

POSTAĆ MESJASZA A DOKTRYNA REINKARNACJI W UJĘCIU
KSIĘGI ZOHAR NA PODSTAWIE WYBRANYCH WSPÓŁCZESNYCH
BADAŃ NAD MISTYKĄ ŻYDOWSKĄ

1. WPROWADZENIE

W XIII wieku wiara w wędrówkę dusz przechodzi szczególną metamorfozę, pozwalając z nowej perspektywy spojrzeć na postać Mesjasza, jak i na cały kompleks symboliczny związany z soteriologią i kresem czasów. Różnica, jaka zaszła wówczas w pojmowaniu reinkarnacji, staje się wyrazista, gdy zestawimy interesującą nas tutaj *Księgę Zohar* z poprzedzającym ją *Bahirem*. Na razie wystarczy zaznaczyć, że w *Zoharze* mówi się o metempsychozie *explicite*. O ile w *Bahirze* doktryna o transmigracji dusz występuje w formie licznych aluzji i niejasnych wskazujących na nią przybliżeń, to w korpusie zoharycznym pojawia się konkretny termin: *gilgul*, tłumaczony najczęściej jako „kręcenie się”, „obracanie” czy „cyrkulowanie”¹. Zatem dziedzina źródłowa metafor związanych z procesem ponownych wcieleń (a więc i wielokrotnego przeżywania śmierci) wiąże się w *Zoharze* z poruszaniem się ruchem okrężnym, powrotem do sytuacji wyjściowej i wypełnieniem cyklu. Warto także podkreślić, że reinkarnacja nie dotyczy zwartego podmiotu, lecz niejednorodnego zbioru elementów „duszno-duszewnych”, który w momencie śmierci niejako

¹ G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, przeł. J. Neugroschel, New York 1991, s. 207–209.

rozpryskuje się i rozprasza. Dopiero te poszczególne cząstki podlegają wędrówce i ponownym wcieleniom.

Sam *Zohar*, jako dzieło niezwykle obszerne i wielowątkowe, nie jest konsekwentny co do charakteru reinkarnacji. W niektórych jego miejscach mówi się, że reinkarnacji mają podlegać ci, którzy podczas życia nie posiadali dzieci². W ten sposób transmigracja duszy takiego człowieka miała się stać rodzajem pokuty za niewydanie z siebie życia – a więc skazanie siebie, a w zapośredniczony sposób także innych członków społeczności, na swoistą śmierć i brak pamięci. Z kolei w uzupełnieniu do *Zoharu*, *Tikkunei ha-Zohar*, mówi się o reinkarnacji jako o fundamentalnym prawie, któremu podlegają wszyscy mający wgląd w drzewo sefirotyczne³. Tym samym transmigracja dusz po śmierci, a właściwie ich poszczególnych elementów, wiąże się z uzyskaniem ostatecznego wglądu i dotyczy szeregu nacechowanych zbawczo postaci. I właśnie ta druga perspektywa przedstawiona w *Zoharze* wydaje się szczególnie interesująca. Warto także podkreślić, że choć cyrkulacja dusz prowadzi do postrzegania czasu przez pryzmat cykli, nie jest to jedyny matrycowy sposób konceptualizacji zjawiska czasu, takie sekwencje prowadzą bowiem w określonym kierunku – ku eschatonowi, z centralną w takim układzie postacią Mesjasza.

2. PROCES UMIERANIA NA TLE ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ

Warto się przyjrzeć, w jaki sposób konceptualizuje się układ wyjściowy całej wędrówki – z perspektywy pojedynczego podmiotu ludzkiego, pozbawionego wspomnień z poprzednich wcieleń, wyposażonego w śmiertelne ciało. Śmierć jednostkowa jest przedstawiona w *Zoharze* jako długotrwały i trudny proces przejścia, pełen sugestywnych wizji. To właśnie mocne podkreślenie procesualności tego wydarzenia jest charakterystyczne w religijnym sposobie postrzegania i wyjaśniania rzeczywistości.

² *Ibidem*, s. 210–211.

³ *Ibidem*.

