie 'awir.

Szczególne zainteresowanie przedstawicielei mistyki żydowskiej światłem wyrażają tytuły niektórych spośród ich kluczowych dzieł: *Sefer ha-Bahir* [„Księga jasności”] – tekst anonimowy z dwunastego wieku, tradycyjnie przypisywany Nechunji ben ha-Kanie; *Sefer ha-Zohar* [„Księga lśnienia”] – dzieło anonimowe z trzynastego wieku, tradycyjnie wiązane z Szymonem bar Jochajem (spisanie i redakcję większej części tekstu zawdzięczamy Możeszowi z Leonu); *Sza'arej 'Orah* [„Bramy światłości”] z trzynastego wieku, jego autorem jest Józef Gikatilla; *Sefer Me'irat 'Ejnaim* [„Księga rozświetlająca oczy”] Izaaka z Akko, pochodząca z przełomu wieków trzynastego i czternastego; *'Or ha-Sechel* [„Światło umysłu”] Abrahama Abulafii, z trzynastego wieku; *'Or Zaru'a* [„Posiane światło”] Dawida ben Judy He-Chasyda, z przełomu trzynastego i czternastego wieku; *Sefer ha-'Orah* [„Księga światłości”] Józef Gikatilli, z trzynastego wieku; *'Or Jakar* [„Drogocenne światło”] Mojżesza Kordowero, z szesnastego wieku; *Ma'or wa-Szemesz* [„Źródło światła i Słońce”] Kalonymosa Kalmana ha-Lewiego Epsztejna, z osiemnastego wieku; *'Or ha-Chammah* [„Światło Słońca”] Abrahama Mordechaja Azulaja, z osiemnastego wieku; *'Or Qadmon* [„Prastare światło”] Dawida ben Salomona ibn Zimry, z osiemnastego wieku; *'Or Isra'el* [„Światło Izraela”] Izraela Jaffego, również z osiemnastego wieku; *'Or 'Ejnaim* [„Światło oczu”] Eliezera Cwiego Safrina, z dziewiętnastego wieku; *'Orot ha-Qodesz* [„Światła świętości”] Abrahama Izaaka Kooka, z przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego.

## ŚWIATŁO W KABALE

Ramowe założenie ontologiczno-antropologiczne teorii kabalistycznej i praktyk fotycznych znakomicie oddaje cytat z *Sefer Ta'mej Micwot*, ważnego dzieła napisanego na przełomie trzynastego i czternastego wieku przez Józefa z Hama-

---

listycznie charakter ponad połowy tego wielkiego kabalistycznego midraszu (por. Y. L i e b e s, *Studies in the Zohar*, State University of New York, New York 1993, s. 85-138). O wiele bardziej złożony obraz powstawania tego tekstu jako wypadkowej działania szeregu „zoharycznych” kręgów kabalistycznych wynika z szeroko zakrojonych, wieloletnich badań Ronit Meroz z Uniwersytetu w Tel Awiwie nad sześciuset pięćdziesięcioma manuskryptami (zob. A. B r i l l, *Ronit Meroz – Who Wrote the Zohar*, „The Book of Doctrines and Opinions: Notes on Jewish Theology and Spirituality” z 29 XII 2010, <https://kavvanah.wordpress.com/2010/12/29/ronit-meroz-who-wrote-the-zohar/>).

danu: „Każdy człowiek spośród ludu Izraela, który okiem intelektu, znajdującym się w mózgu, przestrzega przykazań, poprzez swoje rozumienie Tory tymże okiem zasługuje na przekazanie mocy do najwyższej sefiry Keter, wzmagając jej siłę, moc i blask. Ona jest mózgiem czystej, świętej, wyższej formy, gdyż człowieka uczyniono wedle boskiego obrazu, aby mógł pojąć najwyższą formę [...] Dlatego Święty, niech będzie błogosławiony, dał Izraelowi 613 przykazań, z których 248 ma charakter pozytywny, odnosząc się do 248 ludzkich członków, które odpowiadają 248 rodzajom światła wydobywającego się z wyższej formy”<sup>20</sup>.

Józef z Hamadanu nawiązuje do wyodrębnionych w Misznie (*Ohalot* 1,8) dwustu czterdziestu ośmiu części ludzkiego ciała, które mogą być nośnikiem rytualnej nieczystości. Z perspektywy kabalistycznej praktykowanie pozytywnych micwot odpowiada zatem karmieniu najwyższej sefiry Keter – mocą światła przemieszczającego się w dynamicznym systemie sefirot – światłem zinternalizowanym jako subtelny aspekt ludzkiego ciała. W zinternalizowanym aspekcie sefira Keter odpowiada niejako spoidłu wielkiemu ludzkiego mózgu, którego półkule są odpowiednikami sefirot Chochma (mądrości – mocy syntezy) i Binah (inteligencji – mocy analizy) – w kabale określane są one terminem „mochin” (mózgi).

