

Dominika Górnicz

Rola sefiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu *Sefer ha-temuna*

THE ROLE OF SEFIRAH BINAH
IN THE PROCESS OF CREATION AND DESTRUCTION OF WORLDS
IN THE TREATISE *SEFER HA-TEMUNAH*

Abstract: The kabbalistic doctrine of cosmic cycles (*shemittot* and *yovel*) or worlds periodically created and returning into the state of chaos has been fully developed in the treatise entitled *Sefer ha-Temunah*, composed by an anonymous author probably in the mid-fourteenth century within the areas of the Byzantine Empire. The allusive style of the text is balanced by its clear structure, which constitutes the framework for the doctrine of cosmic cycles. This paper investigates the cluster of motifs exposed in the introduction to *Sefer ha-Temunah* and further developed in the treatise: (a) *sefirah Binah* and its symbolism, (b) ascension of the vital soul (*nefesh*) to *Binah* as a place of its origin, and (c) the concept of primordial Torah (*Torah elionah*) as a tool by which *Binah* affects each of the following worlds. The article reveals the relation between these motifs as organized around the notion of *sefirah Binah*, which is the crucial concept in the process of creation and destruction of worlds presented by the anonymous author of *Sefer ha-Temunah*.

Keywords: kabbalistic cosmology, cyclical time in Jewish mysticism, *Sefer ha-Temunah*, *sefirah Binah*, *shemittot*, cosmic cycles.

Słowa kluczowe: kosmologia kabalistyczna, czas cykliczny w mistyce żydowskiej, *Sefer ha-temuna*, *sefira Bina*, *szemittot*, cykle kosmiczne.

W badaniach nad religią, zwłaszcza w ujęciu fenomenologicznym, długo funkcjonowało dychotomiczne rozróżnienie pojęć czasu linearnego i czasu cyklicznego, którym odpowiadać miały kategorie historii i mitu. W tym ujęciu biblijna koncepcja czasu jest traktowana jako wzorcowy przykład modelu linearnego, który jednocześnie ma być reprezentatywny dla całego

judaizmu¹. Takie postrzeganie czasu w judaizmie jest na różne sposoby kwestionowane, również na podstawie tekstów kabalistycznych². Szczególnym przykładem koncepcji czasu, której uwzględnienie prowadzi do zakwestionowania powyższego uogólnienia, jest kabalistyczna doktryna cykli kosmicznych (*szemiot*), czyli wyobrażenie o serii cyklicznie stwarzanych i powracających do stanu chaosu – w rytmie co siedem tysięcy lat – następujących po sobie światów. Większość kabalistów zajmowało się tą koncepcją na marginesie swojej działalności³. Wyjątkiem jest anonimowy autor tekstu *Sefer ha-temuna* w całości poświęconego doktrynie *szemiot* i jej szczegółom. Z tego względu traktat ten jest szczególnie interesującym zobrazowaniem koncepcji wielości światów w myśli żydowskiej. *Sefer ha-temuna* jest jednak tekstem zaniedbanym badawczo⁴, co – prócz

¹ Zob. np. Mircea Eliade, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 1996, s. 55–93; Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, London 1962, s. 51–60.

² Zob. Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in Kabbalah*, [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, red. Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers, Hanover–London 1996, s. 153–188; Elliot Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley–Los Angeles 2006, s. 55–61 i n.; tenże, *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality*, [w:] *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which After*, red. Brian Ogren, Leiden 2015, s. 17–50.

³ Zob. literaturę tematu w przyp. 17.

⁴ Nie ma tu możliwości dokonania pełnego przeglądu stanu badań nad *Sefer ha-temuna*. Warto zaznaczyć, że do tej pory najbardziej szczegółową pracą poświęconą temu traktatowi wciąż pozostaje krótka seria wykładów Gershoma Scholema, które znalazły się – obok wykładów poświęconych Abrahamowi Abulafii – w pracy: Gershom Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna we-szel Awraham Abulafia*, Jeruzalajim 1965. Znaczna część tego materiału została uwzględniona w pracy Scholema poświęconej genezie kabały oraz w artykule dotyczącym wyobrażenia Tory w mistyce żydowskiej, zob. tenże, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987; tenże, *Sens Tory w mistyce żydowskiej*, [w:] tenże, *Kabala i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Kraków 1996. Tekstem *Sefer ha-temuna* okazjonalnie zajmowali się m.in.: Isaiah Tishby, *Netiwej emuna u-minut*, Jeruzalajim 1964; Efraim Gottlieb, *Mechkarim be-sifrut ha-kabala*, Tel Awiw 1976; Israel Weinstock, *Be-ma'agalej ha-nigle we-ha-nistar*, Jeruzalajim 1969; Haviva Pedaya, *Ha-Ramban. Hit'alut: zman machzorot we-tekst kadosz*, Tel Awiw 2003; Elias Lipiner, *Hazon ha-otijot: torat ha-idejot szel ha-alefbeit ha-iwri*, Jeruzalajim 1989; Nicolas Séd, *Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques*, „Revue des études juives” 126 (1967), s. 399–415; Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994; tenże, *Murmuring Secrets: Eroticism and Esotericism in Medieval Kabbalah*, [w:] *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, red. Wouter J. Hanegraaff, Jeffrey J. Kripal, Leiden 2008, s. 65–110; Joseph Dan, *Jewish Mysticism*, t. 2: *The Middle Ages*, Northvale 1998; Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New York 2002; tenże, *White Letters: From R. Levi Isaac of Berditchev's Views to Postmodern Hermeneutics*, „Modern Judaism” 26 (2006), s. 169–192; tenże, *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks*, [w:] *Jews in Byzantium*, red. Robert Bonfil, Oded Irshai, Rina Talgam, Leiden 2011, s. 659–708; tenże, *Saturn's Jews: On the Witches' Sabbath and Sabbateanism*, London–New York 2011.

znikomej liczby tłumaczeń⁵ – sprawia, że jest on niemal nieobecny w szeroko rozumianych badaniach religioznawczych i judaistyce.

