

KRZYSZTOFORY

Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa

35

Zeszyt z okazji 60-lecia istnienia muzeum w Starej Synagodze w Krakowie /
Volume issued on the occasion of the 60th anniversary of the museum
in the Old Synagogue in Kraków

Koncepcja merytoryczna zeszytu /
The concept behind the main theme of the volume:
Eugeniusz Duda



Muzeum Historyczne Miasta Krakowa

Kraków 2017

Judaizm

Judaism

Rola ośrodka krakowskiego w kształtowaniu myśli kabalistycznej w okresie nowożytnym

Mistycyzm żydowski i kabała – wprowadzenie terminologiczne i historyczne

Kabała (dosł. recepcja, tradycja) jest terminem opisującym szczególną odmianę mistycyzmu żydowskiego, która rozwinęła się w XII i XIII wieku na terenie Prowansji i Katalonii¹. W najogólniejszym znaczeniu kabała jest formą spekulatywnego myślenia o postaci bóstwa, w którym głównym rolę odgrywa system dziesięciu *sefirot* (boskich emanacji, aspektów lub energii)². Spekulacje kabalistyczne dotyczą przede wszystkim struktury bóstwa i procesów zachodzących wewnątrz sfery boskiej, mających wpływ na świat stworzony. Działania kabalisty mają na celu poznanie i wywarcie wpływu na dynamikę boskiego świata za pomocą normatywnych praktyk liturgicznych i rytualnych³. W tym sensie kabała różni się od starszej tradycji mistycznej, której celem było przede wszystkim ujarzmienie nadprzyrodzonej mocy (głównie za sprawą użycia boskich lub anielskich imion), by za ich pomocą dokonywać zmian w świecie fizycznym, stworzonym. W tym aspekcie wczesnemu mistycyzmowi żydowskiemu, który jako fenomen kulturowo-historyczny rozwinął się już w starożytności, blisko jest do form myślenia magicznego.

Głównym centrum żydowskiej myśli mistycznej w Europie przed powstaniem kabały był średniowieczny Aszkenaz, tj. tereny Niemiec i północnej Francji, a w szczególności miasta doliny Renu. Nie jest pewne, kiedy i jak starożytne tradycje mistyczne, mające swoje źródła w Palestynie, Babilonii i Egipcie, dotarły do

środkowej Europy. Prawdopodobnie pierwszym ośrodkiem, do którego docierały i skąd rozprzestrzeniały się teksty mistyczne, była Italia. W IX wieku właśnie z południowych Włoch wyemigrowała do Nadrenii rodzina Kalonimusów, z której wywodzili się najwybitniejsi przedstawiciele aszkenazyjskiej myśli ezoterycznej wieków średnich, znani w literaturze przedmiotu jako *chaside Aszkenaz* (chasydzi aszkenazyjscy). Nadreński ośrodek aszkenazyjski, którego rozkwit przypadł na wieki XII i XIII, wywarł z pewnością duży wpływ na rozprzestrzenienie się żydowskiej myśli ezoterycznej w Europie, a także bezpośrednio na rozwój kabały w Prowansji, Katalonii i Kastylii⁴. Wraz z prześladowaniami w okresie krucjat ośrodek ten uległ rozproszeniu, a uczeni aszkenazyjscy zasilili zarówno żydowskie wspólnoty Katalonii i Kastylii, jak i gminy północnych Włoch. Szczególnie dobitnie obecność aszkenazyjska zaznaczyła się w XIII i XIV wieku w północnej Italii, gdzie zachowało się wiele rękopisów zawierających teksty mistyczne i kabalistyczne. Rękopisy te pod względem paleograficznym i kodykologicznym odpowiadają aszkenazyjskiemu stylowi produkcji książek rękopiśmiennych, wskazując na spory wpływ aktywności Żydów aszkenazyjskich we Włoszech na rozpowszechnienie tekstów mistycznych w Europie.

Okres nowożytny i rozwój kabały w Europie Środkowo-Wschodniej

Echa mistycyzmu żydowskiego docierały na ziemię polskie wraz z imigracją żydowską z Zachodu, szczególnie w okresie prześladowań związanych z wyprawami

¹ Literatura naukowa na temat kabały jest bardzo bogata. Podstawowe informacje w języku polskim znaleźć można w: Scholem Gershom: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. Ireneusz Kania. Warszawa 1997; i dem: *O mistycznej postaci bóstwa. Z badań nad podstawowymi pojęciami kabały*. Przeł. Agnieszka K. Haas. Warszawa 2010; Idel Moshe: *Kabała. Nowe perspektywy*. Przeł. Mikołaj Krawczyk. Kraków 2006.

² Termin *sefira* (w liczbie mnogiej *sefirot*) pochodzi od hebrajskiego rdzenia *s-p-r*, który oznacza m.in. liczyć. Pojawia się po raz pierwszy w *Sefer Jecira* na określenie dziesięciu pierwszych liczb, za pomocą których (oraz 22 liter alfabetu hebrajskiego) Bóg stworzył świat. W późniejszej literaturze termin ten nabrał znaczenia instrumentów

lub naczyń boskiej energii. Zob. *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia (wydanie dwujęzyczne)*. Przeł., oprac. i komentarze Wojciech Brojer, Jan Doktor, Bohdan Kos. Warszawa 1995; Scholem Gershom: *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 33–41; *Encyclopaedia Judaica*: Sefirot. Hasło oprac. Gershom Scholem. Eds. Michael Berenbaum, Fred Skolnik. Vol. 18. Ed. 2. Detroit 2007, p. 244.

³ Na ten temat szerzej w: Idel Moshe: *Kabała...*, s. 146–210.

⁴ Ta-Shma Israel: *Minhag Aszkenaz ha-Kadmon*. Jerusalem 1994, pp. 299–306; i dem: *Ha-nigle szebe-nistar. Le-heker sheki'e ha-halakhah be-Sefer ha-Zohar*. Tel Aviv 2001, pp. 89–104; Kanarfogel Ephraim: *Peering Through the Lattices. Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*. Detroit 2000, pp. 152–154.

krzyżowymi. Nie zachowało się wiele źródeł świadczących o obecności przedstawicieli szkoły chasydów aszkenazyjskich w Polsce, wydaje się to jednak prawdopodobne przez związki gmin polskich z rabinatem i jesziwami na ziemiach niemieckich⁵. Dopiero w okresie nowożytnym można mówić o ukształtowaniu się niezależnego polskiego ośrodka rabinicznego, a także o ugruntowaniu żydowskiej myśli filozoficznej oraz kabalistycznej w Polsce.

Wraz ze zmierzchem znaczenia szkoły chasydów aszkenazyjskich oraz migracjami Żydów wewnątrz Europy gminy polskie ze względów pragmatycznych zacieśniły związki z kabałami północnowłoskimi, dokąd napływali polscy studenci jesziw i skąd przybywali zarówno uczeni, jak i rękopisy oraz pierwsze książki drukowane. Warto dodać, że gminy żydowskie w największych miastach północnych Włoch, w szczególności we Florencji, Mantui i Wenecji, przeżywały w drugiej połowie XV wieku rozkwit kulturowy. Był on związany nie tylko ze wzrostem statusu ekonomicznego Żydów i pośrednio falami migracji żydowskich po prześladowaniach na ziemiach niemieckich, wygnaniu z Francji w 1306 roku i z Hiszpanii w 1492 roku⁶. Renesans florentryński był w dużej mierze inspirowany mistycyzmem żydowskim i międzykulturową wymianą myśli filozoficznej⁷. Przykładem może być zainteresowanie mistycyzmem i kabałą Giovanniego Pico della Mirandolego, którego nauczycielem był żydowski uczony Johanan Alemanno⁸. Teksty tłumaczone dla Mirandolego z hebrajskiego na łacinę przez Flawiusza Mirydatesa pochodziły w sporej części z aszkenazyjskiego kręgu kulturowego, zapewniając w pewnym sensie drugie życie mistycyzmowi aszkenazyjskiemu sprzed okresu dominacji kabały hiszpańskiej⁹. Z kolei północnowłoski renesansowy tygiel kulturowy miał znaczny wpływ na kształtowanie się polskiego (i co warto dodać, czeskiego) renesansu żydowskiego w XVI wieku. Działo się tak zarówno ze względu na związki rodzinne pomiędzy uczonymi włoskimi (często zresztą pochodzenia aszkenazyjskiego) i polskimi oraz studia polskich rabinów u żydowskich uczonych w Italii, jak i przez wzgląd na wymianę źródeł pisanych, jako że to właśnie we Włoszech po raz pierwszy ukazały się drukiem najważniejsze teksty myśli żydowskiej¹⁰.