#### TRUDNOŚCI PRZEKŁADU

Przytoczone tłumaczenie ma wyłącznie przybliżony charakter, gdyż nie dysponując trudno dostępnym wydaniem krytycznym, posłużyłem się wyjątkowo przekładem tekstu na język angielski. Chociaż rozwiązanie takie jest zawsze ułomne, uznałem je w tym wypadku za słuszne ze względu na konceptualny, paradygmataczny charakter cytowanego fragmentu. Lektura jakichkolwiek omówień i tłumaczeń tekstów dotyczących kabalistycznej mistyki światła nie jest bowiem w stanie zastąpić obcowania z oryginalnymi dziełami jej twórców<sup>21</sup>. Próby przekładu tych dzieł na inne języki zawsze prowadzą do znaczącej utraty pierwotnego potencjału semantycznego tekstów, który – w zakresie leksyki hebrajskiej – jest wynikiem trwającego tysiąclecia procesu sedymentacji znaczeń. Sprawił on, że teksty te opalizują niebywałym bogactwem odniesień intertekstualnych nie tylko do innych dzieł należących do tradycji wąsko pojmowanej mistyki żydowskiej, lecz także do olbrzymiego zasobu literatury biblijnej, talmudycznej, midraszowej, sidurowej oraz średniowiecznej

<sup>20</sup> Cyt za: H. L a c h t e r, *Kabbalistic Revolution: Reimagining Judaism in Medieval Spain*, Rutgers University Press, London 2014, s. 121.

<sup>21</sup> Skrótowy przegląd kabalistycznej mistyki zob. E. W o l f s o n, *Hermeneutics of Light in Medieval Kabbalah*, w: *The Presence of the Light*, s. 105-118; por. też: O. I s r a e l i, *Pitchej hejchal. Ijjunej 'agadah u-midrasz ba-sefer ha-zohar*, Hoca'at Magnes, Jeruzalajim 2013, s. 30-58.

poezji religijnej (hebr. pijjutim). W tej sytuacji każdy przekład stanowi z konieczności interpretacyjną symulację domniemanej treści źródła, a tłumacz na każdym etapie swojej pracy z goryczą odnotowuje zasadność włoskiej maksymy „traduttore traditore”. Zastosowanie do przekładu tych tekstów zasady technicznego weryzmu czyni wynik pracy tłumacza zupełnie niezrozumiałym dla czytelnika, niezdolnego do skonfrontowania go ze źródłem. Jednakże nawet odbiorca znający język hebrajski niewiele osiągnie, jeśli nie dysponuje odpowiednią wiedzą zewnątrztekstową dotyczącą historycznego, rytualnego i ideologicznego tła danej wypowiedzi. Z kolei swobodny, potoczny styl przekładu daje czytelnikowi złudne wrażenie rozumienia tekstu, tłumaczowi pozostawia jednak odczucie sprzeniewierzenia się oryginałowi. Jak w przypadku większości tradycji religijnych kultywujących techniki wywoływania doświadczeń megapsychicznych, również w mistycyzmie żydowskim wiele tekstów zawiera bezpośrednio lub symbolicznie zapośredniczone odniesienia do technicznych szczegółów praktyk medytacyjnych i efektów zastosowania tych technik, co odsyła do wymiaru doświadczeniowego, który najczęściej pozostaje niedostępny zarówno dla tłumacza, jak i dla czytelnika, a stanowi integralny, podstawowy element rozumienia ezoterycznego przekazu. Podobnie jest na przykład w wypadku tantry buddyjskiej i hinduskiej, gnozy izmailickiej oraz sufizmu; zasada ta dotyczy również bliskich im fenomenologicznie różnych nurtów kabały. Nie powinien zatem dziwić fakt, że rozbieżności interpretacyjne w przekładzie danego tekstu kabalistycznego mogą być bardzo głębokie – tak głębokie, iż pozbawiony dostępu do tekstu źródłowego czytelnik, dokonując porównania tłumaczeń, może odnieść wrażenie, że mają one za podstawę różne źródła<sup>22</sup>. W związku z tym, w przypadku tekstów o takim nasyceniu semantycznym przekładowi musi towarzyszyć jego źródłowa podstawa.

Powyższe uwagi stosują się w pełni do dwóch zaprezentowanych poniżej tekstów średniowiecznej kabały, w których zagadnienie światła odgrywa zasadniczą rolę.

#### TEKSTY ŚREDNIOWIECZNEJ KABAŁY

Pierwszy z omawianych tekstów, zatytułowany *Sza'ar ha-kawwanot le-mequbalim ha-ri'szonim* [*Brama intencji przypisywana pierwszym kabalistom*,

<sup>22</sup> Pod tym względem nader pouczające i pożyteczne dla metodologii pracy translatorskiej mogłoby być porównanie dwu wielkich projektów przekładowych: *Sefer ha-Zohar: The Zohar*, tłum. H. Sperling, M. Simon, t. 1-5, Soncino Press, London 1970; *The Zohar: Pritzker Edition*, tłum. D.C. Matt, N. Wolski, J. Hecker, t. 1-12, Stanford University Press, Redwood City, California, 2003-2017. Analiza przekładu powinna się oczywiście odnosić do inwariantów podstawy tłumaczenia przy zachowaniu świadomości zróżnicowanej bazy edytorskiej.

