

DOROTA BRYLLA

*DIFFERENTIA SPECIFICA*  
KABALISTYCZNEJ KATEGORII *EIN SOF*

Termin *Ein Sof* ustanawia jedną z konceptualnych kategorii mistycznego, ezoterycznego judaizmu średnich i późnych wieków średniowiecza oraz nowożytności – kabały. I mimo że o czymś, co nie jest w stanie być pojętym, zostać nazwanym i zracjonalizowanym, nie ma sensu mówić, to paradoksalnie koncepcja ta zajęła fundamentalne miejsce w klasycznym, wypracowanym systemie teozoficzno-teologicznych spekulacji mistyków żydowskich – tj. *de facto* kabalistów.

Zagadnienie kabalistycznej idei *Ein Sof* i jej zewnętrznej „nieprzystępności” podejmuje niniejszy artykuł.

I. POJĘCIA *EIN SOF* I *SEFIROT* ORAZ ICH DEPENDENCJA

*Ein Sof*<sup>1</sup> – literalnie „bez końca”, tj. „nieskończone”<sup>2</sup> – sygnuje boskość *ex hypothesi* totalnie nieskończoną, a zatem i transcendentną, niepojętą, niepoznawalną, niepojmowalną, niemyślaną, niewysłowioną i niekontemplowalną, ukrytą, niedostępną, nie ujawniającą się. Owa boska istota *par excellence*,

---

DOROTA BRYLLA – magister religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; adres do korespondencji: atorod.azi@gmail.com.

<sup>1</sup> W literaturze przedmiotu spotkać można także określenia: *En Sof*, *Ejn Sof*, *Ain Sof*, *Ajn Sof*, *Aijn Sof*, *Ayin Sof*. To ostatnie utworzono najprawdopodobniej w oparciu o fakt, że hebrajska litera *Aijn* charakteryzowana bywa jako „nicość”, „nic” (tutaj w sensie, że „nic” się nie da powiedzieć o Bogu, który jest poza wszelkim pojmowaniem, poza ludzkim rozumieniem – a takim jest *de facto Ein Sof*). Praca niniejsza, stosując ten termin, konsekwentnie posługuje się transkrypcyjną formą *Ein Sof*, podążając za konwencjonalnie akceptowaną transliteracją tego pojęcia, zgodnie z jego wymową, tj. właśnie jako *Ein Sof*.

<sup>2</sup> Por. tłumaczenia terminów *ein* oraz *sof* podane przez *Podręczny Słownik Hebrajsko-Pol-*

owy „zasadniczy boski byt” jest ze swej natury niezrozumiały i niepoznawalny. *Ein Sof* wskazuje na „Boga ukrytego”, swoistego „Boga samego w sobie” (status *Deus otiosus*, *Deus* w aspekcie *absconditus*)<sup>3</sup>, a w tym, co implikowane, jest samą naturą tych wyrażen na boskość bez jakiegokolwiek zabarwienia osobowego, co oznacza, że ani Tanach, ani Talmud nie opisują w istocie *Ein Sof* (bo nie są w stanie tego czynić)<sup>4</sup>, ale wyrażają się o jego przejawach – o *sefirot*. *Sefirot* mianowicie to objawione boskie jakości, atrybuty, modalności, poprzez które Bóg wchodzi w kontakt ze stworzeniem. W *sefirot transcendens* (*Ein Sof*) staje się *immanens*. Stąd też rzeczywistość *sefirot* reprezentowana jest przez status *Deus revelatus* („Bóg odkryty”, „odsłonięty”)<sup>5</sup>.

Prawie każde słowo Pisma Świętego stanowi korelat dla którejś z *sefirot*<sup>6</sup>. Z problemem, jak pogodzić to, co „nieskończone” (tj. faktycznie *Ein Sof*), Boga ukrytego, o którym nic nie wiadomo, z żywym Bogiem Biblii, Bogiem religijnego doświadczenia i Bogiem objawienia, stanowiącymi wszakże jedne-

*ski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*. Red. P. Briks (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000), to jest: „nic”, „brak”, „żaden”, „bez-”, „nie”, „nieistnienie” (*ein*, s. 31), „koniec”, „skończyć się”, „zniknąć” (*sof*, s. 242).

<sup>3</sup> Jakkolwiek zdawać by się mogło, że termin „Bóg”, ewentualnie „bóstwo”, stosuje się wyłącznie do Boga „odsłoniętego”, denotaty te będą w dalszej części pracy używane także jako określające *Ein Sof – Deus absconditus*, tj. „Boga ukrytego”, tj. w istocie „Boga” (*Deus = „Bóg”, stąd i Ein Sof to „Bóg”*).

<sup>4</sup> Por. stwierdzenie prawdopodobnie anonimowego (tj. jeśli porzuciwszy hipotezę przypisującą owy utwór Perezowi ben Izaak Cohen Gerondi) kabalisty: „[...] Wiedz, że owo En-Sof, o którym mówiliśmy, nie jest wspomniane ani w Torze, ani u proroków czy w Pismach [Ketuwim], ani też w przypowieściach mędrców Talmudu. Tylko Mistrzowie służby Bożej [tj. *de facto* mistycy] przelotnie o tym napomykają” (cyt. z *Ma'arechet ha-'Elohut [Porządek Boskości]*. Mantua: 1558; za: G. S c h o l e m. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki* [tł. I. Kania]. Warszawa: Aletheia 2007 s. 387 przypis). Warto zwrócić uwagę na bezosobowy charakter opisywanego tu *Ein/En Sof*.

<sup>5</sup> M. I d e l. *Historical Introduction*. W: J. G i k a t i l l a. *Gates of Light. Sha'are Orah* (transl. A. Weinstein). Walnut Creek, California: AltaMira Press 1994 s. XXVI.

<sup>6</sup> Najprawdopodobniej najlepszym kabalistycznym dziełem prezentującym takie podejście do symboliki *sefirot* (i przypuszczalnie w ogóle najlepszym sporządzonym przedstawieniem *zoharycznej* i gerońskiej – tzn. w tym pierwszym przypadku: zbudowanej w oparciu o tematykę *Sefer ha-Zohar [Księga Blasku]*; w tym drugim: powstałej w obrębie XIII-wiecznej kabalistycznej szkoły z miasteczka Gerona [Hiszpania], gdzie nastąpiła najważniejsza faza rozwojowa „starej” kabały – optyki *sefirot*, bogatej w szczegółową eksplikację kabalistycznego symbolizmu i desygnacji *sefirot*) jest *Sza'are Ora [Bramy Światła]* Josepha (Józefa) Gikatilli\* (pierwsze wydanie Mantua: 1561, później Offenbach: 1715 i Jerozolim: 1970; łacińskiego przekładu sporej części tego utworu dokonał Paul Riccius w *Portae Lucis [Bramy Światła]*, opublikowanych w Augsburgu w roku 1516; tłumaczenie angielskie sporządził Avi Weinstein, które ukazało się jako: G i k a t i l l a. *Gates...*). W *Sza'are Ora* zawarł Gikatilla 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 pochod-

go i tego samego Boga, myśl kabalistyczna będzie starała się stale uporać, i tym, do czego dojdzie, będzie przekonanie, że biblijne wersety opisują nie tylko faktyczne wydarzenia historyczne na planie fizycznym, ale też – paralelnie – zawoalowane procesy dziejące się w samym Bogu (tzw. „ukryte życie Boga”). *Ein Sof* jako Bogu ukrytemu, bez określeń i bez atrybutów, ale występującemu czynnie w procesie kosmicznym, przysługują teraz pozytywne atrybuty, tj. *sefirot* – „[...] są one aspektami głębokiej rzeczywistości boskiego życia, stopniami boskiego Bytu i boskich samoprzejawień się, poprzez które wypływają fale ukrytego życia Boga [...]”<sup>7</sup>.

*Sefirot* – owe potencje Boga, zarazem biblijne „opisy” i epitety, które mogą zostać do niego odniesione (w jego procesie przejawiania się, tj. boskiej emanacji) – immanentnie łączone są z boską rzeczywistością, jakkolwiek nie powinno podlegać kwestii, że cały czas chodzi 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 z synonimów *sefirot*, tj. właśnie „hipostazy”). Żydowskie bóstwo *Ein Sof* zawiera w sobie niepodzielną (z naciśkiem na to właśnie słowo) mnogość możliwych manifestacji, pozostaje jednak jednym, gdyż, jak mówi pismo: „Ja jestem Pan, i nie ma innego. Poza Mną nie ma Boga. [...]” (Iz 45, 5)<sup>8</sup>; formuła *en od* [„nie ma innego”] jest w Izajaszowym rozdziale 45, także w 46, wielokrotnie powtarzana, a fragmenty, w których się ona pojawia, stanowią w istocie swoistą bazę dla dok-

---

nymi świętego imienia JHWH, tj. tetragramu/tetragramatonu – niepoznawalnego i nieodczytanego we właściwej formie (wyjąwszy, zgodnie z tradycją, raz do roku przez arcykapłana w świątyni jerozolimskiej) bożego imienia, uważanego za konsubstancjalne z Bogiem, a werbalizowanego z reguły jako *Jahwe*. U Gikatilli bowiem cała Tora utożsamiona została z boskim imieniem (wyraz przekonania o Torze jako skomponowanej ze świętego imienia oraz stanowieniu przez nią eksplicacji i komentarza do bożego imienia – na mocy interpretacji, że Tora jest w Bogu, Bóg jest w swoim imieniu, jego imię jest w nim, imię to więc jest jego Torą; o takim ujęciu zob. np.: G. S c h o l e m. *Kabala i jej symbolika* [tł. R. Wojnakowski]. Kraków: Znak 1996 s. 48-56).

Jeśli chodzi o korespondencję *sefirot* z biblijnymi treściami, istotny pozostaje też *Pardes Rimmonim* [*Sad Granatów*] Moshe Kordowery (opublikowany pierwotnie w Krakowie w roku 1591; później Lemberg: 1862 oraz Jeruzalajim: 1969), głównie rozdział XXIII.

\* Józef Gikatilla (1248 – zm. po 1305) – hiszpański kabalista, uczeń Abrahama Abulafii, zajmujący się, podobnie jak jego mistrz – poza zagadnieniem *sefirot* – głównie mistyczną techniką kombinatoryki literowej (o tym zob. np. D. B r y l l a. *Żydowskie dewekut w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 24:2010 s. 23-39).

<sup>7</sup> S c h o l e m. *Mistycyzm...* s. 232.

<sup>8</sup> Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań: Pallotinum 2003. Wszędzie dalej cytaty biblijne według tego wydania.

tryny żydowskiego monoteizmu<sup>9</sup>. *Sefirot*, w swojej numerycznej naturze<sup>10</sup>, będą tu ograniczonymi, mierzalnymi (*middot*<sup>11</sup>) aspektami, opcjonalnie jakościowymi, ontologicznie bezgranicznej, nieskończonej, niezmiernalnej boskiej istoty w jej niepodzielnej esencji, tj. *Ein Sof*. *Sefirotyczna* dekada jest zatem „wywewnętrzniającą się” boską jednością *Ein Sof* – wszystkie *sefirot* zjednoczone pozostają w „jednym”, w Bogu, oprócz którego *en od*. Co więcej, boska omniprezenca znamionuje bożą prezencję w każdej z *sefirot*, a nie jej bycie jedną konkretną *sefirą* jako taką.