Kabała w Polsce i w Krakowie

XVI wiek przyniósł kulturze polskich Żydów rozwój filozofii i kabały, dwóch trendów obecnych w Europie Zachodniej, a do tej pory marginalnych w Polsce. Wraz z upowszechnieniem druku i większą dostępnością klasycznych tekstów kabalistycznych nastąpiło znaczne upowszechnienie podstawowych pojęć mistycyzmu żydowskiego. Zwłaszcza typ kabały praktycznej, często utożsamiany z magią, oraz tradycja teurgicznych praktyk kabalistycznych napływająca przez Italię z palestyńskiego Safedu wpłynęły na mentalność żydowską w Polsce doby nowożytnej.

W kontekście aszkenazyjskim i polskim trudno mówić o dominującym ośrodku myśli kabalistycznej. Charakterystycznym rysem XVI-wiecznej żydowskiej Europy Środkowo-Wschodniej była sieć wzajemnie powiązanych ośrodków naukowo-kulturalnych. Kraków nie stał się silnym centrum nauczania kabały, porównywalnym do Safedu w Palestynie z drugiej połowy XVI wieku, chociaż właśnie z Krakowem związanych było kilku z najbardziej znanych w Polsce uczonych zajmujących się spekulacją i praktyką kabalistyczną. Warto jednak dodać, że ich nauki obejmowały znacznie szerszy zakres, z naciskiem na halachę (prawo żydowskie) i filozofię. Jedynym wyjątkiem na tym tle był Natan Neta ben Szlomo Spira, który najprawdopodobniej całe życie spędził w Krakowie, a którego zachowany do dziś dorobek w całości podporządkowany jest myśli i praktyce kabalistycznej¹¹.

Druk tekstów kabalistycznych w Polsce i Krakowie

XVI i pierwsza połowa XVII wieku (do 1648) to z jednej strony okres wzmożonego rozpowszechnienia idei mistycznych, a z drugiej stopniowego rozmywania granic literackich pomiędzy różnymi społecznościami żydowskimi, nie tylko tymi zainteresowanymi kultywowaniem tradycji mistycznej. To nowe położenie kulturowo-społeczne spowodowane było pojawieniem się książki drukowanej, która stała się bardziej przystępna dla rosnącej liczby odbiorców¹². Proces ten w znacznym stopniu przyczynił się do szerokiego

⁵ Ta-Shma Israel: *Le-Toledot ha-Jehudim be-Folin ba-Me'ot ha-Jod Bet/Jod Gimmel*. „Zion” 1988, Vol. 53, pp. 352, 368–369; idem: On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland. In: *Polin Studies in Polish Jewry*. Vol. 10. *Jews in Early Modern Poland*. Ed. Gerson David Hundert. Oxford 1997, pp. 287–317.

⁶ Bonfil Robert: *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. Oxford 1990, pp. 298–316; Toaff Ariel: Migrazioni di Ebrei Tedeschi attraverso i territori triestini e friulani fra XIV e XV secolo. In: *Il Mondo Ebraico. Gli Ebrei tra Italia Nord-Orientale e Impero Asburgico dal Medioevo all'Eta Contemporanea*. A cura di Giacomo Todeschini e Pier Cesare Ioly Zorattini. Pordenone 1991, pp. 5–29.

⁷ Idel Moshe: *Kabbalah in Italy 1280–1510. A Survey*. New Haven–London 2011, pp. 154–156; Wirszubski Chaim: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, Mass. 1989, *passim*; Tirosh-Rothschild Hava: *Jewish Culture in Renaissance Italy: A Methodological Survey*. „Italia. Studi e ricerche sulla storia, la

cultura e la letteratura degli ebrei d'Itali” 1990, Vol. 9, pp. 63–96; Ruderman Davis: Introduction. In: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. Ed. Davis Ruderman. New York 1992, pp. 1–39.

⁸ Idel Moshe: *Kabbalah in Italy...*, p. 178.

⁹ *Ibidem*, s. 194–195, 202–204; idem: *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. New York 1990, pp. 54–80, 96–118, 127–163; Wirszubski Chaim: *Pico della Mirandola...*, pp. 10–65, 232.

¹⁰ Levin Leonard S.: *Seeing with Both Eyes. Ephraim Lunshitz and the Polish-Jewish Renaissance*. Leiden 2008, pp. 13–18.

¹¹ Paluch Agata: *Megalleh 'Amuqot: The Enoch-Metatron Tradition in the Kabbalah of Nathan Neta Shapira of Krakow*. Los Angeles–Jerusalem 2014, pp. 21–22.

¹² Zob. Ruderman Davis: *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton 2010, pp. 99–111.

rozpowszechnienia nauk kabalistycznych w różnych centrach kulturowych, w tym w Europie Zachodniej, w Italii, w Afryce Północnej i Bizancjum, obejmując społeczności żydowskie na terenach zdominowanych zarówno przez chrześcijaństwo, jak i islam. Różnorodne tradycje mistycyzmu żydowskiego stały się powszechniejsze wśród żydowskiej elity intelektualnej, której szeregi uległy powiększeniu w wyniku zmian społecznych, migracji terytorialnych oraz stosunkowo stabilnej sytuacji politycznej i ekonomicznej. Wszystkie te czynniki stworzyły korzystne warunki dla swobodnego renesansu żydowskiego, szczególnie na terenie wschodniego Aszkenazu i na ziemiach polskich¹³.

Ważnym czynnikiem wpływającym na kształt kabały w nowożytnej Polsce było zatem stopniowe rozpowszechnienie klasycznych traktatów kabalistycznych, zarówno w druku, jak np. *Szà'are Ora* czy *Sefer Tikune ha-Zohar*, lub w rękopisie, jak w przypadku *Sefer ha-Peli'a*¹⁴. Warto zaznaczyć, że wczesne aszkenazyjskie źródła mistyczne, które uznawane były za bardziej ezoteryczne niż np. kabała hiszpańska, a zatem w mniejszym stopniu nadające się do druku i szerokiego rozpowszechniania, znajdowały się nadal w obiegu w formie rękopisów¹⁵.

W ciągu XVI i pierwszej połowie XVII wieku krakowskie drukarnie wydały kilka najważniejszych traktatów kabalistycznych, często z komentarzami lub pod redakcją lokalnych kabalistów, m.in. Josefa Gikatilli *Szà'are Ora* z komentarzem Matitjahu Delakruta (1600), Meira ibn Gabbaja *Derech Emuna* (1577), *Tola'at Jakow* (1581) i *Áwodat ha-Kodesz* (1613), *Sefer ha-Mefò'ar* Szloma Molcho (1578) czy edycję *Zohar Chadasz* wraz z *Midraszem ha-Ne'elam* zredagowaną przez Mosze Margoliota (Kraków 1603)¹⁶. Te klasyczne dzieła kabalistyczne docierały często do szerokiego grona odbiorców za pośrednictwem popularnych

wydań podręcznikowych, np. dzieł Issachara ben Naftalego ze Szczebrzeszyna *Machanot Kehuna* i *Mar'e Koben*, prezentujących systematyczne klucze do symboliki księgi Zohar, czy dzieła Issachara ben Petachji z Krzemieńca *Pitche Jab*, systematyzującego zagadnienia zawarte w *Pardes Rimonim* Mosze Kordowera¹⁷. Trzeba podkreślić, że właśnie *Pardes Rimonim* był jednym z pierwszych kabalistycznych traktatów, który został opublikowany w Krakowie już w 1592 roku. Kordowero, którego pisma czerpały z wielu średniowiecznych aszkenazyjskich źródeł mistycznych, stworzył syntezę hiszpańskiej kabały teoretycznej i językowych technik mistycznych, która wywarła decydujący wpływ na kształt nowożytnej polskiej kabały¹⁸.

Jak zauważa Jacob Elbaum, koniec XVI i początek XVII wieku w Aszkenazie i Polsce zaznaczył się wzrostem zainteresowania wszystkimi znanymi odmianami kabały i mistycyzmu, ale przede wszystkim korpusem literatury zoharycznej¹⁹, który w dużym stopniu wpłynął na charakter pism homiletycznych i etycznych tamtego okresu²⁰. Wszystkie te czynniki odcisnęły swoje piętno na obrazie kabały w nowożytnym Aszkenazie i Polsce, w tym w Krakowie, stanowiąc o jej eklektycznym, kumulatywnym charakterze²¹.