*błogosławiona ich pamięć*], został wraz z przekładem na język niemiecki opublikowany w roku 1934 przez Gershoma Scholema jako część artykułu poświęconego analizie kabalistycznych intencji modlitewnych (hebr. kawwanot)<sup>23</sup>. W publikacji tej Scholem wysunął hipotezę, że tekst powstał między rokiem 1280 a 1300, lecz przyznawał, iż kwestia dokładnego miejsca jego powstania oraz jego autorstwa pozostaje dlań zagadką. Najstarszy manuskrypt, z roku 1328, pochodzi z Aragonii w północno-wschodniej Hiszpanii, a w hebrajskiej składni tekstu widoczne są naleciałości arabskie, co może wynikać z faktu, że autor władał oboma językami<sup>24</sup>. Zdania późniejszych badaczy są podzielone. Aryeh Kaplan za prawdopodobne uznaje autorstwo rabiego Azriela z Gerony (ok. 1160-ok. 1238), podczas gdy Yosef Dan opowiada się za uznaniem tekstu za anonimowy<sup>25</sup>. Jako instrukcja do praktyki medytacyjnej charakteryzuje się on specyficznym, lakonicznym charakterem, a zarazem nasiloną kondensacją pól semantycznych zastosowanej w nim jednoznacznie technicznej terminologii. W kluczowych miejscach oddaję ją w przekładzie w uproszczonej transkrypcji, podając w nawiasie kwadratowym, zawierającym uzupełnienia od tłumacza, jej możliwe polskie odpowiedniki.

שער הכוונה למקובלים הראשונים ז"ל.

כל הקובע דבר בדעתו קביעות שלם ישוב אליו עקר. על כן אם תתפלל ותברך או תרצה לכוין דבר לאמתו דמה בדעתך שאתה אור וכל סביבותיך מכל פנה ומכל עבר אור. בתוך האור כסא אור ועליו כאור נג"ה וכנגדו כסא ועליו האור הטו"ב. וכשתהיה ביניהם לנקום נקם פנה אל הנגה ולרחם פנה אל הטוב. ומוצא שפתיך אל נכת פניו. ונטה לך על ימינו ותמצא אור שהוא אור בהי"ר. ועל שמאלו ותמצא הדר שהוא אור מזחיר וביניהם ולמעלה מהם אור הכבו"ד וסביבותיו אור החי"ם. ולמעלה ממנו כתר האור המכתיר הפצאי הדעות המאיר דרכי הדימונות המזהיר זוהר המראות ואין חקר ותכלית למאור. ומכבוד שלימותו רצון וברכה ושלום וחיים וכל טוב אל השומרים דרך ייחודו. ומן הנוטים מדרכו האור שהוא מתעלם ומתהפך מדבר לתומרה בתוכחות מוסר וביושר לפי כוונת היודע לכוין לאמתו בדבקות מחשבה ורצון הנמשך בחלימות חזקתו מאין חקר. כי לפי התחזק כח הכוונה למשוך חוזק ברצונה ורצון בדעתה ודמיון במחשבתה וכח בהגיעה ואומץ בעיונה כשאין הרהור והפיץ אחר מתערב בה והיא מתחזקת בעוצם הנהגתה למשוך משך הבא מאין סוף נגמר כל דבר ומעשה לדעתו ולרצונו, אם ידע להקיף פאתי המוגבלים ורצון מחשבותיהם מן העקר אשר הם ממנו ויתעלה עליהם בכח כוונתו ויעמיק כדי לסתור הדרך מעקרו ולחדש דרך לרצונו כח כוונתו אשר היא מכבוד שלימות האור המתעלם אשר אין לו מראה ולא דמיון ולא שעור ולא מדה ולא אומר ולא גבול ולא חשבון ולא קץ ולא חקר ולא מספר ואין לו סוף בשום צד. והמתעלה בכח כוונתו מדבר לדבר עד הגיעו לאין סוף

<sup>23</sup> Zob. G. S c h o l e m, *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 78(1934) nr 5, s. 511-516. Ważę tekstu podkreśla fakt, że był on również dwukrotnie tłumaczony na język angielski (zob. A. K a p l a n, *Meditation and Kabbalah*, Weiser Books, Boston 1982, s. 117-124; J. D a n, *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 115-120). Scholem, Kaplan i Dan należą niewątpliwie do luminarzy badań nad mistyką żydowską. Tym bardziej dają do myślenia różnice w ich przekładach, nieograniczające się tylko do doboru ekwiwalentów leksykalnych, lecz dotyczące nawet samej partycji zdaniowej. Szczegółowa analiza tych różnic przekracza zakres niniejszego opracowania.

<sup>24</sup> S c h o l e m, dz. cyt., s. 511.

<sup>25</sup> K a p l a n, dz. cyt., s. 118; D a n, *The Heart and the Fountain*, s. 117.

צריך להנהיג כוונתו בדרך הגאות להמשלתו שיהיה הרצון העליון מתלבש ברצונו לא שיהיה רצונו בלבד מתלבש ברצון העליון. שאין השפע כמעייין המתגבר שאינו פוסק אלא כשהוא זהיר בהתקרבו לרצון העליון בעניין שיתלבש רצון העליון ברצון תאותו בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות ימשך השפע כדי השלמתו. ואין השלמת רצון השפל בהתקרבו לצורך עצמו כי אם בהתקרבו בהתלבש בו חפץ ורצון לגלות די ההשוואה המתעלמת בסתר תעלומה. ובהתקרבו על דרך זה או רצון העליון יתקרב אליו ויוסיף אומץ וכחו וחפץ ברצונו לגמור ולהשלים כל דבר ואפילו לרצון נפשו שאין לרצון העליון חלק בו. ובדרך זה נאמר שוחר טוב יבקש רצון. כי לפי הדבק רצונו בענין הגאות לרצון העליון יתלבש בו החפץ וימשך לרצונו באיזה עניין שיתחזק בו בכח כוונתו וימשיך השפע המכתיר סתרי חפצים וההויות בדרך חכמ"ה וברוח בני"ה ואומץ הדע"ת. וכפי אשר יתלבש ברוח ויבאר כוונתו בדבריו ויעשה סימן במעשיו ימשוך השפע מכח לכת מסיבה לסיבה עד הוגמרו מעשיו ברצונו. ובדרך זה היו הראשונים שוהין שעה אחת קודם התפלה להעביר שאר המחשבות ולקבוע דרכי הכוונה וכח הנהגתה. ושעה אחת בתפלה להוציא הכוונה בדיבור הפה. ושעה אחת אחר התפלה להרהר היאך ינהיגו כח הכוונה הנגמר בדיבור בדרכי המעשה הנראים. ומתוך שחסידיהם הם תורתן נעשית ומלאכתן מתברכת. וזה הדרך מדרכי הנבואה שהמרגיל עצמו בה יעלה למדרגת הנבואה.<sup>26</sup>