Nawet sama datacja *Sefer ha-temuna* nie jest kwestią jednoznaczną. Gershon Scholem przypuszczał, że tekst został napisany około połowy XIII w. na terenie Katalonii (w Geronie)⁶. W późniejszej pracy Scholem przesunął datację traktatu, która oparta była na błędnym cytacie zawartym w pracy Abrahama Abulafii, na sam koniec XIII w. Dalej jednak utrzymywał, że miejscem jego powstania była Gerona⁷. W pismach Scholema widoczna jest jednak pewna niekonsekwencja w kwestii określenia środowiska powstania tekstu: wskazując na liczne podobieństwa konceptualne między kabałą gerońską a *Sefer ha-temuna*, badacz jednocześnie podkreślał specyfikę języka, jakim posługuje się autor traktatu, oraz jego anonimowość – tekst nie zawiera nawet *implicite* sugestii co do jego autorstwa – jako cechy lokujące *Sefer ha-temuna* na uboczu kręgu gerońskiego⁸.

Późniejsze badania Efraima Gottlieba oraz Moshe Idela, oparte na nowych dowodach bibliograficznych i weryfikacji starych, pokazują, że miejscem powstania traktatu było Bizancjum i datują kompozycję tekstu na połowę XIV w.⁹ Na korzyść tej hipotezy świadczy także obecność, centralnej dla *Sefer ha-temuna*, doktryny *szemitot* w dwóch tekstach autorstwa anonimowego bizantyńskiego kabalisty: *Sefer Kana* i *Sefer Peli'a*¹⁰. Ponadto charakterystyczna dla *Sefer ha-temuna* kombinacja elementów astrologicznych z systemem *sefirot* występuje u innego autora z tego obszaru, r. Józefa ben Szaloma Aszkenaziego. Koncepcja *szemitot* zawarta jest również w pismach jego ucznia, r. Dawida ben Jehudy he-Chasida¹¹.

⁵ Pierwsze tłumaczenie *Sefer ha-temuna* pochodzi z XVI w., kiedy to zafascynowany kabałą chrześcijański teolog i hebraista kardynał Egidiusz z Viterbo przełożył tekst na łacinę. Jedynym pełnym tłumaczeniem tekstu na język nowożytny jest przekład autorstwa Giulia Busiego na język włoski (*Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 2006, s. 243–346). Na język angielski przełożono jedynie niewielkie wyjątki z tekstu, cytowane w badaniach przekrojowych – zob. np. Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum...*, s. 329; tenże, *Murmuring Secrets...*, s. 79; Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven–London 1998, s. 191; tenże, *Saturn's Jews...*, s. 59; Elliot K. Ginsburg, *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, New York 1989, s. 99.

⁶ Scholem, *Sens Tory...*, s. 86. Pierwsze, niemieckojęzyczne wydanie tej pracy – *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* – ukazało się w 1960 r. Pogląd Scholema co do datacji tekstu podzielał m.in. Nicolas Séd, zob. Séd, *Le Sefer ha-Temunah...*, s. 400.

⁷ Zob. zwłaszcza adnotację w zaktualizowanym anglojęzycznym wydaniu pracy o początkach kabały: Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 460, przyp. 233.

⁸ Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 21.

⁹ Idel, *The Kabbalah in Byzantium...*, s. 678–682.

¹⁰ Michal Kushnir-Oron, *Ha-Peli'a we-ha-Kana: Jesodot ha-kabala sze-be-hem emdatam ha-daitit chewraitit we-derech icuwam ha-sifrutit*, praca doktorska, Uniwersytet Hebrajski, Jerozolima 1980, s. 294–300.

¹¹ Idel, *The Kabbalah in Byzantium...*, s. 683–686.

Tytuł traktatu, *Sefer ha-temuna*, można przetłumaczyć jako „Księga kształtu” lub „Księga obrazu” – hebrajski termin *temuna* przyjmuje takie znaczenia, jak: ‘forma’, ‘postać’, ‘kształt’, ‘przedstawienie’, ‘obraz’. Te znaczenia odsyłają do kształtu liter języka hebrajskiego, na których rozmaitych właściwościach, włącznie z ich jakościami graficznymi, koncentruje się autor¹². Zgodnie z *Sefer ha-temuna* litery alfabetu hebrajskiego składają się na postać Boga i są medium jego odsłaniania się człowiekowi. Tym samym pole semantyczne terminu *temuna* wskazuje również na obraz bóstwa.

Sefer ha-temuna można czytać jako tekst opowiadający o procesie odsłaniania się bóstwa za pomocą liter alfabetu hebrajskiego, jedynej dopuszczalnej wizualnej reprezentacji Boga w judaizmie¹³. Tekst jest niezwykle gęsty i pełny niejasnych asocjacji, ma jednak bardzo zwartą, wyrazistą strukturę. Poprzedzona krótkim *Wprowadzeniem*, zasadnicza część tekstu składa się z trzech rozdziałów. Każdy z nich poświęcony jest określonemu ze światów, a w jego tytule użyte jest słowo ‘forma’ (*temuna*) wraz z odpowiednim liczebnikiem porządkowym. Traktat koncentruje się na trzech pierwszych ze światów. Pozostałe światy, omówione mniej systematycznie, nie znajdują swojej reprezentacji w strukturze tekstu. Każdy z rozdziałów podzielony jest na 22 części według liter alfabetu. Znaki alfabetu nie pełnią jednak jedynie funkcji porządkującej, wydaje się ona raczej wtórna. Autor traktatu, omawiając kolejne z następujących po sobie światów, zatrzymuje się nad każdą z liter alfabetu i komentuje jej właściwości (np. kształt), którym nadaje symboliczne znaczenie. Przechodzimy więc kilkakrotnie przez cykl wyznaczony przez litery alfabetu, zapoznając się coraz głębiej z wizją kosmologiczną zawartą w tekście. Wraz z każdym ze światów każdy z 22 znaków staje się coraz bardziej obciążony semantycznie. Wkrótce po powstaniu księgi *Sefer ha-temuna* został do niej napisany komentarz nieznanego autorstwa, który stanowi z nią integralną całość.

Rdzeń terminu *szemita* (‘rok szabatowy’, pierwotnie – ‘upuszczenie’, a także ‘uwolnienie’, ‘ustąpienie’, ‘porzucenie’), czyli שמטה, oznacza dosłownie ‘upuszczać’¹⁴. Jego znaczenie staje się zrozumiałe w kontekście zawartych w 25. rozdziale Księgi Kapłańskiej oraz 15. rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa przepisów rytualnych o następującym co siedem lat roku szabatowym, w którym prawo zakazuje uprawiania pól i zbierania plonów.