## II. PIERWSZE WZMIANKI O *EIN SOF*. ULTRA-NEGATYWNA CHARAKTERYSTYKA *EIN SOF*

Pojęciem *Ein Sof* – tj. desygnatem bóstwa nieograniczonego, nieskończonego i bezosobowego – do mówienia o odległym Bogu posługuje się XIII-wieczna *Sefer ha-Zohar*<sup>12</sup>, przed nią Izaak Ślepy (imię właściwe – Izaak Sagi-Nahor, oznaczające „bogaty w światło”), grono jego uczniów z Prowansji oraz pozostałych wczesnych kabalistów prowansalskich, następnie kabaliści z Hiszpanii, a po księgach *Zohar*, XVI-wiecznej *Ma'arechet ha-'Elohut* i kolejnych dziełach z tego okresu już natomiast praktycznie cała wykładnia kabalistyczna.

Pojawia się hipoteza<sup>13</sup>, jakoby określenie *Ein Sof* tkwiło u podstaw idei wysuniętej w XI wieku przez Solomona ibn Gabirola, hiszpańsko-żydowskiego poetę i mistycznego filozofa, w jego próbach kreślenia natury bóstwa<sup>14</sup>. Opisować on bowiem ma Boga jako *sze-en to tiklah*, tj. to/tego, czemu/które-

<sup>9</sup> Na owy werwet i pojawiające się tu sformułowanie *en od* uwagę zwraca L. S c h a y a. *The Universal Meaning of the Kabbalah* (transl. N. Pearson). Baltimore, Maryland: Penguin Books 1973 s. 21 przypis.

<sup>10</sup> Etymologicznie termin *sefirot* (l.poj. – *sefira*) niesie sens „liczb”, „wyliczeń”, „enumeracji” – od hebrajskiego rdzenia *s-f-r* (w transkrypcji), używanego do oznaczania czynności liczenia, wyliczania (*safar*) lub/oraz rzeczownika „cyfra” (*sifra*).

<sup>11</sup> *Sefirot* łączone, albo wręcz utożsamiane, są często z kategorią *middot* – boskich „miar” (*nota bene* występujących – tak samo jak *sefirot* – pod postacią dekady).

<sup>12</sup> *Ein Sof* – jako termin szczególny dla myśli, wyrażonej głównie w języku aramejskim, księgi *Zohar* – jest w istocie określeniem hebrajskim, nietłumaczonym na język aramejski.

<sup>13</sup> J. A b e l s o n. *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons 1913 s. 129-130.

<sup>14</sup> Odnośnie do myśli ibn Gabirola zob.: I. M y e r. *Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon ibn Gabirol [...]*. Philadelphia: published by the author 1888 (drugie wyd. – New York: S. Weiser 1970). Ibn Gabirol był neoplatonikiem, stąd spora część jego poglądów odzwierciedla filozoficzne nauki Plotyna.

mu „nie ma końca” i co/który „nie posiada granic”. Ibn Gabirol podkreśla dodatkowo (co implikowane jest w znacznym stopniu, jak się wydaje, chęcią zachowania przez owego mistyka żydowskiej doktryny monoteizmu) konieczność wyswobodzenia Boga z przypisywania mu jakichkolwiek atrybutów – stąd właściwym, i prawdopodobnie jedynym możliwym, sposobem desygnowania bóstwa jest posłużenie się kategorią *sefirot*. Absolut – według ibn Gabirola – może zostać poprawnie ujęty jedynie poprzez określenie, lub też tytuł, które wyraża negację wszelkich przymiotów, właściwości i cech – i takim jest *de facto* pojęcie *Ein Sof*, które pozostaje rezultatem owego ultra-negatywizmu i apofatyizmu.

Badacz Joshua Abelson podobnie proponuje uznać, że kabalistyczny *Ein Sof* to najprawdopodobniej echo „[...] ultra-negatywnej charakterystyki bóstwa [...]”<sup>15</sup>, jakkolwiek, co z kolei wyczytał Gershom Scholem, z nielicznych partii *Zoharu* wyłania się pozytywna desygnacja, przydająca określenie *Ein Sof* dziewięciu „światłom myśli”, które jaśnieją – tj. „wyjaśniają”, czyli *de facto* wyemanowują – z boskiej „Myśli”, a więc jednej z *sefirot* (konkretnie: najwyższej z dekady na *sefirotycznym* „drzewie”, a więc *sefiroy Keter*, „Korony”, która, jako boska „Myśl”, przyjmuje hebrajski tytuł *Mahszewa*)<sup>16</sup>, sprawiając, że *Ein Sof* „wychodzi” ze swojej totalnej skrytoś-

<sup>15</sup> A b e l s o n. *Jewish...* s. 130.

<sup>16</sup> Sama *Mahszewa* pojmowana jest jako najwyższa właściwość Boga (o ile się Bóg objawia, czyli ukazuje jako stwórca) – tak np. ukazana została w tekście *Sefer ha-Bahir* [*Księga Jasności*]. *Bahir* predykuje o *Mahszewie* jako o jakości „czystej”, która odnosi się do najwyższego duchowego stopnia. Podobny koncept charakterystyczny jest równocześnie dla neoplatonizmu żydowskiego. Doktryna „Myśli” (a ściślej – „czystej Myśli”) reprezentatywna jest np. dla Abrahama bar Hijja (XI/XII w.) – przedstawiciela tegoż systemu filozoficznego. W pismach jego autorstwa pojawia się kategoria *mahszewa tehora*, która wskazuje na pierwotnie boską ideę, poprzedzającą wszystko inne, symultanicznie jednak wszystko w sobie zawierającą. W niej to, potencjalnie i w ukryciu, istnieć miały dwie najwyższe zasady, zwane też „najwyższymi korzeniami” (*nota bene* jest to terminologia *stricte* neoplatońska): pierwotna materia oraz pierwotna forma, które dopiero boska „wola” spowodowała do połączenia się (o tym A. Hijja w swoim *Hegjon ha-Nefesz* [Leipzig: 1860 fol. 2a]). W podobny sposób, tj. w aspekcie terminu mistycznego, wyrażeniem „czysta Myśl” posługiwała się spora liczba kabalistów, głównie XIII-wiecznych, ale też wspomniany ibn Gabirol (za: G. S c h o l e m. *Origins of the Kabbalah* [transl. A. Arkush]. Ed. R. J. Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press 1990 s. 126-127 z przypisem).

*Mahszewę*, pierwotną boską „Myśl”, która wszystko poprzedza i wszystko zawiera, cechuje bezkresność i brak finalizacji, a jej zasadniczą „właściwością” pozostaje nieskończoność (w *Bahirze* np. na ten temat zob. akapity 70, 88, 154 wydania: *The Bahir Illumination*. Translation, introduction, and commentary A. Kaplan. York Beach, ME: Red Wheel/Weiser 1989 [pierwsze wyd. – 1979]) – a więc to samo, co przynależy koncepcji *Ein Sof*. Niemniej sama księga *Bahir* nic nie wie o kategorii *Ein Sof* jako takiej, tj. konotującej „nieskończoność” i „bezgranicz-

ci, skierowując się na niższy poziom emanacji<sup>17</sup>. Niemniej Bóg w swoim aspekcie *Ein Sof* występuje jako konceptualny „byt” najwyższy, pozbawiony jakichkolwiek dookreśleń; jako coś, co postulowane może być jedynie *via negativa*.

---

ność”, terminie desygnującym ukrytą rzeczywistość Boga – Boga, który „zakrywa się” w głębokościach swej własnej istoty czy też esencjalności. Tytułem rzetelności należy zaznaczyć, iż samo pojęcie *Ein Sof* pojawia się oryginalnie w księdze *Bahir* w jednym miejscu, mianowicie w akapicie 70 (według wydania: [K a p l a n]. *The Bahir...*), jakkolwiek w formie przysłówkowej, jako „myśl”, którą człowiek może rozumować aż do „nieskończoności i bezgraniczności”: „[...] Tak samo jest z myślą, kiedy swoimi myślami dosięgasz Nieskończonego i Bezgranicznego (le-’en sof we-taklit)”. Wyrażenie to nie zawiera jednak najprawdopodobniej żadnych aluzji do tego, co „nieskończone” jako rzeczownika odnoszącego się do tego, o czym ktoś (nie) może pomyśleć, czego ktoś (nie) może pojąć, ogarnąć, objąć rozumowo (za: S c h o l e m. *Origins...* s. 130). O nieobecności terminu *Ein Sof* w tekście *Bahiru* wzmiankował M. Ehrenpreis w swoim *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrhunderts* (Frankfurt a. M. 1895 s. 22).

Z drugiej strony G. Scholem (*Origins...* s. 54 z przypisem) podaje, że w pierwotnym tekście *Sefer ha-Bahir* znajdował się istotny fragment, później usunięty i w efekcie dziś nieobecny w żadnym dostępnym wydaniu księgi, o którym jednak wspominał Meir ben Simon z Narbonne (XIII w.), pisząc: „[...] I dlaczego mielibyśmy marnować czas na słowa głupców, których modlitwy, hymny i błogosławieństwa kierowane są do bóstw, które, według nich, zostały stworzone i wyemanowane, i które mają początek i koniec. Albowiem w swojej szalonej argumentacji przyznają oni, że każdy nazwany «pierwszym» i «ostatnim» musi także posiadać początek i koniec, odwołując się do wersu [Iz 44:6]: «[Tak mówi Pan, Król Izraela i Odkupiciel jego, Pan Zastępów:] Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną boga». Odnajdujemy to w jednej z ksiąg ich pomyłki, którą zwą *Bahir*, a niektórzy uczeni słyszeli to także z ich ust [...]” (tekst hebrajski przytoczonego fragmentu autorstwa Meir ben Simona zamieścił Scholem w swojej *Sefer Bialik* [Tel Awiw 1934 s. 149]; przekład angielski zawarto w: t e n z e. *Origins...* s. 54 i stąd też pochodzi cytowany ustęp). Fragment ten (później wyeliminowany) traktuje o – jak sugeruje Scholem – demiurgu, tzw. *Joser bereszit*, w którego usta przytoczony cytat biblijny z Izajasza mógłby być włożony. Badacz suponuje również, że cały zaprezentowany *passus* może mieć wiele wspólnego ze starożytną *Sziur Koma*\*. W tej ostatniej bowiem Bóg stwórca także opisywany jest jako posiadający „początek i koniec”, w przeciwieństwie do bóstwa, które jest „ponad” – boski demiurg ukazywany jest zatem jako kontrapunkt dla całkowicie nieosiągalnego *Deus absconditus*, desygnowanego później przy użyciu terminu *Ein Sof*. Stąd pojawia się pytanie, czy autor owego zaginionego ustępu *Bahiru* rozróżniał ewentualnie pomiędzy stwórcą, który manifestuje się w swoich siłach, tj. w *sefirot* a Bogiem pozostającym nad tymiż *sefirot*, tj. kategorią *Ein Sof*.

\* *Sziur Koma* to nurt wczesnej mistyki żydowskiej (z ok. VI w.), także tytuł pisma wchodzącego w korpus literatury *He[j]chalot* [*Palace*], koncentrujący się na antropomorficznej deskrypcji „wymiarów” bożego ciała (*sziur koma* – „miara/miary ciała [Boga]”, „boskie wymiary/rozmiary”).

<sup>17</sup> G. S c h o l e m. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publishing House 1974 s. 89. Z późniejszej myśli kabalistycznej wyłaniać się będzie jaśniejsze rozróżnienie na *Ein Sof par excellence* i na światło *Ein Sof* (czyli faktycznie bożą moc stwórczą jako moc Boga kreatora).