Brama intencji przypisywana pierwszym kabalistom, błogosławiona ich pamięć

Istota powróci do tego, kto w pełni stabilizuje swoje poznanie. Jeśli zatem modlisz się i błogosławisz oraz zechcesz skierować (hebr. le-kawwen) słowo ku jego prawdzie, wyobraź sobie w swoim poznaniu, że jesteś światłem i wszystko wokół ciebie z każdego kierunku i z każdej strony jest światłem. W środku tego światła znajduje się świetlisty tron, na nim zaś światło nogah [błysk, nazwa planety Wenus]. Naprzeciw niego inny tron, a na nim światło tow [dobro]. Gdy będziesz pomiędzy nimi, aby dokonać dzieła zemsty, zwróć się ku światłu nogah [blask planety Wenus i jej nazwa]. Skoro zechcesz jednak okazać miłosierdzie, zwróć się ku [światłu] tow. Wówczas znajdziesz swoje wargi w obecności jego oblicza. Następnie skłoń się na prawo a odkryjesz tam światło, które jest światłem bahir [jasność]. Na lewo zaś znajdziesz heder [blask], który jest światłem mazhir [wywołującym lśnienie]. Między nimi zaś i ponad nimi światło kawod [waga, „chwała”], a wokół niego światło chajim [życie]. Ponad nim korona światła koronująca przedmioty poznań, oświetlająca drogi wyobrażeń i lśniąca lśnieniem wizji – nie można zbadać ani znaleźć kresu tego źródła światła. Z kawod jego pełni [wyłaniają się] wola, błogosławieństwo, pokój, życie i wszystko, co dobre dla strzegących drogi do zjednoczenia z nim. Dla tych, którzy odstępują z jego drogi, dane jest znikające światło, przekształcające się we własne przeciwieństwo, występując raz jako rzecz moralnie naganna, innym razem jako cnota. Dzieje się to zgodnie z kawwanah [intencją] tego, który wie, jak kierować się ku jego prawdzie – poprzez przylgnięcie, myśl i wolę trwającą mocą jego siły, dzięki temu, co niepoznawalne. Aby zgodnie z nasilaniem się mocy intencji pociągnąć siłę tej intencji wolą i wolę odpowiadającą jej wiedzy, i wyobraźnię jej myślą, i moc jej osiągnięciem, i uporczywość jej skupieniem, gdyż [w tym procesie] żadna spekulacja ani inny przedmiot nie mieszają się do niej, ona zaś wzmaga się potęgą jej prowadzenia, aby pociągnąć skończonym [aktem] wydobyć z 'ejin sof [bezkresu] – każdą rzecz i działanie wedle jego wiedzy i woli. [Stanie się tak], jeśli tylko zdołał on objąć krańce wyodrębnionych bytów i wolę [odnoszącą się] do nich myślami zgodnie z zasadą, z której się wywodzą.

<sup>26</sup> Cyt. za: S c h o l e m, dz. cyt., s. 511n.