¹² *Sefer ha-temuna*, Lemberg 1892; zob. np. s. 5a.

¹³ Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, tłum. Joachim Neugroschel, New York 1991, s. 49.

¹⁴ *Milon Ewen-Szoszan*, red. Awraham Ewen-Szoszan, Tel Awiw 1970, s. 2724–2725.

Prawo rytualne ustanawia także przepis dotyczący roku jubileuszowego (*jowel*), który z kolei następuje po upływie cyklu siedmiu lat szabatowych, tj. podczas 50. roku ($7 \times 7 + 1 = 50$). W roku jubileuszowym wyzwalano niewolników, odstępowano od własności, porzucano uprawę ziemi – ‘upuszczenie’ interpretowano jako uwolnienie się od materialności¹⁵.

Ideę *szemiot* w wydaniu kabalistycznym, gdzie każdy ze światów (*olam*) jest pochodną jednej z siedmiu niższych *sefirot*¹⁶, które stanowią dynamiczną i złożoną strukturę boskich mocy czy też emanacji, prześledzić można od początku XIII w. Zajmowali się nią – zazwyczaj marginalnie – tacy kabałiści, jak: r. Mosze ben Nachman (Nachmanides), r. Jakub ben Szeszet, r. Azriel z Gerony, r. Izaak z Akry, r. Menachem Rekanati, r. Bachja ben Aszer, a także autor anonimowego tekstu *Ma'arechet ha-Elohut* oraz jego komentator – r. Juda Chajaj¹⁷.

Znaczenie hebrajskiego słowa *olam* (Im. *olamot*) zawiera zarówno aspekt czasowy (‘eon’ lub ‘wieczność’), jak i przestrzenny (‘świat’). Według *Sefer ha-temuna* w każdym ze światów inna jest natura rzeczywistości, a także żyjących w nim stworzeń – to właśnie *sefirot*, jako narzędzia boskiej mocy stwórczej, determinują charakter powstającego świata. Tym samym każdy z siedmiu następujących po sobie światów otrzymuje coś ze specyfiki tej *sefioty*, która była narzędziem jego powstania. Pomija się przy tym trzy pierwsze *sefirot*: *Keter*, *Chochmę* i *Binę* – koncepcja *szemiot* dotyczy siedmiu niższych elementów pleromy, nazywanych *midot*. Tym samym w każdym z *olamot* odzwierciedlają się poszczególne aspekty Boga, np. w pierwszych trzech z nich – na których koncentruje się traktat – odbijają się kolejno aspekty łaski (*Chesed*), surowości/sądu (*Gewura*) i miłosierdzia (*Tiferet/Rachamim*). Według *Sefer ha-temuna* obecnie żyjemy w drugim ze światów¹⁸.

Traktat głosi również pogląd, że po wypełnieniu się całego cyklu siedmiu *szemiot*, z których każdy trwa po siedem tysięcy lat¹⁹, nastą-

¹⁵ Zob. Kpł 25, Pwt 15.

¹⁶ Trzy pierwsze *sefirot*, czyli *Keter* („Korona”), *Chochma* („Madrość”) i *Bina* („Inteligencja”), czyli moc analizy, pozostają poza ciągiem następujących po sobie światów. Koncepcja *szemiot* wiąże się z niższymi z *sefirot*: *Chesed* (termin ten oddawany jest jako: „Miłość”, „Łaska”, „Pełnia”), *Gewura* („Moc” jako siła karząca), *Tiferet* („Piękno”, tę *sefirę* nazywa się również *Rachamim* – „Miłosierdzie”), *Necach* („Stalość”, „Wytwarłość”), *Hod* (oddawane jako „Chwała”), *Jesod* („Fundament”), *Malchut* („Królestwo”).

¹⁷ Weinstock, *Be-ma'agalej...*, s. 200–210; Pedaya, *Ha-Ramban...*, s. 32–33, 92–95, 209–212; Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 20–21; Efraim Gottlieb, *Ha-kabala ba-kitwej rabanu Bachja Ben Aszer*, Jeruszałajim 1970, s. 233–237.

¹⁸ *Sefer ha-temuna...*, s. 9a–9b; Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 463; tenże, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 52–55.

¹⁹ Przy czym mówi się tutaj, że pod koniec każdego świata czas spowalnia swój bieg (ciała niebieskie mają obracać się wolniej), wszystko obumiera, rozpada się. Czyni to

pić ma „kosmiczny jubileusz” (*jowel*). Zgodnie z tą koncepcją – w roku pięćdziesięcioletnim wszystko, co stworzone, ma powrócić do *sefiry Bina*, zwanej też „powrotem” lub „pokutą” (*teszuwa*)²⁰.

Poniżej przyjrzymy się *Wprowadzeniu* do tekstu traktatu. Wątki w nim występujące, często zasugerowane w sposób aluzyjny, powracają w dalszych partiach *Sefer ha-temuna*. Jakie znaczenie ma wyeksponowanie właśnie takiego układu motywów w części otwierającej tekst?

Z *Wprowadzenia* wyłania się kilka głównych wątków. Pierwszym jest koncepcja *sefiry Bina* („Inteligencja”), którą autor próbuje przybliżyć za pomocą rozmaitych metafor (zostaną one omówione poniżej). Temat ten łączy się z antropologią ze względu na zarysowaną we *Wprowadzeniu* relację między duszą, a właściwie jednym z trzech elementów, które się na nią składają, czyli *nefes*, oraz *Biną*. Aby tę relację lepiej zrozumieć, wątek ten będzie porównany z odpowiednim fragmentem *Sza'arej ora Józefa Gikatilli*. Ostatnia część artykułu jest poświęcona wyobrażeniu *Tora eliona*, czyli archetypu tekstu biblijnego, który ma swoje konkretne realizacje w poszczególnych światach. Prześledzony będzie zwłaszcza związek koncepcji Tory z *sefirą Bina*.