Między kabałą a filozofią – Delakrut, Isserles, Jaffe

Kabała pojawiła się i nabierała znaczenia w Krakowie w czasie, kiedy wśród polskich rabinów wciąż toczyła się debata wokół dopuszczalności spekulacji filozoficznej bazującej na źródłach nieżydowskich w dochodzeniu do prawd wiary. Można uznać, że kwestia hierarchii filozofii i kabały naznaczyła całą myśl polsko-żydowskiego renesansu, który

¹³ *Ibidem*, pp. 120–125; idem: *Kabbalah and the Subversion of Traditional Jewish Society in the Early Modern Period*. „Yale Journal of Law and Humanities” 2013, Vol. 5, pp. 169–178; Idel Moshe: *On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism*. „Kabbalah” 2005, Vol. 13, pp. 43–78.

¹⁴ Na temat *Sefer ha-Peli'a*, tekstu, który łączy hiszpańską kabałę teoretyczną z magicznymi technikami manipulacji liter alfabetu hebrajskiego, po raz pierwszy wydanego drukiem w 1784 r. w Korcu, zob. Idel Moshe: *The Kabbalah in Byzantium. Preliminary Remarks*. In: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa and Rina Talgam. Leiden–Boston 2011, pp. 659–708.

¹⁵ W zmieniających się okolicznościach XVI i XVII w. również pisma kabalistyczne przekazywane były za pośrednictwem druku, choć produkcja i powielanie rękopisów nigdy nie ustały. Zob. Gries Zeev: *Ha-Sefer ke-Sochen Tarbut me-Reszit ha-Defus ad la-et ha-Hadasza*. In: Kreisel Howard: *Limud we-Da'at ba-Machszawa ha-Hadasza*. Vol. 2. Ber Szewa 2010, pp. 237–258; idem: *Há'atakat we-Hadpasat Sifre Kabala ke-Makor le-Limuda*. „Mahanajim” 1993, Vol. 6, pp. 204–211.

¹⁶ Gondos Andrea: „Kabbalah in Print. Literary Strategies of Popular Mysticism in Early Modernity”. Montreal 2013 [dysertacja doktorska], pp. 153–208. O początkach drukarstwa w żydowskim Krakowie zob. Teter Magda, Fram Edward: *Apostasy, Fraud,*

and the Beginnings of Hebrew Print in Cracow. „AJS Review The Journal of the Association for Jewish Studies” 2006, Vol. 30, pp. 31–66.

¹⁷ Elbaum Jacob: *Petichut we-Histagrut ha-Jecira ha-Ruchanit ha-Sifrutit be-Polin uwe-Arcot Aszkenaz be-Szilbe ha-Me'a ha-Szesz-Esre*. Jerusalem 1990, pp. 193–200.

¹⁸ Zob. np. komentarz Joela Sirkesa do *Pardes Rimonim* (Oxford 1805); Horodetsky Szmuel Abba: *Szelosz Me'ot Szana szel Jahadut Polin*. Tel Aviv 1946, p. 85; Scholem Gershom: *Kabalat ha-Ari. Osef Ma'amarim*. Los Angeles–Jerusalem 2008, pp. 365–372.

¹⁹ Księga Zohar jest podstawowym tekstem kabały hiszpańskiej, powstałym prawdopodobnie w ciągu XIII i XIV w., w skład którego oprócz trzech tomów tzw. korpusu Zoharu wchodzi też napisane w XIV w. *Tikune Zohar* i *Zohar Chadasz*. W literaturze akademickiej nadal trwa dyskusja na temat genezy i autorstwa Zoharu. Najprawdopodobniej tekst ten (a właściwie wiele tekstów) jest wynikiem pracy kilku autorów, wśród których główną rolę odgrywali Mosze z Leonu, Josef Gikatilla i Mosze z Burgos. Ogólne wprowadzenie do literatury zoharycznej znaleźć można w: Giller Pinchas: *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford 2001; Abrams Daniel: *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*. Jerusalem–Los Angeles 2013, pp. 224–438.

²⁰ Elbaum Jacob: *Petichut we-Histagrut*..., pp. 184–185.

²¹ Paluch Agata: *Megalleh Amuqot*..., pp. 25–27.

symbolicznie rozpoczął się wraz z objęciem funkcji naczelnego rabina przez Mosze Isserlesa w 1549 roku. Podczas gdy w XVI wieku filozofia wydaje się dominować nad kabałą pod względem nacisku, jaki kładli na nią uczeni w swoich studiach, to wiek XVII zdaje się okresem triumfu myśli kabalistycznej nad filozofią, choć oczywiście warto mieć na uwadze związki obu tych zjawisk intelektualnych, a szczególnie ich strukturalne i historyczne pokrewieństwo²².

Pierwsze wzmianki na temat nauczania kabały w Krakowie dotyczą Matatjahu ben Szlomo Delakruta. Niewiele wiadomo na jego temat poza tym, co zawierają teksty jego autorstwa i co wzmiankują pisma jego uczniów. Najprawdopodobniej przybył on do Krakowa z Włoch, gdzie około roku 1550 studiował na uniwersytecie w Bolonii, choć nazwisko wskazuje, że jego rodzina mogła wywodzić się z Francji²³. Oprócz medycyny Delakrut zajmował się astronomią i kabałą i być może był w tej dziedzinie nauczycielem Mosze Isserlesa, a z pewnością Mordechaja Jaffe (ucznia Isserlesa). Jego pisma kabalistyczne nie są wysoce oryginalne, zawierają raczej kompilację i jasną ekspozycję tematów zaczerpniętych z tradycji kabały sefardyjskiej i włoskiej. Najbardziej znanym dziełem Delakruta jest komentarz do klasycznego już wtedy traktatu kabalistycznego *Sza'are Ora* kastylijskiego uczonego Josefa Gikatilli, który pozostawał w kręgu twórców księgi Zohar. Komentarz ten został po raz pierwszy wydany w Krakowie w 1600 roku i jest tradycyjnie drukowany jako standardowy komentarz towarzyszący tekstowi Gikatilli. Poza tym dziełem znane są również komentarze Delakruta do anonimowego traktatu *Ma'arechet ha-Elohub* oraz do komentarza XIV-wiecznego kabalisty włoskiego Menachema Rekanatiego do Pięcioksięgu. Trudno stwierdzić, jak ważne miejsce zajmowała kabała w dziele Delakruta²⁴. Wiadomo, że zajmował się on również naukami ścisłymi i był autorem hebrajskiego tłumaczenia astronomicznego tekstu *Image du Monde* Gauthiera z Metz (z *Cel ha-'Olam*), cieszącego się dużą popularnością po wydaniu drukiem w 1733 roku²⁵. Być może to właśnie astronomia stanowiła centrum jego zainteresowań, biorąc pod uwagę postawę intelektualną jego najbardziej znanego ucznia, Mordechaja Jaffe.

Zdecydowanie ważniejszą postacią dla historii kabały w Krakowie był Mosze Isserles (1520?–1572), który u Matatjahu Delakruta mógł pobierać nauki z zakresu tradycji mistycznych. Z pewnością z Delakrutelem łączyła go przynależność do włoskiego kręgu wpływów kulturowych. Dotyczyła ona zarówno kontaktów osobistych (Isserles był spokrewniony z włoską rodziną Wohlów), jak i intelektualnych. Być może Isserles miał okazję bywać na krakowskim dworze królewskim, gdzie dane mu było spotykać Żydów pochodzących z Hiszpanii i Włoch, głównie lekarzy



Strona tytułowa *Sefer Torat ha-'Ola* Moszego Isserlesa (Prag 1570); reprod. za: HebrewBooks.org [online]. [dostęp 22 maja 2017 r.]. Dostępny w internecie: <http://hebrewbooks.org/45700>

dworskich (np. Solomona Kalahore)²⁶. Utrzymywał także kontakty korespondencyjne z przywódcami społeczności aszkenazyjskich we Włoszech, spośród których najistotniejsza jest jego wymiana listów z Meirem Katzenellebogenem zwanym Maharamem z Padwy (tak jak Isserles, Maharam studiował u Szaloma Szachny w Lublinie), dotycząca przede wszystkim pism Majmonidesa.