Wówczas [praktykujący] wzniesie się ponad nie z mocy jego kawwanah i wejdzie w głębinę, aby ukryć drogę do jego istoty i odnowić drogę dla jego woli mocą jego kawwanah, która [pochodzi] z kawwod pełni znikającego światła, w którym nie ma zjawiska, ani wyobrażenia, ani skali, ani miary, ani oceny, ani granicy, ani rachuby, ani kresu, ani badania, ani liczby i w żadnym kierunku nie ma w nim kresu. On wznosi się mocą jego kawwanah od rzeczy do rzeczy, aż do jego przybycia do 'ejin sof musi dla jego udoskonalenia prowadzić swoją kawwanah drogą wspaniałości, aby wyższa wola przyodziła się w jego wolę, a nie, że wyłącznie jego wola przyodzieje się w wolę wyższą. Gdyż szefa [wypływ, wpływ] jest niczym wzbierające źródło, które nie ustaje, o ile jest on ostrożny w jego zbliżaniu się do wyższej woli i w tym, aby wyższa wola przyodziła się w wolę właściwą jego pożądanemu poprzez zjednoczenie woli wyższej i woli niższej. Drogą porównania, poprzez hedweq [przyłgnięcie] właściwe zjednoczeniu, pociągnie szefa [wypływ] dla swojego udoskonalenia. Nie ma bowiem udoskonalenia woli niższej przez zbliżanie się dla własnej potrzeby, a jedynie przez jej przybliżenie się i przyodzianie się w nią pragnienia i woli odnoszących się do objawienia się kresu porównywania [podmiotu i przedmiotu], które znika, skrywając się w jego tajemnicy. Przez przybliżenie się w ten sposób wola wyższa zbliży się do niego i doda uporu swoją mocą oraz przyda pragnienia jego woli, aby zakończyć i dopełnić wszelką rzecz, nawet wolę właściwą jego duszy, w której wola wyższa nie ma udziału. O tej drodze powiedziano (Prz 11,27): szukający dobra domaga się woli. Gdyż zgodnie z hedweq [przyłgnięciem] jego woli drogą wspaniałości do woli wyższej pragnienie przyodzieje się w nią i w pewien sposób pociągnie ją do jego woli, tak że nasili się w nim mocą jego intencji i trwać będzie wpływ [szefa], który koronuje tajemnice pragnień i doświadczeń, poprzez chochmah [mądrość – druga sefira], ducha binah [inteligencję – trzecia sefira] i uporczywość daat [poznania – sefira latentna]. Zgodnie z tym przyodzieje się w ducha i objaśni jego kawwanah jego słowami oraz uczyni znak jego czynami i pociągnie łaskę z mocy w moc i z przyczyny w przyczynę, aż skończy swoje dzieła jego wolą. W ten sposób pierwsi [kabaliści] spędzali godzinę przed modlitwą, aby przekazać resztę myśli i ustalić drogi intencji i moc przewodnictwa. Jedną zaś godzinę w modlitwie, aby wydobyć intencję mową ust. Po czym jeszcze jedną godzinę po modlitwie, aby rozważyć, jak poprowadzili moc intencji, co kończy się omówieniem widocznych dróg dzieła. Ponieważ byli chasydami, ich nauka zyskała spełnienie, a dzieło [ich] jest błogosławione. Oto droga spośród dróg prorocstwa. Jeśli ktoś się w niej ćwiczy, wzniesie się do stopnia prorocstwa.

Z punktu widzenia współczesnych prób konceptualizacji doświadczenia mistycznego niebywale znaczący jest już sam początek tekstu, zawierający wezwanie do sukcesywnej wizualizacji pięciu rodzajów światła występujących w określonym, uporządkowanym układzie przestrzennym. W odniesieniu do aktywności mózgu podmiotu podejmującego tę praktykę autohipnotyczną można by, przyjmując lateralizacyjny model d'Aquilliego, powiedzieć, że tego rodzaju wizualizacja zwiększa prawdopodobieństwo odhamowania półkuli podporządkowanej, a zwłaszcza jej płata ciemieniowego, i aktywacji związanego z działaniem tego płata operatora holistycznego, odpowiedzialnego za synchroniczne, całościowe, przestrzenne postrzeganie rzeczywistości. Proce-sowi temu towarzyszyłoby hamowanie funkcjonowania operatorów: operatora

abstrakcji, operatora binarnego i operatora ilościowego, łączonego z aktywnością półkuli normalnie dominującej oraz z diachronicznym, sekwencyjnym przetwarzaniem informacji<sup>27</sup>. Sam prolog tekstu zawiera zatem treści potencjalnie promujące doświadczenie o charakterze unitywnym. Warto zauważyć, że hebrajski termin „kawwanah”, oddawany jako „intencja”, znaczy dosłownie „ukierunkowanie”, a zatem źródłowo kryje on w sobie właśnie doświadczenie przestrzeni, która przez proces interioryzacji przekształca się w przestrzeń imaginatywną. Możliwość fotycznego „ukierunkowania”, którego efektem może być dzieło zemsty lub miłosierdzia, wyraźnie wskazuje na to, że teurgiczno-mistycznemu wymiarowi kawwanah nieodłącznie towarzyszy wymiar magiczny, co wyraźnie podkreślał w swoich badaniach Scholem<sup>28</sup>. Przypadek kawwanot pokazuje, że rozgraniczenie magii, teurgii i religii – o ile uznaje się je za rozłączne klasy, a nie za typy o płynnych granicach i wzajemnej interpenetracji – jest praktycznie niemożliwe. W tekście kilkakrotnie pojawia się rzeczownik odczasownikowy „hedweq” (od rdzenia „dawaq” – „kleić”) – przyłgnięcie, sklejenie się, który w późniejszych tekstach kabały i chasydyzmu zastępuje derywowany od tego samego rdzenia rzeczownik „deweqt”<sup>29</sup>. Termin „hedweq” odnosi się do zjednoczenia woli ludzkiej i boskiej, co jest warunkiem skuteczności kawwanah i wydobycia przez nią szefa (wypływu) z bezkresu – ’ejn sof. Niebywale charakterystyczny jest fakt, że postulowane doświadczenie unitywne w centralnej części tekstu znajduje odzwierciedlenie w postaci zaburzonej składni i niejako „rozpływającej się” referencji zaimków osobowych. Konstrukcja formalna tekstu, czy też raczej jego morfologiczna i syntaktyczna dekonstrukcja, wskazuje na możliwy zanik wyodrębnionego podmiotu doświadczenia w takim stopniu, że w zasadzie nie wiadomo, czy tekst odwzorowuje takie doświadczenie, czy też ma je indukować, a może – jak

<sup>27</sup> Zob. E.G. d’Aquili, *The Myth-Ritual Complex: A Biogenetic-Structural Analysis*, w: *Brain, Culture and the Human Spirit: Essays from an Emergent Evolutionary Perspective*, red. J.B. Ashbrook, University Press of America, Maryland 1993, s. 45-75. Szczegółowe omówienie teorii d’Aquiego por. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Nomos, Kraków 2003, s. 251-260. Warto wspomnieć, że teoria ta doczekała się częściowo uzasadnionej ostrej krytyki (por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Nomos, Kraków 2013, s. 221-228). Zagadnienie hipnozy i autohipnozy w kontekście doświadczenia religijnego szczegółowo analizuje John F. Schumaker (por. J.F. Schumaker, *The Corruption of Reality: A Unified Theory of Religion, Hypnosis and Psychopathology*, Prometheus Books, New York 1995, s. 62-80).