Sefira Bina

Niejako płynąc pod prąd opisanemu w *Sefer ha-temuna* procesowi rozwijania się światów, *Wprowadzenie* otwierają słowa o odwróceniu procesu stwórczego w jego aspekcie antropologicznym, czyli o przybliżaniu się duszy (*nefes*) do „miejsca jej pochodzenia”, co ostatecznie ma doprowadzić do jej powrotu do punktu, z którego została wyemanowana:

„Każdego czasu niech szaty twe będą białe, olejku (*szemen*) niech na głowę twoją nie zabraknie!” (Koh 9, 8)²¹. To szaty święte, szaty kapłańskie, aby służyć, przybliżyć się i przyłączyć (*lehadbik*) duszę (*nefes*) do miejsca jej pochodzenia²², to jest do miejsca ośmiu (*szemona*) białych, czystych i świętych szat, czyli wewnętrznego pałacu (*hechal ha-penimi*) i Świętego Świętych (*Kodesz ha-Kodaszim*). Są to najwyższe dni (*jamim eljonim*) w pięćdziesiątej bramie, nazwane dziesięcioma

też czas trwania poszczególnych światów relatywnym. Zob. Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 465.

²⁰ *Sefer ha-temuna...*, s. 49b; Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 38; tenże, *Sens Tory...*, s. 86–87.

²¹ Wszystkie cytaty z języka hebrajskiego, włącznie z cytatami z Biblii hebrajskiej, zostały przetłumaczone przez autorkę.

²² Użyty tu termin *machecewa* literalnie oznacza ‘kamieniołom’ lub ‘wyrobisko kamienne’.

sefirot w myśli (*machaszawa*), ponieważ są to siły najwyższe, wszystkie w jednej mocy i jednej istocie wyemanowane, a nie stworzone. To „zastępy Elohim” (*civ’ot Elohim*), „Pan zastępów” (*ha-Szem cewa’ot*), „Bóg Wywyższony i Wyniesiony” (*El ram we-nise*). Są one atrybutami mocy działania, a wszystkie one są naprawdę dwudziestoma dwoma literami najwyższej Tory (*Tora eliona*) i najwyższymi literami, które mocą Bożą zostały spisane i wyryte na tablicach [przymierza], jak napisano: „Pan mnie stworzył od początku swej drogi” (Prz 8, 22). Stworzył niebo ze swej świętej siedziby, jak jest napisane: „Stwórca nieba i ziemi” (Rdz 14, 19), ziemię z ziemi życia, Świątynię z tronu jego chwały, Izrael z ludów, jak zostało powiedziane: „lud, któryś sobie nabył”²³ (Wj 15, 16), i wszystko to w zapisie poprzez połączenie [liter], to jest poprzez zapis znaków. [W ten sposób zostało] dopełnione wprowadzenie do *Księgi obrazu*²⁴.

Czym jest „miejsce pochodzenia” duszy w interesującym nas tekście? Określenie „pięćdziesiąta brama” – jako techniczny termin odnoszący się do *sefiiry Bina* – wskazuje, że jest nim właśnie ósma (licząc wstępująco, od *sefiiry Malchut*) z *sefirot*²⁵. Wybór cytatu, który otwiera tekst – wersu z *Księgi Koheleta* mówiącego o olejku – jest znaczący. Tekst wykorzystuje tutaj grę słów między *szemen* (‘olejek’) i *szemona* (‘osiem’). W ten sposób liczba ośmiu (*szemona*) szat kapłańskich została skojarzona z olejkiem (*szemen*), który był używany m.in. w celu nadania godności kapłańskiej (Wj 40, 12–15). Ósemka przede wszystkim jednak wskazuje na najważniejsze tu pojęcie – *sefirę Bina*. Tekst opisuje dynamikę systemu *sefirot* – poszczególne *sefirot* odbijają się w pozostałych; w ten sposób dziesięć *sefirot* odzwierciedla się w „pięćdziesiątej bramie” – *Binie*. Metafora „bram” w powiązaniu z określeniem „najwyższe dni” (czy też „dni na wysokościach”, hebr. *jamim eljonim*; termin ten w tekstach kabbalistycznych wskazuje na *sefirot*²⁶) może się odnosić do kosmicznego procesu emanacji i stworzenia trwającego przez pięćdziesiąt jednostek czasu, podczas którego każde z wrót otwiera coś nowego.

W ujęciu autora traktatu – *Bina* jest pierwszym z trzech wyższych elementów pleromy, obok *Keter* i *Chochmy*. Pozostają one poza strukturą siedmiu niższych *sefirot*, które determinują specyfikę kolejnych światów

²³ Powtarzający się w tym fragmencie rdzeń czasownikowy נָבַח ma dwa pierwotne znaczenia: ‘stworzyć’ oraz ‘nabyć’.

²⁴ *Sefer ha-temuna...*, *Wprowadzenie*.

²⁵ Zob. np. Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem–New York 1978, s. 113.

²⁶ Jest to jeden z technicznych terminów odnoszących się do *sefirot* prócz takich jak (ograniczając się do zaledwie kilku przykładów z długiej listy ich desygnatów): *szemot* (‘imiona’), *orot* (‘światła’), *kochot* (‘moce’), *ketarim* (‘korony’), *mekorot* (‘źródła’), *sitrin* (‘aspekty’). Zob. tamże, s. 100.

i nadają rytm cyklicznemu stwarzaniu i anihilacji kosmosu. Jako punkt graniczny, odrębny względem układu *szemitot*, *Bina* jest zatem wyłączona ze struktury określającej cykl przemian, jakim podlega rzeczywistość.

W niektórych pismach kabalistycznych, np. r. Aszera ben Dawida czy r. Mojżesza Kordowera, występuje wyobrażenie siedmiu niższych *sefirot* jako obracających się okręgów (*galgalim*). Wprawiane są one w ruch przez ósmą z *sefirot* – *Binę*, odpowiadającą „duszy okręgu” (lub „sfery”)²⁷. Z kolei według *Sefer ha-temuna* „pięćdziesiąta brama”, czyli *Bina*, jest – niczym punkt w środku okręgu – otoczona przez siedem *sefirot*, które się z niej rozwinęły²⁸. Stwarza to możliwość interpretacji roli *Biny* w *Sefer ha-temuna* jako centrum, punktu czasowo-przestrzennego, który uruchamia cykl *szemitot* i tym samym rozpoczyna zarówno bieg czasu, jak i proces anihilacji światów-przestrzeni.