III. *EIN SOF* W SYSTEMIE MYŚLOWYM IZAAKA ŚLEPEGO. *DEWARIM*

Scholem zwraca także uwagę na niemożność przetłumaczenia desygnatu *Ein Sof* na jakikolwiek łaciński albo arabski termin filozoficzny. Określenie to uważa raczej za uhipostazowanie, które w kontekście odnoszącym się do „nieskończoności” (*ein sof*) Boga, tudzież do jego „Myśli” „rozwijającej się bez końca” (hebr. *le-ein sof* lub *ad le-ein sof*), traktuje relację przysłówkową jako rzeczownik i używa jej w aspekcie *terminus technicus*. I właśnie w takim sensie denotat *Ein Sof* pojawia się po raz pierwszy w pismach Izaaka Ślepego i jego uczniów (głównie u Azriela z Gerony), odkąd zacznie robić w refleksji kabalistycznej zawrotną karierę<sup>18</sup>.

Izaak Ślepy, gdy chodzi o boską rzeczywistość, mówi o *Ein Sof* („bez końca”, tj. „nieskończone”), *Myśli* (*Mahszewa*) oraz *Mowie – Dibbur*. W odniesieniu do *sefirot Ein Sof* jest u Izaaka czymś, co poza nie wykracza, całkowicie je przewyższając, przy jednoczesnym jednakże pozostawaniu z nimi silnie związanym. Izaak w ramach rozważań prowadzonych nad kategorią *Ein Sof* kładł także nacisk na brak konotacji osobowych owego terminu, mówiąc wszakże (o owej kategorii) „[...] to, co niepochwytne [rozumem] [...]”<sup>19</sup> (a nie „niepochwytny”). Jako że o *Ein Sof* nie da się nic powiedzieć – z definicji bowiem jest ono (jako „nieskończone”) niewystawialne, niepojmowalne i niekontemplowalne – rozważania kabalisty skupiają się na *Mahszewie*, „Myśli” (stąd też kabała Izaaka Ślepego nazywana bywa *Mahszewa tehora*, tj. „mystyką czystej Myśli”<sup>20</sup>), stopniu następującym po *Ein Sof*, a przez Izaaka utożsamionym dodatkowo z pierwszą *sefirą*. Rzeczona „Myśl”, najwyższa *sefira*, pozostaje miejscem, w którym przejawia się niedostępne, przewyższające ją *Ein Sof*. *Mahszewa* stoi na czele świata boskich jakości, „[...] z którego wyłoniły się boskie wypowiedzenia, «słowa» [tj. *de facto* «Mowa», *Dibbur*], za pomocą których [tj. za pomocą «Mowy»] świat został stworzony [...]”<sup>21</sup>. Owy trzeci element (trzeci stopień manifestacji), *Dibbur*, realizo-

<sup>18</sup> Tamże s. 88.

<sup>19</sup> T e n z e. *Mistycyzm...* s. 24. Scholem dopowiada (w przypisie na s. 388), że owo wyrażenie, hebr. *ma sze'ejn ha-machszawa massget*, brzmi ściśle jak parafraza neoplatonickiego określenia *akataleptos*, zastępując później powszechnie używany termin *Ein Sof*, i że figuruje w komentarzu Izaaka Ślepego do *Sefer Jecira* [*Księga Stworzenia*], a także w pismach jego uczniów.

<sup>20</sup> R. G o e t s c h e l. *Kabała* (tł. R. Gromacka). Warszawa: Agade 1994 s. 74.

<sup>21</sup> S c h o l e m. *Kabbalah* s. 46. Por. koncept dekady *sefirot* jako „wypowiedzeń”/„słów” w ich postaci potencji kreacyjnych.

wać się ma „[...] w mnogości języków odpowiadającej siedmiu niższym sefirot, oznaczonym jako *dibburim* i *dewarim*<sup>22</sup> [...]”.

W odniesieniu do *dewarim*<sup>23</sup> francuski badacz kabały Charles Mopsik stwierdza, że przypisana tej kategorii (jako swoistemu prototypowi *sefirot*) – a nie samemu Bogu – idea stwórczej aktywności (dzieje się tak w talmudycznym traktacie *Chagiga* 12a) implikować mogłaby założenie, że owe „rzeczy” (*dewarim*) niezbędne były bóstwu, jako mediacje, w charakterze „narzędzi”, do urzeczywistnienia planu kosmogonicznego. Tym samym Bóg wyłaniałby się stąd jako średniowieczne ukryte bóstwo kabalistów, tj. jako *Ein Sof* (można powiedzieć nawet więcej: *dewarim*, jako prototyp tudzież archetyp *sefirot*, byłyby już tu *kelim*, tj. kabalistycznymi boskimi „narzędziami” [o których szerzej dalej]). Dodatkowo, cytaty biblijne podawane przez autora na poparcie słów zamieszczonych w cytowanym ustępie Talmudu (jak np. Ps 65, 7: „który swą mocą utwierdzasz góry, jesteś opasany potęgą”) potwierdzać mają, że tutejsze kreacyjne *dewarim* są w istocie boskimi atrybutami, przejawami wewnętrznych przymiotów boskich, zapewniającymi stworzenie świata – skąd już niedaleko do relacji pomiędzy *Deus absconditus* „*Ein Sof*” a *Deus revelatus* „sefirot”<sup>24</sup>.

#### IV. KONKRETYZACJA OKREŚLENIA *EIN SOF* I EPITETY KORESPONDUJĄCE

Początkowo kabaliści, świadomi źródła terminu *Ein Sof*, nie mieli go używać łącznie z rodzajnikiem określonym, a owo pojęcie stosowali raczej jako sam rzeczownik właściwy<sup>25</sup>. Mniej więcej od początku XIII wieku rozpoczęło się pośród owych kabalistów mówienie o *ha-Ein Sof*, a w następstwie także utożsamianie tejsze kategorii z innymi popularnymi epitetami odnoszonymi do boskości.

Kabaliści hiszpańscy, a z nich głównie ci, którzy zdradzali skłonność do myśli neoplatonickiej, posługiwali się również, jako desygnatami paralelnymi do terminu *Ein Sof*, spekulatywnymi peryfrazami, takimi jak „Korzeń (wszel-

<sup>22</sup> G o e t s c h e l. *Kabala* s. 74.

<sup>23</sup> Swoista gra słów – *dawar* oznacza symultanicznie „mowę” oraz „rzecz”. Dodatkowo wspomniane dwa terminy, *dibburim* i *dewarim*, posiadają faktycznie ten sam rdzeń – właśnie *d-b(w)-r*.

<sup>24</sup> Ch. M o p s i k. *Kabala* (tł. A. Szymanowski). Warszawa: Cyklady 2001 s. 79.

<sup>25</sup> S c h o l e m. *Kabbalah* s. 88.



kich) Korzeni”, „Wielka Rzeczywistość”, „Obojętna Jedność”<sup>26</sup>, a także ary-stotelesowskim idiomem „Przyczyna Przyczyn”<sup>27</sup>.

„Korzeń Korzeni” jest zresztą wyrażeniem typowym dla neoplatonizujących kabalistów – stosował je np. ok. XIII wieku, do mówienia o sferze, która przewyższa pierwszą *sefirę*, Gaon Chaj<sup>28</sup>. Owo neoplatonizujące desygnowanie najwyższej sfery – ponad-*sefirotycznej* i kongruentnej z *Ein Sof* – „Korzeń” tudzież „Korzeń Korzeni” odnajdzie swoje odzwierciedlenie także w kabalistycznym wyobrażeniu *sefirotycznego*, „kosmicznego” drzewa („Drzewa Życia” – *Etz Chajim*), które, obrazowo mówiąc, rosnać będzie w dół, od najwyższej sfery znajdującej się „na szczycie”, której reprezentacją pozostaje *Ein Sof* jako „korzeń”, i rozrastać się będzie poprzez następujące po nim *sefirot*<sup>29</sup>. Także w teozofii *zoharycznej* boskie przymioty ukazywane będą w postaci *sefirotycznego* „drzewa”, na którym każda z dziesięciu mistycznych gałęzi przedstawia jedną z dekady *sefirę*.

*Ein-soficzny* boski byt negatywny, niezdolny do bycia poddanym procesowi definiowania (por. również z heglowską kategorią „czystego bytu”, niem. *das reine sein*) obdarzony został przez kabalistów *zoharycznych* epitetami: „Najbardziej Ukryty z Ukrytych”, „Najbardziej Sędziwy”, „Najsędziwszy z Sędziwych” [*Attika De-Atikin*] (wyrażenie *Attika* jest w kabale w ogóle

<sup>26</sup> T e n ż e. *Mistycyzm...* s. 24.

<sup>27</sup> T e n ż e. *Kabbalah* s. 89.

<sup>28</sup> W sferze tej Chaj umieścił trzy poza-*sefirotyczne* (tj. spoza dekady), nadliczbowe siły, moce, „ukryte światła” (*penimi kadmon* – „pierwotne światło wewnętrzne”, *or mecuchcach* – „światło przezroczyste” oraz *or cach* – „światło jasne”). To owa triada ukrytych (*penimi*), wiecznych – bo pozostających bez początku – sił-świateł byłaby tu najbliższa esencji *Ein Sof* jako takiej (gdyż to z nich dopiero weźmie swój początek emanacja trzech najwyższych *sefirot*) [G o e t s c h e l. *Kabala* s. 81-82]. W momencie, gdy „pierwotne światło wewnętrzne” rozprasza się poprzez „ukryty Korzeń” – „Korzeń Korzeni”, dwa pozostałe światła rozniecają się i zwane są odtąd *or mecuchcach* oraz *or cach*, „iskrzące światła”. Razem te trzy światła konstytuują owy najwyższy „Korzeń”, esencję, która pozostaje „nieskończenie, bezkreśnie ukryta” – *ne’lam ad le-ein sof*, tworząc tym samym rodzaj kabalistycznej „trójcy” (uchodzącej czasami w późniejszych spekulacjach kabalistycznych za poprzedzającą emanację dziesięciu *sefirot*). Rzeczone trzy światła zwane będą w terminologii kabały *cachcachot* – „łśnienia”, „blaski”, „odblaski” [od hebr. *cachot* (*zachot*) – „jasność” („czystość”)] i pojmowane będą jako „korzenie” trzech wyższych *sefirot*, które z nich w następstwie wyemanują (taka interpretacja pojawi się np. w systemie myślowym Kordowery – zob. jego *Pardes...* rozdział XI, gdzie szeroko o *cachcachot*). Kolejne hipotezy wysuwane na temat *cachcachot* doprowadzą do dalszych komplikacji w teorii emanacji oraz do przypisania „korzeni” umieszczonych w „esencji” – zwanej teraz *Ein Sof* – wszystkiemu, co w ogóle zostało wyemanowane (S c h o l e m. *Kabbalah* s. 95-96; t e n ż e. *Mistycyzm...* s. 445 przypis).

<sup>29</sup> „[...] Dziesięć sefirot tworzy mistyczne Drzewo Boga albo Drzewo Boskiej Mocy [co, nawiasem mówiąc, ściśle koreluje też z «drzewem boskich mocy» księgi *Bahir*]; każda z nich

często używanym określeniem stosowanym do mówienia o Bogu)<sup>30</sup>, a w pismach kabalistów z Gerony: *mah sze-ein ha-mahszewa masseget* – „to, czego myśl nie może osiągnąć” (owo określenie stosuje się czasem także w odniesieniu do pierwszej *sefiry*), *ha-or ha-mit'alle* („ukryte światło”), *seter ha-ta'aluma* („skryta tajemnica”), *jitron* (swoista „nadpełnia”, „superpełnia”, ale też „pozabytowość” – jako korelat dla neoplatońskiego pojęcia *hyperousia*), *ha-ahdut ha-szawa* („nieuchwytna” lub „nierozróżnialna jedność” – tj. jedność, w której wszystkie opozycje są równe i w której nie istnieje żadna dyferencjacja), *ha-mahut* („esencja”)<sup>31</sup>.