Podobnie jak większość Żydów polskich tamtego okresu, Isserles zapewne nie posługiwał się łaciną. Był on jednak wystarczająco wysoko ustosunkowany, aby pozostawać w bliskich kontaktach z Żydami włoskiego kręgu kulturowego, którzy w dużo większym stopniu niż Żydzi polscy partycypowali w kulturze europejskiego renesansu²⁷. Jak zauważa Leonard Levin, polscy i zachodnioeuropejscy Żydzi prawdopodobnie nie mogli dzielić tych aspektów kultury, które były zależne od znajomości języków nieżydowskich, tj. filo-

²² Idel Moshe: *Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah*. „Jewish History” 2004, Vol. 18, pp. 197–226.

²³ Fishman David E. *Rabbi Moshe Isserles and the Study of Science Among Polish Rabbis*. „Science in Context” 1997, Vol. 10, No. 4, pp. 575–576; Scholem Gershom: *Le mouvement sabbataïste en Pologne*. „Revue de l'Histoire des Religions” 1953, Vol. 143, pp. 31–32.

²⁴ Dzieło Delakruta nie doczekało się jeszcze monografii naukowej, ponadto część jego pism pozostaje nadal rozproszona w rękopisach.

²⁵ Elbaum Jacob: *Mahadurotaw szel Sefer Cel ha-'olam*. „Kirjat Sefer” 1972, Vol. 47, pp. 162–168.

²⁶ Bałaban Majer: *Umysłowość i moralność żydostwa polskiego XVI w.* W: *Kultura staropolska. Materiały ze Zjazdu im. Jana Kochanowskiego, urządzonego przez Polską Akademię Umiejętności 8–10 czerwca 1930.* Kraków 1932, s. 14, 16.

²⁷ Ben-Sasson Jonah: *Misznat ha-'ijunit szel ha-Rema*. Jerusalem 1984, p. 8.

zofii i literatury pięknej. Mogli jednak nawiązywać do ich najbliższych odpowiedników, a więc do syntezy prawa żydowskiego z filozofią arystotelesowską Majmonidesa, pism Gersonidesa i Josefa Albo, do filozoficznych komentarzy do Pięcioksięgu autorstwa uczonych iberyjskich, a także do klasycznych tekstów kabalistycznych na czele z księgą Zohar, która zyskała olbrzymią popularność w Italii po ukazaniu się po raz pierwszy w druku w 1558 roku w Mantui²⁸.

Podejście Isserlesa do kabały widać najlepiej w jego dziele *Torat ha-'Ola*, alegorycznej interpretacji praw świątynnych jako praw świata fizycznego, gdzie ofiary składane w świątyni symbolizują prawdy filozoficzne. W rozdziale czwartym części trzeciej tego dzieła Isserles przedstawia relację między filozofią i kabałą, które są według niego autonomicznymi narzędziami dochodzenia do prawdy, choć „mówią w dwóch językach”²⁹. W kwestii hierarchii filozofii i kabały Isserles przyznaje zasadniczo większą rangę tej ostatniej. W jego założeniu filozofia jest nauką wywodzącą się z umysłu ludzkiego, a zatem jej zastosowanie ogranicza się do ziemskiej sfery egzystencji, nie dając narzędzi do wglądu w świat boski. Te zaś zapewnia kabała, która w swojej istocie pochodzi od Boga, przez co jest właściwym narzędziem do jego poznania. Mimo uznania wyższości kabały nad filozofią, Isserles twierdzi jednak, że współcześnie tylko filozofia daje możliwość pełnego poznania. Według niego, tradycja ustnego przekazu kabały została przerwana, a co za tym idzie – rozumienie tekstów, nawet jeśli szeroko rozpowszechnionych, nie jest możliwe, gdyż nie istnieje dla nich właściwy klucz interpretacyjny. W *Torat ha-'Ola* pisze: „To pokolenie przez swoje grzechy upadło tak nisko, że w życiu nie spotkałem uczonego w kabale, który wywodziłby swoją znajomość tej materii wprost z autentycznej kabały [tj. tradycji]. Wielu spośród tłumu spieszy uczyć się kabały, gdyż jest ona pociągająca, zwłaszcza u autorów ostatniego pokolenia, którzy wprost wyjawili jej sekrety w swoich książkach, a tym bardziej w naszych czasach, kiedy książki kabalistyczne, jak Zohar, Rekanati, czy *Bramy światłości* (*Sza'are Ora*) zostały wydrukowane, tak że każdy zainteresowany może je oglądać, i wszystko jest wprost wyłożone tym, którzy się nimi interesują. Nieważne, że ich słowa nie są rozumiane wedle prawdziwej wykładni, ponieważ tradycja nie została przekazana z ust do ust. Zaglądają do nich nie tylko uczeni, ale też pospolici ludzie, którzy nie odróżniają swojej prawicy od lewicy, którzy błądzą w ciemności i nie potrafią nawet zinterpretować fragmentu [tekstu] ani tygodniowej *paraszy* z komentarzem Rasziego, ci spieszą uczyć się kabały. W rezultacie to pokolenie, osierocone w grzechu, jest w takim upadku, jak monety, które stukając w pustym dzbanku, powodują największy hałas – kto tylko wie co nieco, popisuje się i głosi publicznie, ale pewnego dnia będzie musiał zdać rachunek. Zaprawdę, ignorancja jest ich zbawieniem”³⁰.

Powyższy fragment jest zwykle interpretowany w kontekście sprzeciwu Isserlesa wobec szerokiej publikacji pism kabalistycznych, które przeobrażają kabałę z nauki ezoterycznej w masowo dostępną i zmieniają jej charakter z elitarnego, wymagającego wtajemniczenia, w popularny i łatwo przyswajalny dla ogółu. Isserles negatywnie odnosił się do kabały w zwulgaryzowanej formie, jednak nie kontestował jej znaczenia jako pradawnej tradycji zmierzającej

do poznania bóstwa. Jego krytyka, przywodząca na myśl argumentację Sokratesa z platońskiego *Fajdrosa*, oparta jest na świadomości zaniku ciągłości przekazu tradycji, niegdyś głównie ustnej, która we współczesnym mu świecie zapośredniczona została przez druk i rozpowszechnianie pism niepodlegające kontroli autorytetu uczonych. Z powyższego cytatu wnioskować można ponadto, że dla Isserlesa kabała stanowiła najwyższą w hierarchii formę poznania, jednakże w swojej prawdziwej naturze niedostępną nie tylko dla masowego wyznawcy judaizmu, ale nawet dla współczesnych mu uczonych, ponieważ tradycyjna ciągłość przekazu została już zerwana i, w domyśle, nie może ulec naprawie. Kabała symbolizuje więc stan wiedzy idealny, lecz nieosiągalny. Wniosek ten można wysunąć z dalszej części cytowanej wyżej *Torat ha-'Ola*, tj. *Ma'amar 'al chochmat ha-kabala*, w której podstawowe pojęcie kabały, *sefirot*, interpretowane jest na podstawie przesłanek filozoficznych.

Sefirot, czyli dziesięć boskich emanacji, które tradycja hiszpańska uznaje za instrument stworzenia i element struktury bóstwa, są dla Isserlesa cechami akcydentalnymi (tj. nieistotowymi) Boga i narzędziami jego działania w świecie. Swoją tezę Isserles opiera z jednej strony na cytatach z Zoharu, Księgi Jecirah i komentarzach Rekanatiego, a z drugiej na autorytecie Majmonidesa (*Przewodnik błędzących* 1, 52)³¹. W dyskusji o *sefirot* Isserles stara się zachować sedno doktryny Majmonidesa o jedności i niezmienności istoty bóstwa. Z jednej strony, podobnie jak kabaliści, odrzuca rozumienie *sefirot* jako bytów niezależnych, z których każda zachowuje autonomiczną boską esencję. Z drugiej – rozumienie *sefirot* jako bytów zależnych, istniejących tylko jako część struktury istoty boskiej, która ze swojej natury jest złożona, jest dla Isserlesa sprzeczna z wykładnią Majmonidesa. Według Remu, *sefirot* muszą być interpretowane nie jako osobne byty czy emanacje boskie, ale jako imiona Boga, czyli jego cechy przypadłościowe (akcydentalne, zmieniające istoty bóstwa), które Majmonides utożsamiał z właściwościami działania boskiego w świecie stworzonym. Zatem według Isserlesa, stwierdzenia na temat *sefirot* w kabale muszą być odczytane w zgodzie z językiem filozofii jako cechy właściwe działaniu Boga w świecie. Pozwala to uniknąć błędu teologicznego i myślenia o Bogu w kategoriach złożoności i wielości. Charakterystyczny język kabalistyczny zostaje przez Isserlesa wpisany w zakres pojęciowy i argumentację filozoficzną, tworząc swoistą syntezę kabały i filozofii³². W praktyce poznanie filozoficzne oparte na metodzie logicznego wnioskowania dominuje w myśleniu Isserlesa, nawet jeśli w swoich pismach odwołuje się on do typowego żargonu kabalistycznego.