Bina jest zarówno punktem wyjścia, jak i kresem kosmicznego procesu. W tekstach kabalistycznych określana jako „wielka matka”, jest konceptualizowana jako źródło stworzenia, do którego – zgodnie z klasyczną zasadą neoplatońską – wszystko na końcu powraca. W takim ujęciu pierwotnie zawierało się w niej zwłaszcza siedem niższych *sefirot*, które następnie z niej wyemanowały²⁹. Autor powstałego wkrótce po *Sefer ha-temuna* komentarza do traktatu wyjaśnia to w następujący sposób:

Bina, [...] jest pięćdziesiątą bramą, w której zawiera się całe siedem *sefirot* zwanych szatami kapłana, ponieważ jest ona [*Bina* – przyp. D.G.] tym, co wewnętrzne, i nazywana jest wewnętrznym pałacem oraz świętością [obecną] wewnątrz. Jest ona warta we wszystkich siedmiu *sefirot*³⁰.

Jak widać, zachodzi tu pewne napięcie. *Bina* zawiera w sobie niższe *sefirot*, ale nie jest to relacja jednostronna – każda z nich ma coś ze specyfiki *Biny*, z której się rozwinęła.

W cytowanym wyżej *Wprowadzeniu* do traktatu wyraźnie widoczny jest motyw *ascensji* – dusza jednostkowa wznosi się niczym adept starożytnej mistyki *hechalot* wędrujący przez niebiańskie pałace. Interesujący jest kontekst rytualny wędrowki – wkroczenie arcykapłana, uprzednio poddanego rytuałom ablucyjnym, do najświętszego miejsca w Świątyni podczas corocznego święta Jom Kippur – uobecnione przez odniesienie do szat arcykapłana, stanu czystości rytualnej i określenie „Święte Świętych”

²⁷ Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 162–163; 182, przyp. 46–47; 183, przyp. 59.

²⁸ *Sefer ha-temuna...*, s. 28b.

²⁹ Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 35–36.

³⁰ *Sefer ha-temuna...*, s. 8a, komentarz.

(*Kodesz ha-Kodaszim*). Odwołanie do centralnego w kulcie świątynnym rytuału wykonywanego podczas Jom Kippur można zinterpretować jako egzegetyczny wysiłek do silniejszego związania koncepcji wielości światów z ortodoksyjną religijnością. Wznoszenie się duszy zostaje symbolicznie utożsamione z przechodzeniem arcykapłana przez kolejne części Świątyni, aż do jej najświętszego miejsca.

Pojawiające się w tekście terminy *hechal ha-pnimi* („pałac wewnętrzny”) oraz *Kodesz ha-Kodaszim* („Święte Świętych”) stanowią kolejne określenia *Biny*³¹. Wprowadzają one metaforę przestrzenną – *Bina* jest utożsamiona z najświętszym miejscem w Świątyni i jest punktem, do którego wznosi się dusza ludzka. Jednocześnie tekst odnosi ją do pojęcia czasu, wprowadzając określenie „najwyższe dni”, którego desygnatami są *sefirot*. Granice między kategoriami czasu i przestrzeni zostają tu zatarte.

We *Wprowadzeniu* autor w lapidarny sposób wyraża także opinię co do natury *sefirot* – kwestii będącej przedmiotem jednego z podstawowych sporów w tradycji kabalistycznej³² – pisząc, że są one „wszystkie w jednej mocy i jednej istocie, wyemanowane, a nie stworzone”. *Sefirot* w tym ujęciu są boskimi emanacjami, które jednocześnie pozostają integralną częścią istoty bóstwa, dynamicznej struktury mocy. Autor jednoznacznie odrzuca pogląd o ich esencjalnej odrębności od Boga oraz możliwość ich stworzenia z zewnętrznej, obcej substancji. Wiele biblijnych imion przywołanych we *Wprowadzeniu* służy wzmocnieniu tego przekonania – mają one się odnosić do *sefirot*, które są aspektami jednej aktywnej mocy.

Relacja *Bina* – dusza jednostkowa (*nefes*)

W przytoczonym wyżej *Wprowadzeniu* widoczny jest motyw relacji duszy (*nefes*) do ósmej z *sefirot* – licząc w kierunku, w którym dusza wznosi się z tego świata do „miejsca jej pochodzenia”, czyli właśnie *Biny*. Ze względu na lakoniczność i aluzyjność tekstu w tej kwestii omówię to zagadnienie z perspektywy komparatystycznej. Wcześniej jednak warto przypomnieć podstawową terminologię antropologii kabalistycznej.

³¹ Lipiner, *Hazon ha-otijot...*, s. 223.

³² Zob. np. omówienie kabalistycznych dyskusji co do natury *sefirot* przez Idela. Badacz dokonał typologii sposobów rozumienia *sefirot*, podporządkowując wyróżnionym typom materiał historyczny. Moshe Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. Mikołaj Krawczyk, Kraków 2006, s. 254–292.

Zwróćmy uwagę na określenie, jakiego używa się w stosunku do duszy w kontekście jej *ascensji*. Z konglomeratu elementów składających się na duszę ludzką autor wskazuje na *nefes*. Na wczesnym etapie rozwoju myśl kabalistyczna zaadoptowała – za pośrednictwem takich żydowskich neoplatoników, jak Abraham ibn Ezra czy Abraham bar Hijja – bibliijną terminologię opisującą części składowe duszy ludzkiej. W ten sposób wypracowany został schemat podziału duszy na trzy zasadnicze elementy. Pierwszym z nich jest *nefes*, czyli dusza wegetatywna stanowiąca element zwierzęcej witalności, dany każdemu człowiekowi od momentu jego narodzin. Dwa kolejne elementy natomiast – *ruach* i *neszama* – nie są funkcjami esencjalnie przynależnymi człowiekowi. *Ruach*, metaforyzowany jako ‘technienie’, otrzymuje osoba, która przekroczyła determinującą ją biologiczność. Najwyższy element z tej struktury, czyli *neszama*, stanowi „boską iskrę” w człowieku, który poświęca się studiowaniu Tory i wypełnianiu teurgicznie rozumianych przykazań, co pozwala mu osiągnąć stan wyższego wglądu i połączyć się z Bogiem³³. *Sefer ha-temuna* zachowuje tę terminologię i ogólne ramy konceptualne poszczególnych elementów.