<sup>28</sup> Por. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, s. 215.

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat zob. G. Scholem, *Deveqt or Communion with God*, „Review of Religion” 14(1949-50), s. 115-139; M. Pachter, *The Concept of „deveqt” in the Homiletical Ethical Writings of 16th Century Safed*, w: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, red. I. Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts, 1984, t. 2, s. 171-230.

w przypadku pochodnych autentycznego geniuszu doświadczenia numinotycznego – obie te możliwości zachodzą równocześnie.

Drugi tekst stanowi fragment cytowanego już dzieła Mojżesza z Leonu *Szeqel ha-qodesz*:

ארבע מראות מאורות מיני אור זוהר הן נעלמות והסתומות הנתהוות מסוד אמתת מציאותו הנעלם והנסתר, כנוגה המסבב למראית העין בגלל הזוהר לע'ג'ין הסתום, ואינו נראה בנגלה. ואותו הגלגל עומד בארבע תכונות נגהו אור, מובהק בהיר מזהיר כזוהר הרקיע. כי גם אמנם ארבע מיני זוהר הם: אור הבהיר, אור זוהר, אור מובהק, אור המקבל זוהר, ולעולם אור מורגש מ|קבל מאור מושכל. כיתמצא ארבע מיני אש הן, והן אותן שהראה הב"ה למשה: אש אדומה, אש ירוקה, אש לבנה, אש שחורה. והן ארבע מיני אש שאר הב"ה למשה ע"ה בסניי הראה לו בסניי. והן ארבע מיני גוונים של אש, כעין זה ארבע מאורות שאמרנו, ואמנם כי סוד ארבע המאורות הן אותן ארבע המאורות הצובאות. ואמנם כי אור הסתום והנעלם אשר אמרנו הוא המגלגל אור זוהר אמתי בהתגלגל אור העין הסתום, והוא אור הנחבא שאינו נגלה ואינו נראה בשום צד בעולם, זולתי בסתום. ועל זה אור הסתום הנעלם נאמ': 'הראני נא את כבודך' (שם' לג יח). ואמנם כי זה האור מוציא ארבע המאורות אשר הזכרנו: אור הבהיר, אור זוהר, אור מובהק, אור המקבל זוהר, והם המאורות המזהירים. ואמנם כי אור המבהיר הוא אפקלריא המאיר והמזהיר אור זוהר אפקלריא, שהוא מתקלש אורו בתוכו ואינו ניכר, זולתי בהגלותו אצל האור המאיר. אור מובהק הוא אפקלריא המאירה שגוון כל המאורות נכרין בו, והוא זוהר כל האפקלריות בגוונים. אור המקבל זוהר הוא שפקלריא אינה מאירה, ומקבל שאר כל המאורות כעששית המקבל זוהר השמש וניכר בתוכו, כך זה אור המקבל זוהר. ועל כל פנים אור זה שואב בתוכו כל שאר הגוונים ומראה אותם בתוכו, כי בהתקרב אצלו כל שאר הגוונים ומזהירין בו, הוא שואב אותם בתוכו ומקלש אותם וניכרין בו רושם כל אחד ואחד. ואמנם כי האור הזה הוא נגלה יותר מפני שינו מאיר, כי תמצא אור זוהר המאיר אינו נתפס בשום צד לעין כאשר הוא עין השמש, כי מפני אור זהרו אין הע'ג'ין יכולה לשלוט בו. אבל אור שאינו מאיר הוא הנתפס ונתגלה ויכול העין לשלוט בו, וכל המסתבל בגוון זה יוכל להכיר שאר הגוונים שהם נעלמים ונסתמים העומדים עליו. והתבונן כי, אע"פ ששאר הגוונים העליונים יוכל להכיר בתוך זה, אינם נראים לעולם מובהקים ונזהרים, מפני שנראים מתוך אור מורגש, והנביאים ושאר המשכילים אינם רואים זולתי מתוך זה. זוהר אפקלריא שאינה מאירה אינה אלא מתוך זוהר אפקלריא המאירה, וכאשר תסתכל במעלות תמצא כי הכל אחד. ועיין בנר ותמצא אור המורגש השחור למשה והאור המבהיר למעלה. והכל הוא סוד אחד ואור אחד שאין בו פירוד בשום צד, וכבר התעוררנו זה, והבן.<sup>30</sup>