Podobne myślenie o języku kabalistycznym dominuje w dziele ucznia Remu, Mordechaja Jaffe (1530–1612). Choć spędził tylko kilka lat w Krakowie, studiując też w Pradze

²⁸ Levin Leonard S.: *Seeing with Both Eyes...*, p. 23.

²⁹ Isserless Mosze: *Torat ha-'Ola* 3, 4 (*Ma'amar 'al chochmat ha-kabala*). Prag 1833, folio 5a.

³⁰ *Ibidem*, folio 4b–5a.

³¹ *Ibidem*, folio 9a.

³² Levin Leonard S.: *Seeing with Both Eyes...*, pp. 34–35.

i w Wenecji, jego pozycja intelektualna ukształtowała się niewątpliwie w dużej mierze pod wpływem Mosze Isserlesa i Matatjahu Delakruta. Podobnie jak jego nauczyciele, Jaffe reprezentował typowy profil intelektualny wschodnioeuropejskiego uczonego żydowskiego, podróżując i utrzymując kontakt epistolograficzny z aszkenazyjskimi i włoskimi ośrodkami nauki. Zakres jego zainteresowań obejmował nie tylko halachę, filozofię, kabałę, ale też astronomię i nauki ścisłe.

Najważniejszym i najbardziej znanym dziełem Jaffe jest *Lewusz Malchut*, którego główną część stanowi monumentalny komentarz halachiczny, o takim samym układzie treści, jaki posiadały dwa inne główne żydowskie kodeksy prawne: *Arba'a Turim* i *Szulchan Aruch* (który, co warto dodać, ukazał się po raz pierwszy w tym samym czasie, kiedy powstał *Lewusz* Jaffe). Poza prawem żydowskim *Lewusz* zawiera również komentarz do komentarza Rasziego do Pięcioksięgu (*Lewusz Ora*), zbiór homilii (*Lewusz Simcha*), komentarz do komentarza Menachema Rekanatiego do Pięcioksięgu (*Lewusz Jekara*), komentarz do kalendarza żydowskiego według Majmonidesa i komentarz do dzieła astronomicznego *Curat ha-Arec* Abrahama bar Chijji (*Lewusz Eder ha-Jakar*) oraz komentarz do *Przewodnika błędzących* Majmonidesa (*Lewusz Pinat Jikrat*). Metoda poznawcza Jaffe jest odzwierciedleniem renesansowej mentalności w wariacie żydowskim. Według niej dziedziny wiedzy spoza kanonu żydowskiego, jak astronomia i filozofia, sytuują się niżej w hierarchii ważności niż kabała czy halacha, mają jednak swoje miejsce w curriculum intelektualnym uczonego żydowskiego jako podstawa wiedzy o świecie stworzonym, fizycznym. We wstępie do *Lewuszu* Jaffe pisze: „Podzieliłem »okrycie« [tj. *lewusz*] na trzy części, z których każde może służyć jako okrycie dla uczonych. Ułożyłem je w następującym porządku: pierwszą część stanowi mój komentarz do *Przewodnika*; drugą, mój komentarz do *kidusz lewana* [tj. poświęcenia księżyca, ceremonii podczas święta nowego miesiąca]; a trzecią, mój komentarz do Rekanatiego. Każdy, kto studiuje [imiona] »aniołów bożych«, kto pragnie wejść do *pardes* [tj. ogrodu rajskiego, symbolizującego też pełnię wiedzy] i wznieść się na szczeble tej drabiny, która jest postawiona na ziemi, a której wierzchołek sięga niebios; zob. Rdz 28, 12], wie, że musi zacząć na samym dole, w prostocie, w której się znajduje, i wznieść się na najwyższe wysokości, nad którymi stoi Bóg. Napisano: »We śnie ujrzał drabinę opartą na ziemi, sięgającą swym wierzchołkiem nieba, oraz aniołów bożych, którzy wchodzili w górę i schodzili na dół«

[Rdz 28, 12]. Najpierw wchodzą w górę, aby zrozumieć to wszystko, co istnieje kolejno od dołu w górę, a później schodzą w dół, aby sprowadzić błogosławieństwo boże na świat. Porządek studiowania, który przedstawiłem, odpowiada dokładnie porządkowi szczebli tej drabiny, tj. sferom rzeczywistości od dołu w górę. Najpierw więc studiuje się nauki spekulatywne dotyczące przyrody, które obejmują wszystkie nauki o naszym świecie, a które są przedstawione w *Przewodniku błędzących*. Dalej wznosi się wyżej i studiuje astronomię, która zajmuje się światem pośrednim, tj. światem sfer niebieskich, który obejmuje wszystkie gwiazdy ze słońcem na czele, niczym królem przewodzącym swoim żołnierzom, z księżycem jako swoim zastępcą, i z resztą gwiazd jako poddanyimi. Potem [studiujący] wznosi się jeszcze wyżej po szczeblach drabiny i wchodzi do Ogrodu Wiedzy, na drogę, która wiedzie prosto do domu Pana [*Bet El*], tj. będzie studiował arkana kabały. Wtedy zasłuży na to, by osiągnąć zrozumienie Pierwszej Przyczyny, niech będzie błogosławiony, który stoi ponad nimi, aby podtrzymać ich istnienie i otaczać ich opieką. To wystarczy, zrozum³³.

Jaffe, tak jak i Isserles, uznaje poznawczą wartość zarówno filozofii i nauk ścisłych, jak i kabały. W przeciwieństwie jednak do Remu uznaje kabałę za tradycję żywą i ciągłą, stojącą w hierarchii ponad innymi dziedzinami wiedzy. Stąd wielokrotnie w *Lewusz Malchut* interpretacje prawne opierają się na tradycji kabalistycznej. Filozofia nie tłumaczy u Jaffe systemu pojęć kabalistycznych, a ich rozumienie nie bazuje na przesłankach filozoficznych, jak to miało miejsce u Isserlesa w tekście cytowanym wyżej. Z drugiej strony, według hierarchii Jaffe wszystkie dziedziny wiedzy są od siebie uzależnione, ponieważ filozofia i nauki ścisłe warunkują poznanie tajemnic najwyższego świata boskiego. Kabała umożliwia zatem najwyższy rodzaj wglądu poznawczego, choć nieautonomiczny, gdyż uzależniony od osiągnięcia niższych szczebli poznania.

Kulminacja znaczenia Krakowa – Natan Neta Spira

Natan Neta ben Szlomo Spira jest najbardziej znanym kabalistą wywodzącym się z żydowskiego środowiska intelektualnego nowożytnej Polski. Lata życia Spiry (1585–1633), który najprawdopodobniej w Krakowie spędził całe swoje życie, przypadają na końcowy etap kulturowego i gospodarczego złotego wieku polskich Żydów, znamionując szczyt krakowskiego wpływu intelektualnego w świecie aszkenazyjskim³⁴. Traktaty Spiry – *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim 'al Wa-Etchanan* oraz *Megale 'Amukot 'al ha-Tora* – są jednymi z najbardziej skomplikowanych tekstów kabalistycznych, łączącymi wiele warstw starszych tradycji mistycznych, które autor komentuje, stosując rozmaite, często niejasne metody interpretacyjne. W ogólnych opracowaniach historycznych na temat żydowskiego Krakowa i w popularnej pamięci miasta Spira figuruje jako bohater dziesiątek legend, który został wtajemniczony w arkana wiedzy ezoterycznej przez samego proroka Eliasza³⁵. Jego najważniejsze dzieła – zarówno kabalistyczne, jak i halachiczne – pomimo poziomu trudności

³³ Jaffe Mordechaj: *Lewusz Malchut* (wprowadzenie). Prag 1623, folio 3b. Zob. Kaplan Lawrence: „Rationalism and Rabbinic Culture in Sixteenth Century Eastern Europe: Rabbi Mordecai Jaffe's Levush Pinat Yikrat”. Harvard 1975 [dysertacja doktorska], pp. 397–399.