W celu lepszego zrozumienia relacji *Bina–nefes* przedstawionej we *Wprowadzeniu do Sefer ha-temuna* przyjrzymy się fragmentom *Sza’arej ora* („Bramy światłości”) Józefa Gikatilli. Wybór tego tekstu motywowany jest licznymi podobieństwami konceptualnymi między nim a *Sefer ha-temuna*. Tekst *Sza’arej ora* powstał pod koniec XIII stulecia, w drugim etapie działalności Gikatilli, który początkowo – pozostając pod wpływem swojego nauczyciela Abrahama Abulafii – zajmował się technikami mistycznymi wpisującymi się w nurt kabały ekstazy, by następnie zwrócić się ku fenomenologicznie odmiennemu typowi mistyki żydowskiej – teozoficzno-teurgicznemu. W tym okresie Gikatilla, porzuciwszy metody radykalnej dekonstrukcji tekstu, zwrócił się ku bardziej egzoterycznemu, w jego ujęciu, typowi spekulacji na temat systemu sefirotycznego³⁴. Z tego drugiego okresu pochodzi tekst *Sza’arej ora*.

Ezoteryczność tekstu *Sefer ha-temuna* przejawia się na wielu płaszczyznach. W lakonicznych, często niekompletnych składniowo zdaniach autor jedynie sugeruje idee, które są przedmiotem jego zainteresowania, wielokrotnie posługując się przy tym niejasną metaforyką. Jak stwierdza

³³ Scholem, *Kabbalah...*, s. 154–158; *Misznat ha-zohar*, t. 2, red. Isaiah Tishby, Jeruzalajim 1971, s. 20–21.

³⁴ Szczegółowego omówienia technik hermeneutycznych stosowanych przez Gikatillę w obydwu okresach wraz z analizą przyczyn radykalnego zwrotu w jego pracach dokonała Elke Morlok – zob. Elke Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011.

Gershom Scholem, tekst cechuje się „wysocze aluzyjnym stylem, który więcej szczegółów ukrywa, niż odsłania”³⁵. W przeciwieństwie do anonimowego traktatu, którego język może się wiązać z niechęcią autora do zbytniego rozpowszechniania idei zawartych w tekście, *Sza'arej ora* ma charakter wprowadzenia dla początkujących adeptów. Przyjrzyjmy się zatem jednemu z fragmentów opisujących relację między dwoma relewantnymi, w kontekście cytowanego wyżej fragmentu *Sefer ha-temuna*, elementami:

Sefira ta [*Bina* – przyp. D.G.] jest w języku rabinów zwana „powrotem” (*teszuwa*). Bierze się to stąd, że *neszamot* emanują z tego miejsca, *ruchot* pochodzą z *Tiferet*, a *nefesot* z *sefiry Malchut*, po czym łączą się one ze sobą, aż osiągną zjednoczenie z *sefirą Bina*. Jak [jest to możliwe]? *Nefesz* jest związana z *ruach*, a *ruach* z *neszama*, a *neszama* jest przywiązana do *sefiry Bina*. Jeśli – uchowaj Boże – *nefes* zgrzeszy i otrzyma karę odcięcia (*karet*), zostaje ona odcięta od *ruach*, z którym była związana, i nie może wznieść się do przyszłego świata, ponieważ została odcięta od najwyższego drzewa, z którym była związana. To jest istotą kary odcięcia (*karet*), o której powiedziano w Torze: „taka dusza (*nefes*) będzie odcięta od swojego ludu” (Rdz 17, 14). Jeśli jednak po tym, jak zgrzeszyła, powraca, czyni swoją drogę lepszą i naprawia swoje ścieżki, wtedy powraca, by chwycić się miejsca, od którego została wcześniej odcięta. Wtedy zasługuje na to, żeby wznieść się do *sefiry Bina*, która jest nazwana „przyszłym światem”. [...] W ten sposób możesz przyjrzeć się, czym jest tajemnica pokuty (*teszuwa*), o której jest mowa w Torze. Jest nią powrót duszy (*teszuwat nefesz*) do miejsca, z którego została wykorzeniona [...]. Skąd nam wiadomo, że tajemnicą *sefiry Bina* jest tajemnica *teszuwa*? To kamień węgielny dla całej Tory, jak jest powiedziane: „w swoim sercu zrozumie (*jawin*), powróci (*szaw*) i będzie uleczony” (Iz 6, 10)³⁶.

Ben Szlomo, komentując tekst Gikatilli, zwraca uwagę na znaczenie terminu *teszuwa* (‘powrót’) jako określającego *Binę*. Jako *teszuwa* oznacza ona *sefirę*, do której na końcu procesu kosmicznego, konstytuowanego przez siedem *sefirot* budujących (*sefirot binian*), wracają wszystkie wyemanowane z niej istoty³⁷. W *Sefer ha-temuna* widoczny jest analogiczny układ: *sefira Bina* przedstawiona jest jako *teszuwa* w kontekście inwersji procesu emanacyjnego, który następuje wraz z kresem czasu³⁸. Tekst Gikatilli w systematyczny sposób przedstawia koncepcję trójpodziału duszy, pochodzenia poszczególnych jej elementów i powiązań między nimi. Na skutek aktu transgresji ludzka *nefes* znajduje się w stanie *karet*, czyli „odcięcia” – duchowego wygnania, wyłączenia z trójdzielnej struktury duszy i układu *se-*

³⁵ Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 461.

³⁶ Josef Gikatilla, *Sza'arej ora*, t. 2, red. Josef Ben Szlomo, Jeruzalajim 1970, s. 59–61.

³⁷ Tamże, s. 59–60, przyp. 69.

³⁸ *Sefer ha-temuna...*, s. 49b.

firot, w którym każdy z trzech elementów ma swoje źródło. Zgodnie z tą koncepcją wznoszenie się duszy i restytucja stanu pierwotnego są możliwe dzięki aktowi pokuty (*teszuwa*) uwarunkowanemu aktem zrozumienia, co autor podkreśla zabiegami językowymi: „w swoim sercu zrozumie (*jawin*), powróci (*szaw*) i będzie uleczony”. Użyty tu w trzeciej osobie czasownik *lehawin* jest derywatem tego samego rdzenia co słowo *Bina*. Termin *teszuwa*, odnoszący się do indywidualnego aktu ekspiacji, został przeniesiony na poziom boskiej hipostazy – *Biny*, nazwanej także „przyszłym światem”, co wzmacnia eschatologiczny kontekst motywu *ascensji* duszy.