Późniejsze użycie terminu *Ein Sof* wykazywać natomiast będzie bardziej osobowe i teistyczne konotacje – w przeciwieństwie do niezdecydowania pomiędzy ideą tego właśnie typu a neutralną, bezosobową koncepcją *Ein Sof*, spotykaną we wcześniejszych źródłach. Pierwotnie nie było bowiem do końca jasne, czy denotat *Ein Sof* odnosi się do „tego, który nie ma końca” (ujęcie personalne), czy – bardziej neutralnie i bezosobowo – do „tego, co nie ma końca”. Niejednoznaczność odnośnie do owego zagadnienia poświadcza istniejącą od samego początku złożoność podejść do interpretacji natury *Ein Sof*<sup>32</sup>.

#### V. EIN SOF I SEFIROTYCZNA DEKADA W NAUCE SEFER HA-ZOHAR

*Ein Sof*, z uwagi na proces „wywewnętrzniania się”, któremu się poddaje, pozostaje w związku z *sefirot*. W *sefirot* bowiem „nieskończone” się manifestuje. *Deus absconditus* staje się *Deus revelatus*. *Sefirot* stanowią dziesięć struktur, za pośrednictwem których odbywa się boska emanacja. Są zatem strukturami

---

jest jakoby gałęzią, wspólny zaś dla nich korzeń jest nieznan i niepoznawalny. En-Sof to nie tylko ukryty korzeń wszelkich korzeni, ale również sok drzewa krążący we wszystkich gałęziach. Tak więc każda z części drzewa, przedstawiająca jeden z mistycznych atrybutów Boga, żyje nie sama z siebie, lecz czerpie życie z En-Sof, z Boga ukrytego [...]” (S c h o l e m. *Mistycyzm...* s. 239).

<sup>30</sup> „Sędziwy”, jako desygnat bóstwa, pozostaje charakterystyczny dla terminologii kabały średniowiecznej i *zoharycznej*. Owa formuła używana jest w systemie mistyki żydowskiej w oparciu o wersety z siódmego rozdziału biblijnej Księgi Daniela (zob. wersety 9, 13, 22).

<sup>31</sup> Nomenklaturę gerońską podano za: S c h o l e m. *Kabbalah* s. 89.

<sup>32</sup> Tamże s. 88-89.

[...] boskiej rzeczywistości, które wyemanowały z niezbadanych głębi niepoznawalnego Boga. Każda *sefira* reprezentuje jeden etap kolejno wyłaniających się objawień *Ein-Sof* i ma własną symboliczną nazwę, lecz każda z tych boskich sfer zawiera całą tajemnicę Boga, rozważaną pod szczególną nazwą [...] <sup>33</sup>.

Myślenie kabalistyczne z konieczności ogniskuje się na *sefirot*, gdyż o *Ein Sof* nie jest w stanie nic orzec, jakkolwiek jest to myślenie o *Ein Sof* jako zawartym w *sefirot* – w boskich siłach, potencjach, atrybutach.

Jedno z fundamentalnych pytań kabały dotyczyło więc sposobów, czy też etapów, jakimi *transcendens* – tj. *Ein Sof* – przekształca się w *immanens*, tj. jak jedność przechodzi w „wielość” i jak Bóg przejawia się w siłach świata. I to w istocie koncepcja *sefirot* funduje odpowiedź na to pytanie. Bóg pozostaje bytem niepoznawalnym, o ile jest Bogiem transcendentnym (*Ein Sof*). Jeśli natomiast manifestuje się w *sefirot* – jest Bogiem immanentnym oraz pośrednio poznawalnym. Zasadniczy tok myśli o Bogu kierował się wszakże „[...] ku sefirom jako «poznawalnym siłom Boga» oraz ku Bogu będącemu we wnętrzu każdej rzeczy, z pomijaniem jego transcendencji” <sup>34</sup>.

*Ein Sof* i *sefirot* ustanowiły jeden z głównych tematów XIII-wiecznej, pseudoepigraficznej *Sefer ha-Zohar* [*Księga Blasku*] – systematycznej wykładni myśli kabalistycznej, materiale zajmującym się interpretacją i komentowaniem biblijnych treści <sup>35</sup> – jakkolwiek *zoharyczne* koncepty nie są kabalistycznym *novum*. Scholem konstatuje:

[...] Naturalnie symbolika *Zoharu* nie spadła z nieba; jest ona wynikiem ewolucji trwającej przez cztery pokolenia, rozpoczętej księgą *Bahir*, a szczególnie bogato rozwiniętej przez szkołę z Gerony. Już w najwcześniejszych pismach odnajdujemy te same zasady, często nawet te same szczegóły. Zresztą, co się tyczy szczegółów, traktowano je dość swobodnie; każdy co znaczniejszy kabalista układał je po swojemu [...] <sup>36</sup>.

Dominium boskich atrybutów, tj. *sefirot* oraz dominium *Ein Sof* pozostają dynamiczną całością – artykułując tę ideę *Zohar* posługuje się metaforą węgli i płomienia (zob. *Zohar*, t. III, 70a <sup>37</sup>, jakkolwiek wyobrażenie to wyłania

<sup>33</sup> K. A r m s t r o n g. *Historia Boga* (tł. B. Cendrowska). Warszawa: Prima 1995 s. 261.

<sup>34</sup> J. O c h m a n. *Peryferie filozofii żydowskiej*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas” 1997 s. 67.

<sup>35</sup> Podstawowe idee *zoharyczne* zostały systemowo przedstawione w *Ma'arechet...* Analizę tego dzieła podejmuje: D. N e u m a r k. *Toledot ha-Philosophia be-Jisrael*. Vol. I. New York–Warszawa: 1921 s. 192-204, 303-322 (za: S c h o l e m. *Mistycyzm...* s. 427 przypis).

<sup>36</sup> S c h o l e m. *Mistycyzm...* s. 236.

<sup>37</sup> Numeracja *zoharycznych* fragmentów podawana jest w niniejszej pracy według paginacji mantuańskiej edycji *Sefer ha-Zohar* (1558-1560 r., 3 tomy).

się już z *Sefer Jecira* [Księga Stworzenia] – zob. tutejszy akapit 1.7.<sup>38</sup>), wyjaśniając, że oba te elementy są ze sobą immanentnie związane. *Sefirot* to bóstwo w swojej totalności i w ramach tejże organicznej jedności Boga wszystkie są istotowe tożsame. *Sefirot* to Bóg *sui generis*, a nie jakieś byty pośrednie, ulokowane pomiędzy rzeczywistym Bogiem *Ein Sof* a światem stworzenia stojącym naprzeciwko Boga. *Sefirot* jako emanacje są emanacjami procesu zachodzącego w samym Bogu (jako w obrębie „nieskończonego” *Ein Sof*), a nie gdzieś na zewnątrz niego<sup>39</sup>.

W *Zoharze* najbardziej *explicite* o naturze *sefirot* jako atrybutach, poprzez które czysty, nieskończony byt się manifestuje, tj. przejawia się boska istota *Ein Sof* – tj. *de facto* jako bożych, *ein-soficznych* „naczyniach”, *kelim* (l.poj. - *kli*), które mimo wszystko *Ein Sof* „tworzy” („stwarza”) – wyraża się przypuszczalnie (*nota bene* aplikujący do mówienia o *sefirot* przywołany wyżej desygnat „naczynia”/*kelim*) następujący fragment *Zoharu*<sup>40</sup>:

Kiedy wszystkie rzeczy zostają odsunięte na bok, nie pozostaje żaden atrybut, żaden wizerunek, żadna postać; to, co pozostaje jest jak morze, albowiem wody morza są bezgraniczne i bezkształtne. Ale gdy rozlewają się po ziemi, wówczas tworzą formę (*Dimjon*), co pozwala nam sądzić w sposób następujący: Źródłem wód morskich i siły, którą wytwarzają, aby rozprzestrzenić się po ziemi, są dwie rzeczy<sup>41</sup>. Następnie ogromny zbiornik jest tworzony poprzez wody, taki jaki tworzy się poprzez wykopanie rozległego, głębokiego dołu. Ten zbiornik zostaje wypełniony przez wody, które emanują ze źródła, i morze owo powinno być uważane za trzecie. To wielkie zagłębienie [wód – D.B.] rozdziela się na siedem kanałów, które są jak długie naczynia, za pomocą których wody są przemieszczane. Źródło, strumień, morze i siedem kanałów tworzą razem liczbę dziesięć. I gdyby budowniczy, który skonstruował te naczynia [tj. kanały – D.B.] rozłączył je, wówczas wody powróciłyby do swojego źródła, i jedynie fragmenty na-

<sup>38</sup> „Dziesięć sefir nicości. Wetknij ich koniec w ich początek – tak płomień jest związany z żarzącym się węglem, bowiem Pan jest Jeden i nie ma drugiego. A wobec jednego, cóż ty liczysz?” (*Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* [wydanie dwujęzyczne]. Tł., oprac. i kom. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos. Warszawa: Tikun 1995 s. 89). Wyrażenie „[...] tak płomień jest związany z żarzącym się węglem [...]” zaczerpnięte zostało najprawdopodobniej z Ez 1, 13 („W środku pomiędzy tymi istotami żyjącymi pojawiły się jakby żarzące się w ogniu węgle, podobne do pochodni, poruszające się między owymi istotami żyjącymi. Ogień rzucał jasny blask i z ognia wychodziły błyskawice”).

<sup>39</sup> S c h o l e m. *Mistyryzm...* s. 232-233.

<sup>40</sup> T. II, 42b, 43a.