³⁴ O Polsce jako centrum świata intelektualnego aszkenazyjskich Żydów w epoce nowożytnej zob. Polonsky Antony: *The Jews of Poland and Russia*. Vol. 1. 1350–1881. Oxford 2010, pp. 125–136.

³⁵ O *giluj Elijahu*, czyli objawieniu Eliasza jako źródle wiedzy Spiry pisze we wstępie do *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim* syn Spiry, Szlomo Spira.

i złożonej struktury są regularnie drukowane przez żydowskie prasy od XVII wieku aż do dziś³⁶.

Natan Neta Spira urodził się najprawdopodobniej w Kazimierzu w 1585 roku (jak notuje pinkas lokalnej chewry kadyisy i co głosi napis na jego nagrobku) w poważanej rodzinie rabinicznej³⁷. Nic nie wiadomo o jego formalnym wykształceniu, być może uczęszczał do jesziwy Meira z Lublina, który osiedlił się w Krakowie i pełnił funkcję głównego rabina w latach 1587–1595. O reputacji i biegłości w literaturze rabinicznej Spiry, już za młodu uznanego za geniusza, świadczy fakt, że już w wieku 32 lat został mianowany na rektora akademii talmudycznej na Kazimierzu w miejsce zmarłego Mosze Margoliota (zm. 1617)³⁸. Jesziwa Spiry była wysoko ceniona, przynajmniej w sąsiednich gminach aszkenazyjskich, przyciągając uczniów z Wiednia i Pragi³⁹. Najczęściej cytowanym źródłem na temat Natana Spiry jest świadectwo jego syna, Szlomo Spiry, zamieszczone we wstępie do pierwszego wydania *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim* (Kraków 1637). Oprócz pochwał intelektu i niezwykłej pamięci ojca opisuje on również stosowane przez niego rygorystyczne praktyki rytualne, jak np. deprywacja senna, które miały być według Spiry ekspiacją za grzechy Izraela i przyspieszyć czasy zbawienia. Wprowadzenie Szlomo Spiry wzmiankuje też o objawieniach proroka Eliasza, których jego ojciec rzekomo doświadczał, a do których on sam nigdy nie odwoływał się otwarcie w swoich pismach jako do źródła swojego natchnienia mistycznego.

Główną trudność w rozumieniu pism Natana Spiry stanowi gęsta sieć odwołań do wcześniejszych, często anonimowych tradycji mistycznych i kabalistycznych. Jego dzieła kabalistyczne opierają się na nawiązaniach i interpretacji starszych motywów, które na pierwszy rzut oka wydają się tworzyć całość dość eklektyczną i pod względem tematycznym mało oryginalną. Jednak to właśnie wzajemne powiązania motywów, świadomy wybór odwołań i sposób ich przedstawienia, a przede wszystkim strategii hermeneutyczne, które stosuje w celu interpretacji przywoływanych źródeł, stanowią o oryginalności dzieła Spiry. Najbardziej charakterystyczną z nich jest niewątpliwie numerologia⁴⁰, która choć jest metodą interpretacyjną stosowaną przez uczonych żydowskich od starożytności, przenika wszystkie



Strona tytułowa *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim* 'al Wa-Ethanan Natana Nety Spiry (Kraków 1637); *reprod. za: HebrewBook.org [online]. [dostęp 22 maja 2017 r.]. Dostępny w internecie: <http://hebrewbooks.org/11571>*

komentarze kabalistyczne Spiry w natężeniu niespotykanym u nikogo innego przed i – być może – po nim⁴¹.

Warto zauważyć, że gatunek literacki, który Spira obrał dla prezentacji swoich idei, jest klasycznym komentarzem do tygodniowego fragmentu Tory. Być może wybór ten był podyktowany wrażliwością na tradycję ograniczającą przekazywanie i rozpowszechnianie myśli kabalistycznej. Posługiwanie się tym tradycyjnym gatunkiem homiletycznym mogło być spowodowane chęcią pozostania wiernym przekazowi ezoterycznemu, dającym jednocześnie możliwość

³⁶ *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim* ukazało się po raz pierwszy drukiem w Krakowie w 1637 r., a *Megale 'Amukot 'al ha-Tora* w 1795 r. we Lwowie. Wcześniej niepublikowany materiał, zawierający nieznaną do tej pory komentarze Spiry, został wydany w Bene Berak przez Szlomo Weissa w 1982–1985. Halachiczny komentarz Spiry do *Sefer ha-Halachot*, *Chidusze Ansze Szem* Izaaka Alfasięgo ukazał się w Amsterdamie w 1740 r., razem z tekstem Alfasięgo i od tej pory jest tradycyjnie drukowany razem z nim. Osobne wydanie tego dzieła pojawiło się w 1990 r. jako *Megaleh 'Amukot B'e'ur 'al ha-Ri'f, Ra'n we-Nimuke Josef* (New York).

³⁷ Zob. Dembitser Chajim Natan: *Kelilat Jofi*. Kraka 1888, s. 22–25; Katzman Eliezer: *Ba'al Megale 'Amukot: ha-Ga'on ha-Kadosz Me'or ha-Gola, ha-Mekubal ha-Eloki Rabi Natan Neta Szapira zc"l, ab"l, we-r"m de-Kraka*. New York 2003, pp. 16–17.

³⁸ W tym czasie stanowisko rektora jesziwy było oddzielne od stanowiska głównego rabina. Nie ma dowodów na to, że Natan Spira został kiedykolwiek powołany na głównego rabina, choć napis na

jego nagrobku określa go jako *aw bet din*, do czego odwołują się również późniejsze źródła. Szczegółowa dyskusja na ten temat znajduje się w: Katzman Eliezer: *Ba'al Megale 'Amukot...*, pp. 17–18, 22–27.

³⁹ O jego bliskich związkach z rabiniczną elitą praską świadczy fakt, że jedna z jego córek została wydana za mąż za Jeszajahu Hildesheim z Pragi, który został później powołany na sędziego rabinicznego w gminie Kazimierz.

⁴⁰ Technika zbudowana na takich paralelach liter, słów i wyrażeń w tekście, które oparte są na ich wartości liczbowej. Język hebrajski jest szczególnie podatny na tego typu manipulacje, jako że każdej literze alfabetu odpowiada wartość liczbową.

⁴¹ Ginzburg Yekutiel: *Neszamot To'ot: Reszimit le-Toledot ha-Mada'im be-Jisrael*. „Ha-Tekufa” 1929, Vol. 25, pp. 488–497; Sikora Tomasz: *Midrash and Semiotics: Some Considerations on the Case of R. Nathana Nata Spira of Cracow*. „Studia Judaica” 1999, Vol. 2, No. 2, pp. 197–202.

przekazu nowych treści religijnych w klasycznej formie. Komentarz do podstawowego tekstu kanonu żydowskiej religii mógł przyciągnąć uwagę wielu, ale tylko nieliczni odbiorcy byli zapewne w stanie przeniknąć poniżej literalnego poziomu znaczenia tekstu wymagającego znajomości konkretnych odniesień intertekstualnych, których tylko mniejszość słuchaczy i czytelników Spiry mogła być świadoma. Równie możliwe jest jednak, że ani Spira, ani jego bezpośrednie otoczenie intelektualne nie było szczególnie zainteresowane kontrolowaniem rozpowszechniania nauk kabalistycznych na wzór Isserlesa. Przeinterpretowanie przez Spirę tak wielu wcześniejszych tradycji mistycznych może raczej wskazywać na innowacyjne i, przynajmniej do pewnego stopnia, egzoteryczne podejście do przekazu tradycji bardziej niż na konserwatywną postawę ezoteryczną.