Gikatilla znał kabalistyczną doktrynę *szemitot*, jednak nie jest jasne, czy i w jakim stopniu ją akceptował³⁹. Niewątpliwie jednak w tekście *Sza'arej ora* występuje charakterystyczna dla niej terminologia. Kabalista, opisując przepływ mocy między poszczególnymi *sefirot*, nazywa *Malchut* (*sefirę* otrzymującą) – *szemitot*, a *sefirę Bina* (przekazującą moc) – *jowel*, czyli „pięćdziesiątym rokiem jubileuszowym”⁴⁰. Podobnie jak autor *Sefer ha-temuna* Gikatilla opiera się na 25. rozdziale Księgi Kapłańskiej:

Każdy z Izraela, kto został sprzedany, ma drogę powrotu: „Będzie on zbawiony i nadejdzie rok jubileuszowy (*jowel*)” (Kpł 25, 24). Zostało też powiedziane: „W roku jubileuszowym człowiek powróci do swej własności (*achuzato*)” (Kpł 25, 13). W tajemnicy *sefiry Bina nefesz* może chwycić się (*lejitachez*) swojego miejsca, od którego została odcięta, dlatego też powiada się „powróci człowiek do swej własności (*achuzato*)” – od słowa *achiza* [‘chwycenie’]⁴¹.

Podsumowując, w obu tekstach – *Sefer ha-temuna* i *Sza'arej ora* – *sefira Bina* określona jest za pomocą terminów: *teszuwa* (‘powrót’ i ‘pokuta’) oraz „50 bram”. Obaj autorzy jako punkt wyjścia przyjęli przepis rytualny z 25. rozdziału Księgi Kapłańskiej o roku szabatowym (*szemita*) oraz roku jubileuszowym (*jowel*), który następuje cyklicznie co 50 lat (w roku następnym po siedmiokrotnym nadejściu przypadającego co siedem lat roku szabatowego), przenosząc go na poziom kabalistycznej doktryny *szemitot* i *jowel*. Zestawienie pięćdziesięciu bram z pięćdziesięcioma latami (w wersji kabalistycznej *jowel* przypada co 50 tysięcy lat) wzmacnia powiązanie między ideą powrotu wszystkiego do *Biny-teszuwa* w roku „kosmicznego jubileuszu”.

³⁹ Efraim Gottlieb wykazuje obecność doktryny *szemitot* w tekstach Gikatilli, z kolei zdaniem Moshe Idela koncepcja ta nie została przez kabalistę zaakceptowana, zob. Efraim Gottlieb, *Berurim be-kitwej r. Josef Gikatilla*, „Tarbiz” 39 (1970), s. 80–81; Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 163.

⁴⁰ Gikatilla, *Sza'arej ora*..., s. 48, 75.

⁴¹ Tamże, s. 61.

Tora eliona

We *Wprowadzeniu* do traktatu anonimowy autor odwołuje się do jednej z najważniejszych idei w całym tekście – koncepcji *Tora eliona*. Stanowi ona wyobrażenie pra-Tory, swoistego archetypu tekstu biblijnego, który istnieje w świecie czystych boskich emanacji i jako taki poprzedza wszelkie stworzenie⁴². Idea ta jest interpretacją wątku zawartego w źródłach midraszowych: w Bereszit Raba obecne jest wyobrażenie Tory jako bytu, który poprzedził stworzenie świata. Tak rozumiana Tora miała posłużyć Bogu niczym architektoniczny plan, na którego podstawie dokonał on aktu stwórczego⁴³. Według *Sefer ha-temuna* ukryta pra-Tora wraz z każdą z *szemiot* wstępuje w określony stan zdeterminowany przez naturę tej z *sefirot*, która była narzędziem stworzenia danego świata. Oznacza to, że w każdym ze światów *Tora eliona* objawia się w innym aspekcie. W każdym świecie litery alfabetu hebrajskiego nie tylko mają odmienne formy w sensie graficznym, ale też w różny sposób łączą się ze sobą. Z tego powodu podział na słowa w tekście biblijnym, a więc także ich znaczenie, jest w każdym świecie inne, tak jak odmienna jest w nich natura rzeczywistości⁴⁴.

Zdaniem autora świat określony przez *sefirę* łaski – *Chesed*, nie miał ograniczeń, a Tora nie zawierała przykazań negatywnych. Natomiast Tora pod znaną teraz postacią zawiera zakazy i nakazy, ponieważ odnosi się do konfliktu między dobrem a złem i odpowiada obecnemu, niedoskonałemu światu. Zgodnie z koncepcją przedstawioną w *Sefer ha-temuna* nastanie kolejnego, trzeciego eonu oznacza, że Tora przybierze odmienną postać – nie będzie w niej opisów stanu skalania rytualnego, powodującego konieczność oczyszczenia się. Oznacza to wolność od zmyy i nieczystości rytualnej związanej z rozkładem biologicznym, fizjologią, chorobami

⁴² Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 32–33.

⁴³ Sefer Midrasz Raba – Bereszit Raba 1, 1 i 8, 2, New York 1960. Nie jest to jedyny motyw w *Sefer ha-temuna*, który został zaczerpnięty z literatury midraszowej, takie bowiem źródła ma też sama idea tworzenia i niszczenia światów przez Boga. Przykładowo, Pirke Rabi Eliezer zawiera motyw periodycznie otwieranej i zamykanej kosmicznej księgi jako analogii aktu stwórczego, który w takim ujęciu ma mieć charakter powtarzalny. Z kolei według Bereszit Raba przed powstaniem naszego świata Bóg stwarzał i niszczył światy, gdyż nie był zadowolony z tego, co powstawało. Sefer Midrasz Raba – Bereszit Raba 9, 2, New York 1960; Pirke Rabi Eliezer 51, Jeruzalajim 1972; zob. także Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 465–466. Analiza zagadnienia wykorzystania motywów talmudycznych i midraszowych przez autora *Sefer ha-temuna* wymaga szczegółowego, odrębnego omówienia, tutaj ograniczam się do podkreślenia, że sięga on po wiele elementów tradycyjnej literatury żydowskiej, które następnie oryginalnie interpretuje, nakładając na nie koncepcje kabalistyczne.