<sup>41</sup> Z niektórych przekładów wylania się zwrot: „Źródło wód morskich i strumień wytryskający z niego, aby rozprzestrzenić się po ziemi, tworzą dwójcę” (zob. A. F r a n c k. *The Kabbalah, or The Religious Philosophy of the Hebrews* [transl. I. Sossnitz]. New York: The Kabbalah Publishing Company 1926 s. 149).

czynić, suche, pozbawione wody przetrwają<sup>42</sup>. Dlatego to Przyczyna Przyczyn stworzyła dziesięć Sefirot. Korona jest źródłem, z którego wypływa światło bez końca, stąd też pochodzi imię „Nieskończone” (Ein-Sof), oznaczające Najwyższą Przyczynę, jako że w tym stanie nie posiada ona ani kształtu, ani formy, nie istnieją środki pojęcia jej, nie ma drogi poznania jej. W takim sensie należy rozumieć słowa: „Nie rozważaj rzeczy, która jest daleko od ciebie i nie wnikaj w to, co jest przed tobą ukryte”<sup>43</sup>. Następnie utworzone zostaje naczynie, skurczone do zwykłego punktu jak litera Jod [najmniejsza w hebrajskim alfabecie – D.B.]<sup>44</sup>, które Boskie światło przenika. Jest ono źródłem Mądrości, to jest Mądrości samej w sobie, ze względu na którą najwyższa przyczyna przyjmuje imię Boga Mądrości. Następnie tworzy ona [tj. najwyższa przyczyna – D.B.] wspaniałe naczynie, rozległe jak morze, zwane Inteligencją, skąd [pochodzi – D.B.] imię Boga „Rozumny”<sup>45</sup>. Musimy wiedzieć jednakże, że Bóg jest dobry i mądry<sup>46</sup> jedynie ze względu na siebie<sup>47</sup>, albowiem Mądrość nie jest godna swojego imienia<sup>48</sup> ze względu na siebie samą, a jedynie ze względu na Tego, Który jest mądry i Który stworzył Mądrość ze światła z Niego samego emanującego<sup>49</sup>. Inteligencja [lub Rozu-

<sup>42</sup> Fakultatywnie: „[...] i nie pozostanie wówczas nic jak *débris*, a woda wyschnie” (jak proponuje J. Abelson [*Jewish...* s. 140]). Zdanie to wyraża także swoiście dualny charakter *sefirot*, mianowicie mówi o dwóch elementach w *sefirot* występujących – zmiennym i niezmiennym, lub też o aspekcie czysto zewnętrznym i negatywnym, reprezentującym „naczynie”, *kli*, oraz aspekcie wewnętrznym i pozytywnym, reprezentującym ducha i światło, tj. boskie, dokładniej – *ein-soficzne*, w nim („naczyniu”) działanie. Uniwersalna infiltracja światła z *Ein Sof*, jego rozproszenie poprzez *sefirot* dały asumpt przekonaniu, że gdyby *Ein Sof* – jako siła leżąca u podstaw wszystkich zjawisk, jako „życie wszechświata” – wycofał swoje wieczne, immanentne światło z jakiegokolwiek *sefiiry*, tzn. „zawiesił” pewne aspekty siebie, to kosmos zamieniłby się w chaos (zob. tamże s. 144-145). Dlatego też późniejsi kabaliści [przede wszystkim Izaak Luria w swoim *Sefer Drusim* – dziele przetłumaczonym na łacinę przez Christiana Knorr von Rosenroth’a, zajmującym część *Kabbala Denudata* tego ostatniego (Sulzbaci: 1677-1684) {w angielskim tłumaczeniu S. L. MacGregor’a Mathers’a pt. *The Kabbalah Unveiled* (New York: Theosophical Pub. Co. 1912) jednak brak tego tekstu} – ale też i Kordowero, np. w swoim *Pardes...*; za: F r a n c k. *The Kabbalah...* s. 156 przypisy] będą mogli mówić o „rozbiciu naczyń” (*szewirat ha-kelim*), który to proces doprowadzić miał do „ucieczki” boskiego światła i zapanowania na świecie nieładu.

<sup>43</sup> Werset z Talmudu Babilońskiego, *Chagiga* 15, *Bereszit Rabba* 8. Według J. Abelsona – rzekomo z Koh 3, 21 (t e n ż e. *Jewish...* s. 140).

<sup>44</sup> Fundamentalnym kabalistycznym dziełem traktującym o mistycznej interpretacji kształtów liter hebrajskiego alfabetu jest *Sefer ha-Temuna* [Księga Obrazu] z XIII w., pierwotnie opublikowana w Korcu w 1784 r. (następnie we Lwowie w 1892 r.), przypisywana autorstwu Nehunja ha-Kana (który *nota bene* pozostaje także domniemanym twórcą księgi *Bahir*). Odnosnie do *Sefer ha-Temuna* zob. też: G. S c h o l e m. *Reszit ha-Kabbala*. Jeruzalajim: 1948 s. 176-193.

<sup>45</sup> Opcjonalnie – „[...] imię Boga, który rozumie”.

<sup>46</sup> „[...] że Bóg rozumie i jest mądry [...]”.

<sup>47</sup> To jest ze względu na swoją własną esencjonalną istotę (substancję).

<sup>48</sup> To znaczy „[...] nie zasługuje na honory [...]”.

<sup>49</sup> Opcjonalnie: „[...] Mądrość nie posiada istnienia sama z siebie, a tylko przez Boga”.

mienie – D.B.] nie jest wyobrażalna ze względu na siebie samą, a jedynie poprzez Tego, Który jest „Rozumiejącym Jednym” i który wypełnia ją [Inteligencję, Rozumienie – D.B.] Swoją własną substancją. Tak winniśmy rozumieć słowa (Hiob 14, 11): „Wody z morza znikną i rzeki wprzód wyschną doszczętnie”. W końcu, morze dzieli się na siedem rozgałęzień, czego rezultatem jest siedem cennych naczyń, które zwane są: Miłosierdzie<sup>50</sup> lub Wielkość<sup>51</sup>, Sprawiedliwość lub Siła, Piękno, Zwycięstwo, Chwała, Królestwo oraz Fundament lub Podstawa<sup>52</sup>. Z tego powodu jest On [Bóg – D.B.] zwany Wielkim lub Współczującym, Silnym, Wspaniałym, Bogiem Zwycięstwa, Stwórcą, któremu przynależy wszelka chwała oraz podstawą wszystkich rzeczy. Ostatni atrybut podtrzymuje wszystkie pozostałe, tak jak i całokształt światów. Ostatecznie, jest On [Bóg – D.B.] również Królem wszechświata, albowiem wszystkie rzeczy uczestniczą w Jego mocy. Może On zmniejszyć liczbę naczyń, a także może On nasilić światło z nich wypływające, lub przeciwnie, jeśli uzna za lepsze.

## VI. SEFIROT JAKO EIN- SOFICZNE KELIM. TEOZOFIA MOSZE KORDOWERY

Wraz z rozwojem kabalistycznych interpretacji tekstu księgi *Zohar* coraz większe znaczenie zacznie mieć kwestia, czy *sefirot* winno się pojmować jako jakości esencjalnie od *Ein Sof* nieodróżnialne, tj. inherentne jego substancji czy też istocie (*‘acmut*<sup>53</sup>), czy raczej traktować je jako pewien rodzaj nadnaturalnej, boskiej aktywności, za swoiste boże „narzędzia”, to znaczy, uży-

---

Podobnie „Inteligencja” nie jest w stanie zaistnieć sama z siebie, a jedynie przez Boga (dzięki Bogu).

<sup>50</sup> Także „Litość”, „Łaska”.

<sup>51</sup> O konotacji „Wspaniałości”, „Majestatyeczności”.

<sup>52</sup> Niektórzy uczeni odwracają jednak porządek dwóch ostatnich *sefirot* (A b e l s o n. *Jewish...* s. 141 przypis). Klasycznie *sefira* „Podstawa”/„Fundament” (*Jesod*) plasowana jest przed zajmującym ostatnią, tj. dziesiątą pozycję „Królestwem” (*sefirą Malkut*) – i taka kolejność zarysowana jest w istocie w oryginalnym tekście *Sefer ha-Zohar*, w którym to też występuje prawidłowe określenie ostatniej, dziesiątej *sefiry*, mianowicie, tak jak zaznaczono, jako „Królestwo” (a nie „królewskość” czy też „królewska władza”, jak to jest odnotowywane w kopiach owego fragmentu *zoharycznego* tekstu); zob. uwagi A. Jellinka i I. Sossnitsza w przypisie u: F r a n c k. *The Kabbalah...* s. 150.

<sup>53</sup> Pojęcie to, dobrze oddające wyrażaną ideę, jest kategorią wyłaniającą się z XIII-wiecznych nauk kabalistycznych. Pochodzić ma od hebr. terminu *‘acmo*, używanego w tzw. kręgu literatury *‘Ijjun*, sygnującego tu „istotę”, tj. „organiczną” część „istoty” Boga. *‘Acmo* pojawia się również w pismach ze szkoły Nachmanidesa (XII/XIII w.). Wyrażenie *‘acmut* z kolei, jak sugeruje Moshe Idel, po raz pierwszy zaznacza się w pismach rabiego Menachema Rekanatiego (XIII/pocz. XIV w.), „[...] który zapoczątkował otwartą krytykę poglądu o istotowym cha-

wając wyrażenia kabalistów i samego *Zoharu* – za „naczynia”, *kelim*, w znaczeniu, jakie generalnie wiąże się z pojęciem „narzędzia”, tj. pewnych struktur, za pomocą których (tutaj konkretnie) bóstwo dokonuje aktu kreacji. W rzeczywistości większość uznanych kabalistów, począwszy od wieków XII i XIII, skłaniać się będzie ku akceptacji poglądu o tożsamości *sefirot* i bożej esencji *Ein Sof*, przy jednoczesnym założeniu, że Bóg w swoim aspekcie nieskończoności i niepoznawalności (*Ein Sof*), jako „Przyczyna Przyczyn”, odsłania się w *sefirot* (*Deus absconditus* staje się *Deus revelatus*)<sup>54</sup>. Taką perspektywę prezentuje też *Sefer ha-Zohar*, a przynajmniej główna jej część, gdzie wyrażona została teza o identyczności *transcendens*, tj. Boga *Ein Sof*, z jego siłami, tj. z *sefirot*, jawiącymi się w swoistym wymiarze *immanens* – mimo że ujmowanymi jako *ein-soficzne* „narzędzia”/„naczynia” – *kelim*<sup>55</sup>.

Prawdopodobnie najbardziej znanym orędownikiem teorii *kelim* pozostaje Mosze (Mojżesz) Kordowero („Ramak”) – żyjący w XVI wieku żydowski mistyk palestyńskiego miasta Safed. Kordowero pozostawił po sobie kompletny system interpretacji ezoterycznych tez judaizmu. Kabalistę silnie zajmowało zagadnienie stosunku *Ein Sof* do *sefirot*, a precyzyjniej – substancji *Ein Sof* do *sefirot* jako *kelim*, „narzędzi” lub „naczyń”, tj. *sefirot* jako boskich przejawów oraz relacja Boga do świata. To od Kordowery wszakże wyjdzie optyka widząca bożą substancję obecną w bożych *sefirot*, albowiem poza jednym Bogiem – według kabalisty – tak naprawdę nie ma nic. Dla Kordowery *sefirot* posiadają swoiste dwa aspekty: aspekt „esencji”, „istoty” i aspekt „narzędzia”, „naczynia”, co implikować będzie, że *sefirot* są w takim samym stopniu identyczne z Bogiem *Ein Sof*, jak i od niego w pewien sposób „oddzielone”<sup>56</sup>. Taki punkt widzenia zaskarbi sobie sympatię w klasycznej, dojrzałej kabale, niemniej, co istotne, kategoria *kelim* pojawia się już w XI- lub XII-wiecznej *Sefer ha-Bahir* (pierwszym dziele sporządzonym w ramach wczesnej, tj. „starej” kabały).

---

rakterze sefirot” (M. I d e l. *Kabala. Nowe perspektywy* [tł. M. Krawczyk]. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2006 s. 258).

<sup>54</sup> Jakkolwiek innego zdania był np. r. Menachem Rekanati, który to kontestował przekonanie, jakoby dekada *sefirot* była istotowo paralelna „istocie” Boga-stwórcy (por. przypis powyżej). Stosowne słowa potwierdzające tę tezę cytuje rabbi Juda Chajata w *Ma'arechet...* (fol. 30 a).

<sup>55</sup> *Zoharyczna* optyka izomorfizmu *Ein Sof* i *sefirot* dobitnie wyeksplikowana została w *Ma'arechet...*

<sup>56</sup> Zob. jego *Pardes...*, głównie rozdział IV.