Wybór komentarza biblijnego jako formy przekazu cechuje całe kabalistyczne dzieło Spiry, które jest w istocie rodzajem syntezy interpretacji znanych z wcześniejszych źródeł. Ten rodzaj mozaiki egzegetycznej był dość powszechny wśród kabalistów po okresie tzw. kanonizacji księgi Zohar⁴² i jest szczególnie reprezentatywny dla dzieł mistycznych wywodzących ze środowiska Żydów aszkenazyjskich⁴³. Do tego nurtu egzegezy Natan Spira z pewnością należał, posługując się charakterystyczną metodą interpretacyjną, opartą na multiplikowaniu analogii między różnymi, niezależnymi od siebie warstwami tradycji żydowskiej. Chociaż metoda ta polega głównie na zestawianiu znanych już idei i motywów, jej oryginalność polega na zapewnieniu im możliwie największej liczby kontekstów interpretacyjnych. Sposób komentowania tekstu przez Spirę jest więc przykładem egzegezy polihermeneutycznej, polegającej na świeżej kontekstualizacji starszych motywów, wywodzących się z mistycznych interpretacji tekstu zarówno biblijnego, jak i tego spoza biblijnego kanonu. Spira stosuje w swoich dziełach wszystkie znane metody biblijnej egzegezy, od dosłownej po homiletyczną i alegoryczną, z mistyczną na czele, w procesie interpretacyjnym obejmującym mistyczne idee średniowiecznego Aszkenazu (które same zachowały wiele starszych tradycji) oraz późniejszej kabały, w tym luriańskiej⁴⁴, propagowanej przez kabalistów włoskich pod koniec XVI i na początku XVII wieku. Pojęcie kabały aszkenazyjskiej wydaje się najwłaściwsze do opisu reprezentowanych przez Spirę trendów interpretacyjnych, które łączyły średniowieczną mistykę aszkenazyjską z klasyczną kabałą (hiszpańską i luriańską), bez wyraźnego hierarchizowania tych dwóch typów tradycji⁴⁵.

Warto dodać, że w tekstach Spiry nie można znaleźć elementów autotematycznych ani też refleksji nad hierarchią dziedzin studiów. Jego pisma konsekwentnie operują terminologią kabalistyczną, szczególnie tą zapożyczoną z kabały Izaaka Lurii, i brak w nich jakichkolwiek odniesień do nauk ścisłych czy bezpośrednich odwołań do języka filozoficznego. Na tle innych uczonych krakowskich Spira stanowił więc wyjątek, jako że całe jego dzieło było podporządkowane tylko i wyłącznie myśleniu kabalistycznemu.

Epilog – kabała w Aszkenazie i Polsce po Spirze

Po śmierci Spiry nie powstał, w obliczu znanych źródeł, znaczący ośrodek kabalistyczny ani w Krakowie, ani na ziemiach polskich w ogóle. W literaturze przedmiotu wymienienia się kilku autorów, którzy pośrednio lub bezpośrednio odwoływali się do autorytetu Spiry, jak Szimszon ben Pesach Ostropoler (zm. 1648), a później Nachman z Bracławia (1772–1811) oraz pierwszy i drugi cadyk chasydów Chabad-Lubawicz: Szneur Zalman z Ladów (1745–1812) i Dow Ber Szneuri (1773–1827)⁴⁶. Trudno jednak mówić o wykształceniu się wokół dzieła Spiry osobnej szkoły kabalistycznej.

W XVI i XVII wieku tak w Polsce, jak i w całym Aszkenazie kabała upowszechniła się, stając się nieodłączną częścią programu nauczania elity intelektualnej. Nawet krytyka przeciwników kabały często ujawnia ich rozległą wiedzę na jej temat. W ciągu XVII wieku tzw. praktyczna kabała, związana z magią i talizmanicznym podejściem do rytuału religijnego, zdołała przyciągnąć wielu zwolenników⁴⁷. Te dwa nurty tradycji mistycznej, kabała spekulatywna i praktyczna, przenikały późnonowoczesny Aszkenaz. Pomimo że wyrafinowana kabała teozoficzna, popularna wśród wyższej warstwy elit rabinicznych, nie wywierała raczej dużego wpływu na masy żydowskie, zabiegi kabały praktycznej w znaczącym stopniu przenikały do elitarniej spekulacji kabalistycznej. Proces, który przez historyków mistycyzmu żydowskiego był dotychczas interpretowany jako uniwersalne rozpowszechnienie kabalistycznych obrzędów luriańskich w Europie Środkowej, może być również rozumiany na gruncie rozprzestrzenienia się znacznie prostszych praktyk magiczno-mistycznych, bazujących na starszych technikach rytualnych, takich jak inwokacje imion anielskich, manipulacja literami imienia Bożego, tali-

⁴² Huss Boaz: *The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century*. „Prooftexts” 1999, Vol. 19, pp. 1–19.

⁴³ Idel Moshe: *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven–London 2002, p. 311; idem: *R. Menachem Rekanati, ha-Mekubal*. Jerusalem–Tel Aviv 1998, pp. 24–32; Laura Heidi: „The Ashkenazi Kabbalah of R. Menahem Ziyoni”. Copenhagen 2005 [dysertacja doktorska], pp. 105–108; Kanarfogel Ephraim: *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit 2013, pp. 531–535.

⁴⁴ Tj. wywodzącej się z kręgu Izaaka Lurii Aszkenaziego (1534–1572), która rozwinęła się w palestyńskim Safedzie.

⁴⁵ Paluch Agata: *Megalleh Amuqot...*, pp. 27–29.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 98–99; Liebes Yehuda: *Mysticism and Reality: Towards a Portrait of the Martyr and Kabbalist R. Samson Ostropoler*. In: *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Eds. Isadore Twersky, Bernard Septimus. Cambridge 1987, pp. 221–249; Green Arthur: *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock 1992, pp. 193, 215; Mark Zvi: *The Scroll of Secrets: The Hidden Messianic Vision of R. Nachman of Breslav*. Brighton 2010, pp. 120–155.

⁴⁷ Rosman Moshe: *Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. In: *Cultures of the Jews: A New History*. Ed. David Biale. New York 2002, pp. 539–545; Polonsky Antony: *The Jews of Poland and Russia...*, pp. 125–136.

zniczne praktyki dywinacyjne i tym podobne. Praktyczny (magiczno-mistyczny) trend w kabale, z jego szczególnym zainteresowaniem mistycznym wymiarem języka – tak wyraźnie obserwowalny w pismach Spiry, jak również w znacznej części literatury szkoły luriańskiej – mógł być w istocie kontynuacją znacznie starszych tradycji, czerpiących głównie ze średnio-wiecznych źródeł aszkenazyjskich⁴⁸. Ten kierunek rozwoju kabali na ziemiach polskich w znaczącym stopniu wpłynął na przełomie XVII i XVIII wieku na powstanie i rozwój chasydyzmu, który swoimi wpływami dosięgnął również Krakowa.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Isserles Mosze: *Torat ha-'Ola*. Prag 1570 (przedruk 1833)
 Jaffe Mordechaj: *Lewusz Malchut*. Prag 1623
Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia (wydanie dwujęzyczne). Przekł., oprac. i komentarze Wojciech Brojer, Jan Doktor, Bohdan Kos. Warszawa 1995
 Spira Natan Neta: *Megale 'Amukot ReNaW Ofanim 'al Wa-Et-chanan*. Kraka 1637
 Spira Natan Neta: *Megale 'Amukot 'al ha-Tora*. Lwow 1795

Źródła niedrukowane

- Gondos Andrea: „Kabbalah in Print. Literary Strategies of Popular Mysticism in Early Modernity” Montreal 2013 [dysertacja doktorska]
 Kaplan Lawrence: „Rationalism and Rabbinic Culture in Sixteenth Century Eastern Europe: Rabbi Mordecai Jaffe's Levush Pinat Yikrat”. Harvard 1975 [dysertacja doktorska]
 Laura Heidi: „The Ashkenazi Kabbalah of R. Menahem Ziyoni”. Copenhagen 2005 [dysertacja doktorska]

Opracowania

- Abrams Daniel: *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*. Jerusalem–Los Angeles 2013
 Bałaban Majer: Umysłowość i moralność żydostwa polskiego XVI w. W: *Kultura staropolska. Materiały ze Zjazdu im. Jana Kochanowskiego, urządnego przez Polską Akademię Umiejętności 8–10 czerwca 1930*. Kraków 1932, s. 606–639
 Ben-Sasson Jonah: *Misznato ha-'ijunit szel ha-Rema*. Jerusalem 1984
 Bonfil Robert: *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. Oxford 1990
 Dembitser Chajim Natan: *Kelilat Jofi*. Kraka 1888
Encyclopaedia Judaica: Sefirot. Hasło oprac. Gershom Scholem. Eds. Michael Berenbaum, Fred Skolnik. T. 18. Ed. 2. Detroit 2007, p. 244
 Elbaum Jacob: *Mahadurotaw szel Sefer Cel ha-'olam'*. „Kirjat Sefer” 1972, Vol. 47, pp. 162–168
 Elbaum Jacob: *Petichut we-Histagrut ha-Jecira ha-Ruchanit-ha-Sifrutit be-Polin uwe-Arcot Aszkenaz be-Szilbe ha-Me'a ha-Szesz-Esre*. Jerusalem 1990