⁴⁴ Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 41–42, 47–49.

i śmiercią. Zgodnie z *Sefer ha-temuna* wówczas ma także zakończyć się wygnanie (*galut*) Izraela i przestanie istnieć wędrówka dusz⁴⁵. Prócz podstawowej cykliczności jako paradygmatu czasu mówi się tu także o cykliczności w postaci reinkarnacji (*gilgul*).

Obecność motywu *Tora eliona* we *Wprowadzeniu* służy osadzeniu go w konkretnym kontekście i powiązaniu z wątkiem *Biny*. Anonimowy autor niewiele pisze tutaj o *Tora eliona* – wątek ten zostaje rozwinięty dopiero w dalszych partiach tekstu:

„Otwórz moje oczy, abym ujrzął cuda twojej Tory” (Ps 119, 18) – powiedział król Dawid, pókiż z nim: cuda liter najwyższej Tory (*Tora eliona*), z której pochodzi doskonała Tora Pana, zgodnie z werselem: „nastąpi siedem pełnych tygodni” (Kpł 23, 15), według którego dopełni się (*tam*) każdy tydzień osobno we własnym zakresie i który wskazuje, że dopasowują się (*mat'imot*) one [tygodnie – przyp. D.G.] i jednoczą z miejscem ich emanacji (*mekom acilutan*). W każdym z nich [tygodni – przyp. D.G.] jest nowa doskonała (*temima*) Tora dla chwalebego imienia, bo przez nią będzie dane do spisania ludziom żyjącym w każdym cyklu kosmicznym (*szemita*)⁴⁶.

Aby przedstawić koncepcję archetypu Tory i jej różnych konkretyzacji w następujących po sobie siedmiu światach / cyklach kosmicznych *szemitot*, autor posługuje się motywem siedmiu tygodni liczenia *omeru* (*sefirat ha-omer*) – między drugim dniem święta Pesach a Szawuot, czyli świętem otrzymania Tory. Autor wykorzystuje podobieństwo słów: *temima* („doskonała” Tora), *temimim* („pełne” tygodnie), *tam* („dopełni się” tydzień, który oznacza tu cykl kosmiczny *szemitot*) oraz *mat'imot* („dopasowują się” i jednoczą tygodnie/*szemitot*). Siedem tygodni, czyli 49 dni *omeru*, stanowi analogię do siedmiu światów trwających po siedem tysięcy lat, czyli 49 tysięcy lat łącznie. Tak jak w wymiarze czasu rytualnego Szawuot wypada pięćdziesiątego dnia od Pesach, tak „kosmiczny jubileusz” (*jowel*) przypada na rok pięćdziesięcioletni w skali kosmicznej.

Wyjaśnienie obecności tego wątku we *Wprowadzeniu*, w kontekście układu symbolicznego wskazującego na *sefirę Bina*, można znaleźć na początku rozdziału poświęconego trzeciej z *szemitot*. Autor pisze w tym miejscu o „doskonalej Torze Pana (*Tora ha-Szem temima*)”, wskazując na „jej ukryte, subtelne i zapisane litery, znaki jej działań oraz jej prawa i nauki, które otrzymała od *Biny*. To samo odnosi się do każdej z *midot*”⁴⁷, czyli siedmiu niższych *sefirot*.

⁴⁵ Zob. Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 467–468; tenże, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 52–53.

⁴⁶ *Sefer ha-temuna...*, s. 27a.

⁴⁷ Tamże, s. 28b.

Zgodnie z *Sefer ha-temuna* – w *Binie* zawiera się siedem niższych elementów układu sefirotycznego, zwanych *midot*. Proces emanacyjny skutkuje pełnym rozwinięciem się tej struktury. *Midot* jako siedem „sefirot budujących” definiują naturę każdego z konsekwentnie następujących światów. Jak wynika z cytowanego fragmentu, w *Binie* zawierają się zasady Tory istniejącej w każdej z *szemitot*. *Tora eliona* stanowi rodzaj pierwotnego materiału, z którego powstaje każda specyficzna Tora. Cały układ *midot*, *szemitot* oraz *Tora eliona*, jako wzorzec wszystkich egzemplifikacji tekstu, które realizują się w poszczególnych cyklach, jest zakorzeniony w *Binie*.

Anonimowy autor traktatu *Sefer ha-temuna*, poświęconego kabalistycznej doktrynie *szemitot*, niechętnie zdradza szczegóły tej koncepcji, posługując się aluzjami. Na ten – wydawałoby się – luźny zbiór asocjacji została nałożona jasna struktura, która organizuje koncepcję wielości światów. W omówionym powyżej *Wprowadzeniu* do traktatu zawarte są odniesienia do podstawowych koncepcji religijnych rozwiniętych w tekście: *sefiry Bina* w powiązaniu z motywem *ascensji* duszy oraz zarys koncepcji *Tora eliona*. Z *Biny* rozwijają się niższe *sefirot*, które determinują naturę poszczególnych światów. Sposób życia w każdym ze światów, adekwatnie do jego charakteru, określają poszczególne egzemplifikacje *Tora eliona* jako narzędzia, za pomocą których ósma z *sefirot* oddziałuje na kolejne światy. Motyw powrotu duszy (*nefes*) do *Biny* ma eschatologiczny wydźwięk i wskazuje na totalność tej ostatniej – zgodnie z wzorcem neoplatońskim stanowi ona źródło emanacji oraz miejsce powrotu wszystkiego, co od niej pochodzi. Wyeksponowanie tych elementów we *Wprowadzeniu* służy podkreśleniu ich znaczenia w procesie kosmologicznym, są one jednak wyraźnie podporządkowane jednej centralnej koncepcji religijnej – ósmej z *sefirot*. *Sefira Bina* jako zasada generująca jest podstawowym pojęciem w przedstawionym w *Sefer ha-temuna* procesie powstawania i niszczenia następujących po sobie światów.

Dominika Górnica
Uniwersytet Jagielloński
domi.gornicz@gmail.com