Teologia, lub lepiej – teozofia<sup>57</sup>, Kordowery oparta jest na *Zoharze*, w szczególności zaś na częściach literatury *zoharycznej* zatytułowanych *Tikkunei Zohar* oraz *Ra'aja Mehemna*. Kordowerańska koncepcja transcendentnego bóstwa *Ein Sof* jako pierwszej przyczyny, „bytu” koniecznego i nieuchronnie różnego od pozostałych bytów, bóstwa o którym, jako transcendentnym, nie można orzekać żadnych pozytywnych predykatów, pochodzi w istocie od tej zarysowanej w *Tikkunei*, przy czym czerpie również z filozofii średniowiecznej, głównie z Majmonidesa. To, co odróżnia kabalistyczną myśl Kordowery od średniowiecznej doktryny filozoficznej, to *de facto* kategoria *sefirot* – bożych emanacji stanowiących „pomost” pomiędzy Bogiem w aspekcie *Ein Sof* a światem.

Kordowero stara się pogodzić ideę Boga transcendentnego z ujęciem personalnym i stąd też główną troską teozofii kabalisty była relacja pomiędzy *transcendens Ein Sof* a *sefirot*, którymi on emanuje oraz pytanie, jakiej natury („substancji”) są te ostatnie. Owy problem myśliciel rozwiązuje stawiając tezę (mieszczącą się doktrynalnie gdzieś pomiędzy „właściwym *Zoharem*” a księgą „drugiej warstwy” pism *zoharycznych* – *Tikkunei*) o symultanicznym staniu przez *sefirot* tak boskiej substancji *per se* (tj. substancji *Ein Sof*) jak i *kelim*. Oznacza to, że *sefirot* emanują z Boga (*Ein Sof*), ale jego substancja jest immanentnie w nich zawarta. *Sefirot* są *ein-soficznymi* „narzędziami” (lub „instrumentami”), albowiem Bóg działa za ich pomocą w świecie, i „naczyniami”, albowiem zawierają one boską substancję, która je przenika i „obdarza życiem”.

Co Kordowero podkreśla opisując emanację *sefirot* to fakt, że proces ten jest zjawiskiem dialektycznym, co stanowi, że Bóg chcąc się „odsłonić” (status *Deus revelatus*), musi się „zasłonić” (status *Deus absconditus*) – owo „samo-zasłonięcie” jest w istocie powstawaniem *sefirot*, które same z kolei, jako jedyne, potrafią Boga „odsłonić”. Akt emanacji ma miejsce ze względu na nieustanną dynamikę egzemplaryczną dla *sefirot* i wewnątrz nich zachodzącą (głównie chodzi tu o „odbijający” aspekt każdej *sefirot*, tj. o „odbijanie” się potencji poszczególnych *sefirot*; idzie o „odbite światło” *sefirot* – najpierw bowiem w podwójnym, dialektycznym procesie emanacji pojawia się *or jaszar* – „bezpośrednie światło”, tj. „emanacja w dół”, po której dopiero nastę-

---

<sup>57</sup> Gr. *theós*, Θεός – „Bóg”; *sofia*, σοφία – „mądrość” („wiedza”). Chodzi bowiem o „ukryte życie Boga”, o istnienie *Ein Sof* i *sefirot* – elementów stanowiących immanentne komponenty struktury nadprzyrodzonego, boskiego, *ein-soficznego* uniwersum, które w normalnym ujęciu kabały są *de facto* przejawem „świata” konstituującego życie Boga.



puje *or hozer* – „odbite światło”, tj. „emanacja w górę”, tzn. „odbicie” procesu „emanacji w dół”, tyle że w przeciwnym kierunku)<sup>58</sup>.

## VII. ZAGADNIENIE KONGRUENCJI POMIĘDZY *EIN SOF* A *SEFIRĄ KETER*, *MAHSZEWĄ* ORAZ DRUGĄ *SEFIRĄ*

Palącym problemem pośród kabalistów była też kwestia potencjalnego izomorfizmu pomiędzy *Ein Sof*, tj. tym, co „nieskończone”, a najwyższą *sefirą* z *sefirotycznego* „drzewa życia” („drzewa życia” Boga) – *Keter*, „Koroną”, *de facto* także desygnowaną jako to, co „nieskończone”. Chodzi tu zatem o pytanie, na ile *sefira Keter* jest od samego Boga *Ein Sof* w jakiś sposób oddzielona, a na ile istotowo z nim tożsama, tj. kongruentna.

W podejściu Józefa Gikatilli, na przykład, nastąpiło zidentyfikowanie pierwszej, najwyższej *sefiry Keter* z „nieskończonością” *Ein Sof* – optyka taka została jednak przez sporą część XVI-wiecznych i późniejszych kabalistów odrzucona, mimo że dzieła Gikatilli pozostawały wysoce cenione. *Keter* jest niemniej w dojrzałej kabale nierzadko określana przy użyciu desygnatów przynależnych *Ein Sof*, mianowicie jako: *Aijn* – „Nicość”, „Nic” (*Keter* jako *Aijn* jako pierwszy krok w manifestacji *Ein Sof* oznacza, że *Ein Sof*, „skierowujące się” w stronę kreacji, objawia się jako *ajjn ha-gamur* – „całkowita

<sup>58</sup> S c h o l e m. *Kabbalah* s. 401-403. U Kordowery o owej swoistej „grze odbłasków” i dialektycznym procesie zachodzącym pomiędzy *sefirot* zob. w jego *Pardes...* rozdział V i VII.

Poza dwoma fundamentalnymi, systematycznymi dziełami Kordowery: *Pardes...* [skrócone wersje tego utworu sporządzili: Menahem Azaria (z Fano). *Pela ha-Rimmon*. Venezia 1600; Samuel Gallico. *Asis Rimmonim*. Venezia 1601] oraz *Sefer Elima Rabbati* (Lemberg 1881; później Jeruzalajim: 1998)\*, kabalista jest również autorem wielu innych prac, z których na uwagę zasługują chociażby: *Sefer Szi'ur Koma* [wprowadzenie do komentarza do ksiąg *Zoharu* pt. *Idra Rabba* i *Idra Zutta*] (Warszawa 1883; później Jeruzalajim 1998); *Tomer Dewora* (Venezia 1589; w polskim tłumaczeniu J. Białek i S. Pecaric: *Palma Dewory*. Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2007; zob. też przekład pierwszego rozdziału księgi dokonany przez Tomasza Sikorę: *Trzyście miar miłosierdzia*. „Nomos” 10:1995 s. 60-74); *Deriszot be-Injanei Malakim* [wprowadzenie do *zoharycznej* „Pieśni nad Piesniami”] (Jeruzalajim 1945); *Or Ne'eraw* (Venezia 1587); *Sefer Geruszim* (Venezia 1602).

\* Kordowero w swojej pracy *Sefer Elima Rabbati* rozróżnia substancję Boga przyoblekającego się w „naczynia” (*kelim*) lub „ubrania”, „okrycia” (*lewuszim*), tj. w *sefirot*, od substancji tych ostatnich, które posiadają mniej wyrafinowaną naturę (optyka ta inherentna jest całemu dziełu).

nicość”<sup>59</sup>), „nieskończone”, „bez końca” (tj. *nota bene ein sof*), „absolutna”, „transcendentna”, „ukryta”, „tajemnica tajemnic” itd.

Być może najlepszą próbą wyjaśnienia zasygnalizowanego powyżej dylematu byłoby orzeczenie, że *Keter* jest *Ein Sof* we wszelkich możliwościach manifestacji tego ostatniego, tj. zarówno jako „byt”/„bycie” oraz jako „niebyt”/„niebycie” – „Korona” jest zatem *Ein Sof* zaktualizowanym w pierwszej formie bytu. W pewnym miejscu w literaturze *zoharycznej* owa najwyższa *sefira* widziana jest też jako zewnętrzny aspekt samego *Ein Sof*: *Zwane jest Ein-Sof wewnątrz i Keter* ‘Eljon [tj. „Najwyższą Koroną”] *zewnątrznie*<sup>60</sup>.

Pojawiające się z czasem coraz mniej wyraźne i coraz mniej systematyczne uwypuklenie przez kabalistów tożsamości *Ein Sof* z pierwszą *sefirą* implikowało dwie rzeczy: po pierwsze – akcentowanie także rozróżnienia *Ein Sof* i boskiej „Woli” (również desygnatu przypisywanego najwyższej *sefirze* – *Keter* identyfikowana bowiem bywała często z bożą „najwyższą Wolą”), po drugie – ujmowanie *Keter* jako samodzielnej (tzn. na tyle, na ile może ona być samodzielna w kategoriach wszystko zawierającego w sobie bóstwa) mistycznej jednostki. Innymi słowy chodzi tu o problem pierwszej manifestacji (z) *Ein Sof*.

Nie tak rzadko też za pierwszą manifestację (z) *Ein Sof* uznaje się, o czym już wspomniano, *Mahszewę* – „Myśl”, która albo reprezentuje najwyższą *sefirę Keter*, albo drugą *sefirę Chochmę*, tj. „Mądrość” – wówczas także w jej aspekcie „Początku”, *Reszit*, tj. (tutaj) „Początku” boskiej emanacji. *Chochma*

<sup>59</sup> Inaczej mówiąc „[...] Bóg, Który zwany jest Ein-Sof ze względu na siebie, zwany jest Ajin ze Względu na Swoje pierwsze samo-objawienie” (S c h o l e m. *Kabbalah* s. 94). Stąd też zupełnie sensowne jest biblijne wyrażenie *ex nihilo*, „stworzenie z niczego”, jakkolwiek tutaj przybiera ono inną konotację – *ex nihilo* dzieje się dlatego, gdyż związane jest z *Aijn* – Nicością”, „Niczym” oraz, co relewantne, dzieje się w samym Bogu (i tu już bez względu na to, czy samo *Ein Sof* jest *Aijn*, czy *Aijn* jest pierwszą emanacją *Ein Sof*, tj. *sefirą Keter*), tzn. interpretowane jest jako kreacja z samego bóstwa, samej jego esencji.

<sup>60</sup> *Tikkunei Zohar*, koniec *Tikkun* 22; za: S c h o l e m. *Kabbalah* s. 92, przy czym uczyony zauważa tu, że porządek taki pojawia się wyłącznie w tych miejscach *Zoharu*, które rozważają proces emanacyjny bardzo szczegółowo (takie ujęcie zagadnienia potwierdza też wcześniej w niniejszej pracy przytaczany passus *Zoharu* [T. II, 42b, 43a], gdzie *Ein Sof* prezentowane jest w istocie jako jedno z *Keter*: „[...] Dlatego to Przyczyna Przyczyn stworzyła dziesięć Sefirot. Korona jest źródłem, z którego wypływa światło bez końca, stąd też pochodzi imię «Nieskończone» (*Ein-Sof*), oznaczające Najwyższą Przyczynę, jako że w tym stanie nie posiada ona ani kształtu, ani formy, nie istnieją środki pojęcia jej, nie ma drogi poznania jej. [...]”). Gdy z kolei emanacja ukazywana jest w sposób ogólny, nie występuje dyferencjacja, ze względu na status, na pierwszą *sefirę* oraz pozostałe *sefirot* – wówczas *Keter* jako *Aijn* to pierwsza z dziesięciu (tyleż *sefirot*) manifestacji *Ein Sof*.

jako „Ojciec” (taki *parcuf*<sup>61</sup> bowiem owej *sefirze* został w klasycznej doktrynie kabały przyporządkowany) pochodzi z *sefiry Keter*, z „Sędziwego” [*Attika*], tj. tu: z *Keter* jako *Aijn* („Nicość”, „Nic”) – co sugerowane jest w oparciu o werset z Hi 28, 12: „A skąd pochodzi mądrość [tj. *Chochma*] [...]”, gdzie Hiobowe „skąd” – tu jako *me'ajjn* – pojawia się jako termin, za pomocą którego kabała denotuje nieokreślaną i niewystawialną zasadę *Keter*, a sam wers Hi 28, 12 interpretowany jest jako: „Mądrość [*Chochma*] pochodzi z nicości [tj. z *Aijn*]”<sup>62</sup>.