Cztery są przejawy źródeł światła w rodzaju światła zohar [Iśnienie] – są one ukryte i zamknięte, powstają zaś z tajemnicy istoty jego rzeczywistości, ukrytej i schowanej. Niczym nogah [blask planety Venus], która przy zamkniętym oku przejawia się jako otaczająca okrąg zohar [Iśnienie], nie jest natomiast widziana w tym, co jawne. Ten okrąg znajduje się pośród czterech właściwości jako: światło nogah [blask planety Venus], światło muwhaq [skrzywienie], światło bahir [jasność], światło Iśniące niczym zohar [Iśnienie] sklepienia. Jednak światła zohar [Iśnienie] istnieją cztery rodzaje: światło bahir [jasność], światło zohar [Iśnienie], światło muwhaq [skrzyżące] oraz światło przyjmujące zohar [Iśnienie]. Zawsze światło odczuwalne zmysłami przyjmuje [swoją jakość] od światła umysłowego. Znajdziesz również, że istnieją cztery rodzaje ognia. To te, które Święty, niech będzie błogosławiony, pokazał Mojżeszowi: ogień czerwony, ogień zielony, ogień biały i ogień czarny. Oto cztery rodzaje ognia, o których powiedział Święty, niech będzie błogosławiony, Mojżeszowi, pokój z nim, na Synaju i tam mu je pokazał. To cztery rodzaje barw ognia podobne do czterech źródeł światła, o których powiedzieliśmy, gdyż tajemnica czterech źródeł światła odpowiada czterem źródłom światła / zwierciadłom [kobiet siedzących przy wejściu

<sup>30</sup> Podstawa przekładu: *Sefer Szeqel ha-Qodesz di Raw Mosze di Li'on. Hehdir 'al pi kitwej jad we-hosif mawo'* Szarl Mopsiq, Cherub Press, Los Angeles 1996, s. 96n.

do Namiotu Zgromadzenia]. Jednak światło zamknięte i ukryte, o którym mówiliśmy, to światło obracające prawdziwe światło zohar [lśnienie] przy obracaniu się światła przy zamkniętym oku. Jest ono światłem ukrytym, niejawnym, którego nigdzie w żaden sposób nie można zobaczyć, jak tylko poprzez zamknięcie [oczu]. O tym zamkniętym, ukrytym świetle powiedziano: Pokaż mi twój kawod [chwałę / wagę] (Wj 33,18). Otóż to jest właśnie światło, które wydobywa cztery wspomniane przez nas źródła światła: światło bahir [jasność], światło zohar [lśnienie], światło muwhaq [skrzywienie] i światło przyjmujące zohar [lśnienie]. To źródła światła, które lśnią (hebr. mazhirim). Światło mawhir [rozjaśniające] odpowiada zwierciadłu rozświetlającemu i rozlśniewającemu, światło zaś zohar [lśnienie] odpowiada zwierciadłu, które zbiera w sobie jego światło i nie jest widoczne, jak tylko wtedy, gdy ujawnia się w świetle rozświetlającym. Światło muwhaq [iskrzące] odpowiada zwierciadłu rozświetlającemu, w którym widoczne są kolory wszystkich światel. Odpowiada ono zohar [lśnieniu] wszystkich zwierciadeł w jego kolorach. Światło przyjmujące zohar [lśnienie] odpowiada zwierciadłu nierozświetlającemu i przyjmuje wszystkie pozostałe źródła światła niczym lampa oliwna przyjmująca słoneczne zohar [lśnienie], które jest w niej widoczne, tak jest z tym światłem przyjmującym zohar [lśnienie]. W każdym razie to światło czerpie w siebie wszystkie pozostałe barwy i ukazuje je w sobie, gdyż wszystkie pozostałe barwy zbliżają się do niego i lśnią w nim, ono zaś wchłania je do środka i utrwała je, tak że wszystkie są w nim widoczne jako wrażenie. W istocie to światło jest bardziej jawne, gdyż nie rozświetla. Pojmiesz bowiem, że rozświetlające światło zohar [lśnienia] w żaden sposób nie jest uchwytnie dla oka, tak jak w przypadku słońca, gdy z powodu światła jego zohar [lśnienia] oko nie może nad nim władać. Jednak światło nierozświetlające jest uchwytnie i objawia się, a oko może nad nim władać i każdy, kto przygląda się jego barwie, może poznać pozostałe barwy, które są niewidoczne, zakryte, a jednak w nim występują. Rozważaj to, że pomimo faktu, iż resztę barw wyższych można poznać w jego środku, nigdy nie można [w nim] zobaczyć [barw] skrzących i lśniących, ponieważ są one widoczne ze środka światła zmysłowego, a prorocy i pozostali medytujący nie widzą inaczej, jak tylko z niego. Zohar [lśnienie] zwierciadła, które nie rozświetla, pochodzi wyłącznie ze środka lśnienia zwierciadła rozświetlającego, gdy zaś przyglądniesz się sferom wyższym, zrozumiesz, że wszystko stanowi jedno. Popatrz na świecę i znajdziesz odczuwalne czarne światło na dole, światło zaś mawhir [rozjaśniające] w górze. To wszystko stanowi jedną tajemnicę i jedno światło, w którym nie ma żadnego rozdzielenia. Obudziliśmy się już odnośnie tego, zrozum<sup>31</sup>.