- Fishman David E. *Rabbi Moshe Isserles and the Study of Science Among Polish Rabbis*. „Science in Context” 1997, Vol. 10, No. 4, pp. 571–588
 Giller Pinchas: *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford 2001
 Ginzburg Yekutiel: *Neszamot To'ot': Reszimot le-Toledot ha-Mada'im be-Jisra'el*. „Ha-Tekufa” 1929, Vol. 25, pp. 488–497
 Green Arthur: *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock 1992
 Gries Zeev: *Ha-Sefer ke-Sochen Tarbut me-Reszit ha-Defus 'ad la-'et ha-Hadasza*. In: Kreisel Howard: *Limud we-Da'at ba-Machszawa ha-Hadasza*. Vol. 2. Ber Szewa 2010, pp. 237–258
 Gries Zeev: *Ha'atakat we-Hadpasat Sifre Kabala ke-Makor le-Limuda*. „Mahanajim” 1993, Vol. 6, s. 204–211
 Horodetsky Szmuel Abba: *Szelosz Me'ot Szana szel Jahadut Polin*. Tel Aviv 1946
 Huss Boaz: *The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century*. „Prooftexts” 1999, Vol. 19, pp. 1–19
 Idel Moshe: *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. New York 1990
 Idel Moshe: *R. Menachem Rekanati, ha-Mekubal*. Jerusalem–Tel Aviv 1998
 Idel Moshe: *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven–London 2002
 Idel Moshe: *Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah*. „Jewish History” 2004, Vol. 18, pp. 197–226
 Idel Moshe: *On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism*. „Kabbalah” 2005, Vol. 13, pp. 43–78
 Idel Moshe: *Kabala. Nowe perspektywy*. Przekł. Mikołaj Krawczyk. Kraków 2006
 Idel Moshe: *Kabbalah in Italy 1280–1510. A Survey*. New Haven–London 2011
 Idel Moshe: *The Kabbalah in Byzantium. Preliminary Remarks*. In: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Edited by Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa and Rina Talgam. Leiden–Boston 2011, pp. 659–708
 Kanarfogel Ephraim: *Peering Through the Lattices. Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*. Detroit 2000
 Kanarfogel Ephraim: *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit 2013
 Katzman Eliezer: *Ba'al Megale 'Amukot: ha-Ga'on ha-Kadosz Me'or ha-Gola, ha-Mekubal ha-Eloki Rabi Natan Neta Szapira zc"l, ab"l, we-r"m de-Kraka*. New York 2003
 Levin Leonard S.: *Seeing with Both Eyes. Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance*. Leiden 2008
 Liebes Yehuda: *Mysticism and Reality: Towards a Portrait of the Martyr and Kabbalist R. Samson Ostropoler*. In: *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Eds. Isadore Twersky, Bernard Septimus. Cambridge 1987, pp. 221–249

⁴⁸ Paluch Agata: *Megalleh 'Amuqot...*, pp. 28–29.

- Mark Zvi: *The Scroll of Secrets: The Hidden Messianic Vision of R. Nachman of Breslav*. Brighton 2010
- Paluch Agata: *Megalleh 'Amuqot: The Enoch-Metatron Tradition in the Kabbalah of Nathan Neta Shapira of Krakow*. Los Angeles–Jerusalem 2014
- Polonsky Antony: *The Jews of Poland and Russia*. Vol. 1. 1350–1881. Oxford 2010
- Rosman Moshe: Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth. In: *Cultures of the Jews: A New History*. Ed. David Biale. New York 2002, pp. 519–570
- Ruderman Davis: Introduction. In: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. Ed. Davis Ruderman. New York 1992, pp. 1–39
- Ruderman Davis: *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton 2010
- Ruderman Davis: *Kabbalah and the Subversion of Traditional Jewish Society in the Early Modern Period*. „Yale Journal of Law and Humanities” 2013, Vol. 5, pp. 169–178
- Scholem Gershom: *Le mouvement sabbataïste en Pologne*. „Revue de l'Histoire des Religions” 1953, Vol. 143, pp. 30–90
- Scholem Gershom: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. Ireneusz Kania. Warszawa 1997
- Scholem Gershom: *Kabalat ha-Ari. Osef Ma'amarim*. Los Angeles–Jerusalem 2008
- Scholem Gershom: *O mistycznej postaci bóstwa. Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaty*. Przeł. Agnieszka K. Haas. Warszawa 2010
- Sikora Tomasz: *Midrash and Semiotics: Some Considerations on the Case of R. Nathana Nata Spira of Cracow*. „Studia Judaica” 1999, Vol. 2, No. 2, pp. 197–202
- Ta-Shma Israel: *Le-Toledot ha-Jehudim be-Folin ba-Me'ot ha-Jod Bet/Jod Gimmel*. „Zion” 1988, Vol. 53, pp. 352–369
- Ta-Shma Israel: *Minhag Aszkenaz ha-Kadmon*. Jerusalem 1994
- Ta-Shma Israel: On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland. In: *Polin Studies in Polish Jewry*. Vol. 10. *Jews in Early Modern Poland*. Ed. Gerson David Hundert. Oxford 1997, pp. 287–317
- Ta-Shma Israel: *Ha-nigle szebe-nistar. Le-heker sheki'e ha-halakhah be-Sefer ha-Zohar*. Tel Aviv 2001
- Teter Magda, Fram Edward: *Apostasy, Fraud, and the Beginnings of Hebrew Print in Cracow*. „AJS Review The Journal of the Association for Jewish Studies” 2006, Vol. 30, pp. 31–66
- Tirosh-Rothschild Hava: *Jewish Culture in Renaissance Italy: A Methodological Survey*. „Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia” 1990, Vol. 9, pp. 63–96
- Toaff Ariel: Migrazioni di Ebrei Tedeschi attraverso i territori triestini e friulani fra XIV e XV secolo. W: *Il Mondo Ebraico. Gli Ebrei tra Italia Nord-Orientale e Impero Asburgico dal Medioevo all'Era Contemporanea*. A cura di Giacomo Todeschini e Pier Cesare Ioly Zorattini. Pordenone 1991, pp. 5–29
- Wirszubski Chaim: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, Mass. 1989

Słowa kluczowe

kabała, sefirot, mistycyzm żydowski, filozofia żydowska, Aszkenaz

The role of the Kraków centre in shaping Kabbalistic thought in early modern times

The article presents the genesis and flourishing of Kabbalistic thought in Polish territories in the early modern era, with particular emphasis on the Kraków centre. Kabbalah is a form of Jewish mysticism, which dates back to Provence and Catalonia in the 12th and 13th centuries. Echoes of Jewish mysticism reached Polish lands along with Jewish immigration from Western Europe. However, it is only in the early modern period that it is possible to discuss the formation of an independent Polish rabbinical centre, as well as the strengthening of Jewish philosophical and Kabbalistic thought in Poland. In the Ashkenazi and Polish contexts, it is difficult to speak of a dominant centre in which Kabbalistic thought developed. A characteristic feature of the 16th-century Jewish Central and Eastern Europe was the multitude of scientific and cultural centres, which formed a network of intellectual links. In the 16th and 17th centuries, both in Poland and all over Ashkenaz, Kabbalah became widespread, becoming an integral part of the elite intellectual curriculum. At the same time, and especially in the 17th century, the so-called practical Kabbalah, associated

with magic and a talismanic approach to religious ritual, managed to attract especially many proponents. Kraków did not become a strong centre for the teaching of Kabbalah, comparable to Safed in Palestine of the second half of the 16th century, although Kraków was connected to some of the most famous Polish scientists dealing with Kabbalah, such as Moshe Isserles and Mordecai Jaffe. Their teachings covered a much broader scope, with an emphasis on the halakha (Jewish law) and philosophy. The only exception against this background is Nathan Neta ben Shelomoh Shapira, who most probably spent his entire life in Kraków, and whose extant writings are entirely subordinated to Kabbalistic thought and practice. After Shapira's death, according to known sources, no significant Kabbalistic centre emerged either in Kraków or in Polish lands in general. The literature mentions several authors who referred directly or indirectly to the authority of Shapira, such as Shimshon ben Pesah Ostropoler and later Nahman of Bratslav. However, it is difficult to discuss the formation of a separate Kabbalistic school around Shapira's work.