Gdy za pierwotną *ein-soficzną* emanację traktowana jest druga *sefira*, *sefira* pierwsza (*Keter*) ujmowana musi być, aby zachować spójność koncepcji, jako istotowo jedna z *Ein Sof*. *Sefer ha-Zohar* (również kabaliści Gerony) ucieka się czasem do sprytnego wybiegu i posługuje się formułą „Wola Myśli”, konotującą „Wolę”, która swoiście aktywuje „Myśl”. Najwyższy aspekt *Chochmy*, „Mądrości”, zwany będzie też (u geronczyków) *haskel* (co wywiedziono z Jr 9, 23: „Raczej chcąc się chlubić, niech się szczyi tym, że jest roztropny [tj. rozumny] i że Mnie poznaje [...]”), tj. okreśłany terminem denotującym boskie rozumienie, aktywność *sekhel* („boskiego intelektu”), co także koreluje w jakiś sposób z czynnościami intelektualnymi, systemem myślowym i „Myślą” (*Mahszewa*). Do pierwotnej, nieskończonej „Woli” boskiej, *ha-razon ad ein sof*, o sensie jedności *Ein Sof* z „Wolą” oraz ich złączonej manifestacji w pierwszej *sefirze*, przypisane są również tytuły (jako tytuły *Keter*): *Attika Kadisza* – „Najświętszy Sędziwy”/„Najświętszy Starzec” lub też „Sędziwy, którego imię niech będzie błogosławione”<sup>63</sup>, a także – jako inne określenia desygnujące „Sędziwego”/„Starca” – *Attika De-Atikin* (*de facto* „Sędziwy”, „Starzec”, a dokładniej: „Najsędziwszy z Sędziwych”), *Temira de-Temirin*, tj. „Najbardziej Ukryty z Ukrytych”, *Rom Meola(h)*, tj. „Nieodgadniona Wysokość” oraz *Attika Jomin* jako „Starzec Dni”<sup>64</sup>.

W *Sefer ha-Bahir* oraz w systemie kabały Izaaka Ślepego natomiast żadna specjalna rola nie została przypisana „Woli”, inaczej bynajmniej niż „Myśli”

<sup>61</sup> *Parcuf* (l.mn. – *parcufim*) to „oblicze”, „wizerunek” (Boga), swoisty „gestalt” – *zoharyczna* kategoria silnie eksplikowana przez Izaaka Lurii w jego systemie kabały, głównie w *Etz Chajim* [*Drzewo Życia*] pióra ucznia Lurii – Chajima Vitala (dzieło pierwotnie opublikowano w Warszawie w 1891 roku; zob. np. wydanie z Tel Awiw: 1975). Za *parcufa* uważana jest albo dana *sefira* – przyjmująca jednakże teraz nazwę właściwą *parcufowi* (*parcufem sefiry Chochma* jest *Aba*, tj. „Ojciec”) – albo konfiguracja utworzona z kilku konkretnych *sefirot*.

<sup>62</sup> Piszą o tym np. L. Schaya (*The Universal...* s. 40) oraz J. Abelson (*Jewish...* s. 148).

<sup>63</sup> S c h o l e m. *Kabbalah* s. 92, 94.

<sup>64</sup> M a c G r e g o r M a t h e r s. *The Kabbalah...* s. 23.

– ta odgrywa w *Księdze Jasności* i u żydowskich mistyków związanych ze Ślepym rolę istotną<sup>65</sup>. Więcej nawet – również sam *Bahir* wyraża się o identyfikacji bożej „Myśli” z *sefirotyczną* „Mądrością”<sup>66</sup>.

#### VIII. EIN SOF I SEFIROT W POSTACI ADAMA KADMONA W DOKTRYNIE IZAAKA LURII

Historycznie później, tj. w wykładni kabały Izaaka Lurii („Ariego”) – żyjącego w XVI wieku na terenie Safed – kabalisty, ucznia Kordowery; osoby, która położyła intelektualne fundamenty pod kabałę współczesną<sup>67</sup> – *Ein Sof* pozostaje już dość jasno oddzielone od struktury *sefirotycznej*, która organizuje się tu w mistyczne ciało *Adama Kadmona*. *Sefirot* – jako forma koncentrycznych okręgów, z których najbardziej zewnętrzny, najbardziej oddalony od środka okrąg *sefirot* *Keter* pozostaje w bliskiej relacji do otaczającego zewsząd *Ein Sof* – zorganizowały się, jako pionowa linia, w formie mistycznego człowieka i jego członków (*sefirot* w postaci owych liniowych konfiguracji istnieć miały jako światła). *Adam Kadmon* służy zatem u Lurii za rodzaj pośredniczącego łącznika pomiędzy *Ein Sof*, jego światłem oraz

<sup>65</sup> Pojawia się tu także inna ważna kwestia. Albowiem *Mahszewa* w *Sefer ha-Bahir* uchodzi za „Myśl czystą”, „bytującą” na najwyższym poziomie, z którego to emanują pozostałe jakości (choć sam termin „emanacja” w *Bahirze* nie pada, chodzi najprawdopodobniej o ten właśnie proces), cały akt kreacyjny polega na, jak się wydaje, akcie intelektualnym („Myśl”), a nie wolicjonalnym („Wola”) [S c h o l e m. *Kabbalah* s. 93]. Czyni to ciekawe korelacje z systemem Kordowery, który angażuje do swojej teorii pojęcia związane ze swoistym *intelligere*. Kabalista komentuje bowiem trzy pierwsze *sefirot* na sposób potwierdzający tworzenie przez nie triady konstytuującej świat jako manifestację boskiej „Myśli”. Píše wszakże: „Trzy pierwsze sefirot, mianowicie Korona, Mądrość i Inteligencja, winny być uważane za jedną i tę samą rzecz. Pierwsza reprezentuje wiedzę lub naukę, druga reprezentuje wiedzącego [tj. «tego, który wie»], a trzecia reprezentuje to, co pozna[wa]ne. W celu wyjaśnienia tej identyczności wiedzieć musimy, że wiedza Stwórcy nie jest podoba wiedzy tego, co stworzone, gdyż ta ostatnia wiedza różna jest od przedmiotu i wiedzy, i dotyczy rzeczy, które są od tegoż przedmiotu różne. Określone jest to w trzech wyrażeniach: myśli, tym [temu], co myśli i istocie myśli. Stwórca, z drugiej strony, jest jednocześnie w swojej istocie wiedzą, wiedzącym i tym, co rozumiane. [...]” (K o r d o w e r o. *Pardes...* fol. 55a; cyt. za: F r a n c k. *The Kabbalah...* s. 163-164).

<sup>66</sup> *Zohar* natomiast na ten temat w: t. I, 2a.

<sup>67</sup> Kabała luriańska, jak pisze G. Scholem (*Mistycyzm...* s. 314), „[...] mniej więcej po 1625 roku stała się czymś w rodzaju prawdziwej *theologia mystica* judaizmu [...]”.

„światem” – lub lepiej: hierarchią mistycznych „światów”, które dopiero, dzięki aktywności *sefirot*, nastąpią (tzw. *olamot* konstytuowane przez *sefirot*) – jakkolwiek w systemie luriańskim, na którą to uwagę pozwala sobie Scholem<sup>68</sup>, *Adam Kadmon* może być, i faktycznie bywał, desygnowany jako sam(o) *Ein Sof*.

Tym, co dostępuje u Lurii *cimcum* (dosłownie „koncentracji”, „kontrakcji”, „skurczenia się” Boga w jego własnej esencji [*acmut*], swoistego *regressus* Boga w głąb swojej substancji, „wycofania się”, „odstąpienia”, „samo-zastąpienia”, „samo-ograniczenia się” boskości<sup>69</sup>), jest w istocie też *Ein Sof*<sup>70</sup>. To boskości o cechach „nieskończoności” (*Ein Sof*) dotyczy „samo-koncentracja”, efektem czego możliwe staje się zapoczątkowanie procesu powstawania *sefirot* – tj. stworzenie skończonego świata zjawisk. W *cimcum* chodzi o „wygnanie” części boskiej istoty z niej samej (owo „wygnanie” Boga, boskie *galut* będzie kolejno stawiane w pozycji swoistej paraleli do historycznego *galut* Żydów), o wydzielenie z Boga – *de facto* przez Boga – wolnego obszaru, z którego *Ein Sof* się „wycofuje”, aby następnie, podczas aktu kreacyjnego, do niego powrócić.

Według Lurii w praprzestrzeni (*tehiru*), którą w wyniku *cimcum* „wydzieliło” w sobie *Ein Sof*, jako pierwszy powstaje wspomniany już „praczlówek” – *Adam Kadmon*. Nie jest to zatem „krok na zewnątrz”, wyemanowanie, wypromieniowanie części boskiej istoty, eksterioryzacja bóstwa (jak klasycznie rozumiane jest stworzenie), ale „krok do wewnątrz” – „zstąpienie” do swojej istoty, swoista interioryzacja bóstwa *Ein Sof*. Dopiero po *cimcum*, tj. w drugim akcie kreacji (w którym Bóg jawi się *de facto* jako stwórca), nastąpi emanacja, wypromieniowanie światła (z) boskiej istoty do praprzestrzeni, wolnego obszaru, który *Ein Sof* w sobie „utworzyło”. *Nota bene* jest to *creatio ex nihilo*<sup>71</sup>. Dla *sefirot* (tj. tu: dla światła, tzn. dla światła *sefirot*) wyemanowane zostały „naczynia” (*kelim*), stworzone z bardziej gęstego światła, które *sefirot* przyjęły. Poprzedzający to „zdarzenie” stan przyjmuje nazwę

<sup>68</sup> T e n z e. *Kabbalah* s. 137. Por. też analizy badacza w „Tarbiz” II (1931) s. 415-422 oraz „Tarbiz” III (1932) s. 33-66. Por. też: V i t a l. *Etz...* rozdz. XL i n.

<sup>69</sup> Por. z grecką ideą *kenosis* – „samo-ogółocenia się”.

<sup>70</sup> Koncepcja *cimcum* jest fundamentalna dla całego systemu luriańskiej myśli. To, jak powie G. Scholem (*Mistyryzm...* s. 288), „[...] jedna z najbardziej zdumiewających i daleko-siężnych idei mistycznych, jakie kiedykolwiek sformułowano w kabale [...]”. O szczególności doktryny luriańskiej stanowią poza tym dwie inne kategorie: *tiikun* (kosmiczna „rekonstrukcja”, „restauracja” stanu pierwotnego) oraz *szewirat ha-kelim* („rozbitcie naczyń”).

<sup>71</sup> O „stworzeniu z niczego” zob. rozważania G. Scholema w „Eranos-Jahrbuch” [25:1956 s. 67-119].

„świata rozdzielonych światel” (*olam ha-nekudot*). Ten ostatni pozostaje też kongruentny z *olam ha-tohu* i jest „światem”, na poziomie którego światła, o formie punktów, nie osiągnęły jeszcze stabilnej struktury oraz łączony jest ze światłem *tehiru*. *Sefirot* jawią się tu zatem ostatecznie jako *kelim*, „naczynia”, a z tytułu samej tej ostatniej idei – nie mogą być (przynajmniej w tym ujęciu) kompletnie izomorficzne z *Ein Sof par excellence*.