Lektura powyższego fragmentu stawia czytelnika przed pytaniami, na które nie znamy odpowiedzi. Co stanowi źródło tak rozbudowanej, technicznej kategoryzacji różnych rodzajów światel, ognia i barw? Oczywiście jest zakorzenienie tej terminologii w hebrajskiej semantyce nazw barw oraz w potężnej tradycji wizualnego obrazowania doświadczenia numinotycznego, której początki sięgają biblijnego modelowania objawienia synaickiego jako doświad-

<sup>31</sup> Różnice między zaproponowanym tu przekładem, a tym, który podał Aryeh Kaplan (por. K a p l a n, dz. cyt., s. 122-124), wynikają z posłużenia się inną podstawą przekładu. Kaplan nie mógł dysponować krytycznym wydaniem tekstu zaproponowanym przez Charlesa Mopsika (por. przyp. 30).

czenia synestetycznego („I cały lud widział głosy” – Wj 20,18)<sup>32</sup>. Czy jednak jest to jedyny czynnik, który należy brać pod uwagę? Nikt jeszcze nie napisał monografii poświęconej związkom kabały ze sztukami jubilerską i optyczną. W jakim stopniu kabaliści właśnie z tych domen czerpali środki językowe do metaforyzacji i konceptualizacji doświadczeń numinotycznych? Oczywiście musieli oni sięgać również do tradycyjnej, lecz rozbudowanej wiedzy medycznej, związanej z zaburzeniami zmysłu wzroku. Jaki był jej zakres? Nie należy również wykluczać znajomości eksperymentalnych technik wywoływania obrazów ejdetycznych poprzez ucisk gałek ocznych i (lub) ich rotację oraz ascetycznych praktyk odosobnienia w ciemności. Tekst w sposób wyraźny rozróżnia sfery fizycznego i umysłowego doświadczenia jakości barwnych, a zarazem sytuuje tę problematykę w kontekście archaicznego profetyzmu i koncepcji narzędzia katoptrycznego jako medium wywoływania tego rodzaju doświadczeń<sup>33</sup>. Idea zwierciadeł: rozświetlającego i nierozświetlającego – które w powyższym tekście prezentowane są jako pleromatyczne ośrodki emanacji, przepływu i absorpcji energii fotycznych – jest ściśle związana ze stopniami wiedzy gnostycznej. W jej obrębie znane z tradycji profetycznej rozróżnienie objawienia danego Mojżeszowi oraz tego, które przekazano prorokom, przekształca się w rozróżnienie kabalisty i tych, którzy nie oddają się studiowaniu i praktykowaniu ezoterycznych tradycji judaizmu.

Podobne pytania można mnożyć. Trudno jednak powiedzieć, w jakim stopniu ewentualne odpowiedzi na nie przybliżyłyby nas do istotnego wyczerpania treści opisywanego zjawiska. Wydaje się, że w tej materii kluczowe pozostają słowa wypowiedziane przez Gershoma Scholema w roku 1976, sześć lat przed jego śmiercią, do przeprowadzającego z nim wywiad niemieckiego dziennikarza Jörga Drewsa: „Widzi Pan, jedno wiem z całą pewnością. Kabaliści wiedzieli coś, czego my nie wiemy”<sup>34</sup>. Za tym tylko pozornie banalnym stwierdzeniem kryje się otchłań pytań o przekaz poza-tekstualny w mistyce żydowskiej, techniki indukcji doświadczeń numinotycznych oraz ich wpływ na ludzkie ciało w jego aspektach fizycznym i subtelny, a także zwrotne oddziaływanie na składniki rytualny i ideologiczny. Od czasu wypowiedzi Scholema minęło prawie pół wieku. Rozwój współczesnych badań nad ezote-

<sup>32</sup> Por. E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, s. 160, 287. Zob. G. Scholem, *Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik*, „Eranos Jahrbuch” 41(1972), s. 1-48; T. Sikora, *Symbolika barw w mistyce żydowskiej*, „Studia Judaica” 6(2003) nr 2(12), s. 47-77.

<sup>33</sup> Por. T. Sikora, *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Nomos, Kraków 2004, s. 125-170.

<sup>34</sup> „...und alles ist Kabbala”. *Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews*, Edition Text+Kritik, München 1980, s. 44.

ryczno-mistycznymi tradycjami judaizmu pokazuje, że stawianie tych pytań nie jest heurystycznie bezpłodne<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Wśród dzieł wskazujących nowe horyzonty badawcze należy zwrócić szczególną uwagę na następujące prace: M. I d e l, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, New York 1987 (por. zwł. s. 13-54); M. V e r m a n, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, Jason Aronson Inc., Northvale 1996 (por. zwł. s. 67-94); J. G a r b, *Hofa otaw szel ha-koach ba-mistikah ha-jehudit. Me-safrut chachamejnu zichronam le-brachah ad kabalat Cefat*, Magnes, Jeruszałajim 5765 (2005), (por. zwł. kluczowy badawczo opis modeli pozyskiwania mocy w kabale, s. 47-184); T. P a r s i q o, *Meditacja jehudit. Hitpatchutan szel targilot ruchanijot ba-jahadut zemanenu*, Hoca'at le-or al szem Chajim Rubin, Tel Awiw 5776 (2016). Ta ostatnia obszerna praca jako jedyna w dostępnej literaturze doprowadza przegląd medytacyjnych technik judaizmu do czasów najnowszych oraz poddaje analizie wpływ buddyjskich praktyk medytacyjnych na współczesny chasydyzm (por. tamże, s. 338-345). Izraelscy uczeni: Moshe Idel, luminarz badań nad mistyką żydowską, i Shahar Arzy, neurokognitywista, opublikowali pionierską interdyscyplinarną analizę doświadczeń supranormalnych w kabale, skupiając się na ich możliwych powiązaniach z zaburzeniami dysocjacyjnymi, heautoskopia i transem posesywnym (por. Sh. A r z y, M. I d e l, *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, Yale University Press, New Haven–London 2015, s. 35-112).