Luria przyjął zatem koncepcję kroku Boga skierowanego „do siebie”, „wycofania się” *Ein Sof* w siebie – kompletnie inaczej niż Kordowero (i praktycznie wszystkie przed-Luriańskie kabalistyczne doktryny kreacji), który mówi o kroku Boga „na zewnątrz”, kroku dokonanym przez *Ein Sof* w stronę zewnętrznego świata (co *de facto* doprowadziło tę ostatnią teorię do doktryny *stricte* emanacyjnej)<sup>72</sup>. W nauce Kordowery szło w istocie o wewnętrzny „rozwój” bóstwa, który prowadził od „wprawiającego w ruch” (tj. „poruszyciela”) *Ein Sof* do stworzenia, poprzez bardziej lub mniej nieprzerwane etapy czy stadia (emanacyjne).

## IX. PODSUMOWANIE

Kończąc powyższą prezentację stwierdzić należy, że kabalistyczny *Ein Sof*, charakteryzujący się odwiecznym w *sefirot* przebywaniem, zarazem jednak będący czymś *sefirot* transcendującym, nie jest w teozoficznej doktrynie żydowskich mistyków synonimiczny ze strukturalnym kompleksem *sefirotycznym*. *Sefirot* uchodzą za „imiona” boskości, a *Ein Sof* pozostaje produktem (ultra)negatywizmu (*via negativa*). Albowiem wszystkie *sefirot* pochodzą z „nieskończonego” *Ein Sof* pozbawionego imienia, ucieleśniając kreację i egzystencję oraz reprezentując przymioty *Ein Sof*, muszą imiona posiadać. Innymi słowy, podczas gdy Bóg jako „nieskończone”, jako *Deus absconditus* nie posiada imienia, bo jego niezmienna natura nie może zostać zmierzona, spenetrowana, ogarnięta rozumowo i językowo, tj. nazwana, to każda *sefira*, jako *Deus revelatus* – wyemanowana z *Ein Sof*, ale będąca z *Ein Sof* jednej,

---

<sup>72</sup> U Kordowery zachodzi zatem proces, który żydowscy mistycy zwali *hitpasztut*, a polegający na ciągłej dynamice siły odśrodkowej (ekspansja, rozszerzanie, „wyjście”). U Lurii tymczasem miejsce ma proces, któremu kabała przydaje nazwę *histalkut*, przejawiający się jako siła dośrodkowa (regres, cofanie się, kurczenie, kontrakcja); o owej dialektyce zob. np. w: V i t a l. *Etz Chajim*.

tej samej substancji (w czym wyraża się *sefirotyczny* aspekt *kli* – bożego „naczynia”, „instrumentu”) – takową dobrze zdefiniowaną nazwę ma przypisać. I to za jej pomocą definiuje się Boga, boską esencję.

Boskie imię równoznaczne jest z bożą obecnością, z boską istotą<sup>73</sup>. *Sefirot* zatem, jako opisane w księgach Tanach, sygnowane są przez specyficzne dla siebie poznawalne imiona, poświęcone i przyporządkowane Bogu. *Ein Sof* natomiast, jako „nieskończony” boski „byt”, pozostaje w ezoteryczno-mistycznym systemie judaizmu niedosięgłe i niemożliwe do ujęcia w jakiegokolwiek ramy, w tym semantyczne<sup>74</sup>.

*Ein-Sof* nie jest Jego właściwym imieniem, ale słowem, które oznacza Jego całkowite ukrycie, a nasz „święty” język nie posiada słów jak te dwa, na oznaczenie jego ukrytości. I nie godzi się mówić „*Ein-Sof*, niech będzie błogosławiony” lub „oby był błogosławiony”, albowiem nie może być On błogosławiony naszymi ustami<sup>75</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- A b e l s o n J.: *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons 1913.
- A r m s t r o n g K.: *Historia Boga* (tł. B. Cendrowska). Warszawa: Prima 1995.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallotinum 2003.
- B r y l l a D.: Żydowskie *dewekut* w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju. „Poznańskie Studia Teologiczne” 24:2010 s. 23-39.
- E h r e n p r e i s M.: *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. 1895.
- F r a n c k A.: *The Kabbalah, or The Religious Philosophy of the Hebrews* (transl. I. Sossnitz). New York: The Kabbalah Publishing Company 1926.
- G i k a t i l l a J.: *Gates of Light. Sha'are Orah* (transl. A. Weinstein). Walnut Creek, California: AltaMira Press 1994.
- G i k a t i l l a J.: *Sza'are Ora. Mantua 1561* (także Offenbach 1715 oraz Jeruzalajim 1970).
- G o e t s c h e l R.: *Kabała* (tł. R. Gromacka). Warszawa: Agade 1994.

<sup>73</sup> A b e l s o n. *Jewish...* s. 142.

<sup>74</sup> Artykuł niniejszy opiera się na fragmencie nieopublikowanej pracy magisterskiej autorki pt. *Kategoria sefirot w pre-kabalistycznej i wczesnokabalistycznej żydowskiej teozofii mistycznej*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Kazimierzy Mikoś, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2010.

<sup>75</sup> Stwierdzenie kabalisty Barucha Kosovera z XVIII w. (cyt. za: S c h o l e m. *Kabbalah* s. 90, z ogłoszonej drukiem w 1863 r. książki *Ammud ha-Awoda* autorstwa Kosovera [211d]).

- H i j j a A.: Hegjon ha-Nefesz. Leipzig 1860 fol. 2a.
- I d e l M.: Historical Introduction. W: J. G i k a t i l l a. Gates of Light. Sha'are Orah (transl. A. Weinstein). Walnut Creek, California: AltaMira Press 1994.
- I d e l M.: Kabała. Nowe perspektywy (tł. M. Krawczyk). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2006.
- K n o r r v o n R o s e n r o t h Ch.: Kabbala Denudata. Sulzbaci 1677-1684.
- K o r d o w e r o M.: Deriszot be-Injanei Malakim. Jeruzalajim 1945.
- K o r d o w e r o M.: Or Ne'eraw. Venezia 1587.
- K o r d o w e r o M.: Palma Dewory (tł. J. Białek i S. Pecaric). Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2007.
- K o r d o w e r o M.: Pardes Rimmonim. Kraków 1591 (także Lemberg 1862 oraz Jeruzalajim 1969).
- K o r d o w e r o M.: Sefer Elima Rabbati. Lemberg 1881 (później Jeruzalajim 1998).
- K o r d o w e r o M.: Sefer Geruszim. Venezia 1602.
- K o r d o w e r o M.: Sefer Szi'ur Koma. Warszawa 1883 (później Jeruzalajim 1998).
- K o r d o w e r o M.: Tomer Dewora. Venezia 1589.
- K o s o v e r B.: Amud ha-Awoda. 1863.
- Ma'arechet ha'Elohut. Mantua 1558.
- M a c G r e g o r M a t h e r s S. L.: The Kabbalah Unveiled. New York: Theosophical Pub. Co. 1912.
- Menahem Azaria (z Fano). Pela ha-Rimmon. Venezia 1600.
- M o p s i k Ch.: Kabała (tł. A. Szymanowski). Warszawa: Cyklady 2001.
- M y e r I.: Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon ibn Gabirol [...]. Philadelphia: published by the author 1888 (drugie wyd. – New York: S. Weiser 1970).
- N e u m a r k D.: Toledot ha-Philosophia be-Jisrael. Vol. I. New York-Warszawa 1921.
- O c h m a n J.: Peryferie filozofii żydowskiej. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas” 1997.
- Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu. Red. ks. P. Briks. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000.
- R i c c i u s P.: Portae Lucis. Augsburg 1516.
- Samuel Gallico. Asis Rimmonim. Venezia 1601.
- S c h a y a L.: The Universal Meaning of the Kabbalah (transl. N. Pearson). Baltimore, Maryland: Penguin Books 1973.
- S c h o l e m G.: „Eranos-Jahrbuch” 25:1956 s. 67-119.
- S c h o l e m G.: Kabała i jej symbolika (tł. R. Wojnakowski). Kraków: Znak 1996.
- S c h o l e m G.: Kabbalah. Jerusalem: Keter Publishing House 1974.
- S c h o l e m G.: Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki (tł. I. Kania). Warszawa: Aletheia 2007.
- S c h o l e m G.: Origins of the Kabbalah (transl. A. Arkush). Ed. R. J. Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press 1990.
- S c h o l e m G.: Reszit ha-Kabbala. Jeruzalajim 1948.
- S c h o l e m G.: Sefer Bialik. Tel Awiw 1934.



- S c h o l e m G.: „Tarbiz” II (1931).  
 S c h o l e m G.: „Tarbiz” III (1932).  
 Sefer ha-Temuna. Korzec 1784 (później Lwów 1892).  
 Sefer ha-Zohar. Mantua 1558-1560 t. I, 2a; t. II, 42b, 43a; t. III, 70a; *Tikkunei Zohar*, koniec *Tikkun* 22.  
 Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia [wydanie dwujęzyczne]. Tł. oprac. i kom. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos. Warszawa: Tikkun 1995.  
 S i k o r a T.: Trzynaście miar miłosierdzia. „Nomos” 10:1995 s. 60-74.  
 Talmud Babiloński, Chagiga 15, Bereszit Rabba 8.  
 The Bahir Illumination. Translation, introduction, and commentary A. Kaplan. York Beach, ME: Red Wheel/Weiser 1989.  
 V i t a l Ch.: Etz Chajim. Warszawa 1891 (później Tel Awiw 1975).

*DIFFERENTIA SPECIFICA*  
 OF THE KABBALISTIC CATEGORY *EIN SOF*

S u m m a r y

The present article deals with the fundamental concept in Kabbalah, i.e. the classical Jewish mysticism (Jewish esoterism) from the 11th century onwards, namely the *Ein Sof* category. *Ein Sof* – the term that indicates the status of *Deus absconditus*, *Deus otiosus*, the totally transcendent God – exemplifies the apophatic, ultra-negative way of thinking and talking about God. *Ein Sof*, literally “without end”, “endlessness”, refers to God in “his” unknowable, unthinkable, inaccessible, and non-revealing peculiarity. And yet, Jewish mystics did try not to leave this concept completely without any specifications. As a matter of fact, kabbalists, to talk about the manifested *Ein Sof*, use the conception of sephiroth that in developed kabbalistic exegesis means divine attributes, potencies, and emanations, through which – cause they are the immanent part of *Ein Sof*'s nature – God can be comprehended and even described. Jewish mystics treated the sephiroth as the divine “instruments”, “vessels” (*kelim*), and the question of great significance was how far the *kelim* were consubstantial, isomorphic with *Ein Sof*. The majority of kabbalists came to a conclusion that the sephirothic *kelim* are in fact identical with *Ein Sof* in their essence, with the assertion that in sephiroth *Ein Sof*, i.e. *Deus absconditus*, becomes *Deus revelatus*. Hence, sephiroth are simultaneously the substance of *Ein Sof* and the divine “instruments”, and it is only owing to them that God *Ein Sof* can be anyhow held forth on.

**Słowa kluczowe:** *Ein Sof*, *sefirot*, *kelim*, *transcendens*, *immanens*, kabała, żydowski mistycyzm, żydowski ezoteryzm, judaizm, teologia negatywna.

**Key words:** *Ein Sof*, sephiroth, *kelim*, transcendence, immanence, Kabbalah, Jewish mysticism, Jewish esoterism, Judaism, negative theology.