Aby omówić tę kwestię, konieczna jest krótka charakterystyka kabalistycznej koncepcji duszy. Przy czym od razu trzeba zaznaczyć, że termin ten stanowi znaczne uproszczenie i nie wydaje się adekwatny, w ujęciu antropologii żydowskiej dusza ludzka stanowi bowiem niejednorodny zbiór elementów, na który składają się: *nefes* (oznaczający swoistą witalność, umiejscowiony w krwi człowieka element najbliższy sferze cielesnej, w zestawieniu z kategoriami greckimi porównywalny do *psyche*), *ruah* (androgyniczny, często bowiem posiada postać żeńską, jako *ruaha*; w *Zoharze* pełni funkcję mediującą między *nefes* i *neszama*, umożliwiając przepływ mocy między nimi) i *neszama* („tchnienie” – jest to element metaforyzowany za pomocą zjawisk związanych z oddechem i ruchem powietrza, co stanowi fundamentalny w świetle materiału komparatystycznego sposób mówienia o duszy, analogiczny np. do greckiej *pneumy*). Do tego różne nurty kabały dodają kolejne elementy, takie jak *jehida* (jako iskra, esencja), *chajja* czy *chijjut* (łączone z kategorią życia)⁴. *Zohar* mówi o reinkarnacji często w kontekście *nefes*, natomiast *neszama* jako element wyższy w tej zorganizowanej hierarchicznie strukturze, osiągany na drodze mistycznego wglądu, jak i go umożliwiający, nie ulega w tym ujęciu metempsychozie. Jednakże w innych partiach tekstu, wskazujących na ewolucję myśli nad wędrówką dusz, mówi się, że zarówno *nefes*, *ruah*, jak i *neszama* podlegają temu prawu, a przejście reinkarnacji jest niejako etapem w doskonaleniu lub w ogóle wypracowaniu kompletnej struktury duszy, obejmującej wszystkie jej formy. Takie podejście pozwala dostrzec w narracji biblijnej łańcuchy i rozgałęzienia tworzone przez elementy tych struktur – rozprysnięte w czasie i przestrzeni, wcielone w konkretne postacie⁵.

Sam moment fizycznej anihilacji nie jest, według *Zoharu*, jedynym momentem, kiedy człowiek bezpośrednio doświadcza śmierci, dzieje się to bowiem każdej nocy. Chociaż zjawisko snu jako dziedzina źródłowa służąca konceptualizacji dziedziny bliżej nieznannej, jaką stanowi w tym wypadku zjawisko śmierci, jest niezwykle rozpowszechnionym w rozmaitych doktrynach religijnych sposobem metaforyzacji⁶, analizując

⁴ F. Lachower, I. Tishby, *The Wisdom of Zohar*, przeł. D. Goldstein, Oxford 1989, s. 684–692.

⁵ G. Scholem, *On the Mystical...*, op. cit., s. 218–210.

⁶ Nawiązuję tu do teorii metafory Lakoffa i Johnsona, por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory*

Zohar niekiedy trudno jest ustalić, co stanowi dziedzinę źródłową, a co docelową takiej metafory. Co więcej, mamy tutaj do czynienia z wierzaniem, że podczas snu dusza człowieka rzeczywiście oddziela się od ciała i podróżuje. W trakcie wędrówki doznaje ona zarówno wizji Szechiny, jak i wchodzi w kontakt z *Sitra Ahra*, „drugą stroną”, a więc domeną wszelkiego zła, które skonkretyzowało się, przybierając charakter osobowy – jako cała kategoria istot demonicznych. Dusza oddzielona od ciała może zarówno zostać poddana dość przerażającemu osądowi swoich czynów, których pulę zgromadziła w przeciągu całego dnia, jak i wędrować po wyższych światach, w których pierwotnie egzystowała. Może przebywać tam z aniołami, śpiewając numinotyczne pieśni, a także zgłębiać tajemnice Tory⁷. Marzenia sennie pojawiające się podczas snu są właśnie odzwierciedleniem tego wszystkiego, co się dzieje z przebywającą poza ciałem duszą. Wszelkie doświadczenia człowieka, których reprezentację stanowią sny, mają niezwykle niejednoznaczny charakter, balansując pomiędzy grozą a niezwykłością, podobnie jak oddają to Ottowskie kategorie *tremendum* i *fascinans*.

Proces śmierci, tak jak przedstawia go *Zohar*, stanowi intensyfikację zjawisk i doświadczeń związanych ze snem. Konstytutywne dla niego są: dramatyczne w charakterze oddzielanie się duszy od ciała, mieszanie doświadczeń radości i strachu oraz sąd nad duszą, stanowiący znacznie rozciągnięty w czasie i przebiegający etapami proces. Według tradycyjnych wierzeń żydowskich związanych ze śmiercią, sąd rozpoczyna się w dniu Rosz Haszana, gdy podczas jednej nocy rozstrzyga się los człowieka na nadchodzący rok – zasadniczo chodzi o kwestię, dla kogo będzie to ostatni rok życia. Kolejny etap sądu wiąże się z trzydziestoma dniami stanowiącymi okres przejściowy, poprzedzający fizyczną śmierć. W tym czasie więzi między duszą a ciałem człowieka ulegają stopniowemu rozluźnieniu. Jest to okres przygotowań do śmierci. Dusza nie usiłuje już wracać do ciała, by normalnie funkcjonować w świecie, tak jak ma to miejsce po wybudzeniu się ze snu. W tym okresie nawet podczas dnia dusza nie jest związana z ciałem, pozostaje poza kontrolą woli

w naszym życiu, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁷ F. Lachower, I. Tishby, *op. cit.*, s. 809–812.

i zwykłej świadomości ludzkiej. W trakcie tych trzydziestu dni opuszcza człowieka najbardziej święty z elementów „duszno-duszeownych”, czyli *neszama*. Tym samym nie oświeca on *ruah*, który przestaje ożywiać *nefes* (te trzy elementy są zorganizowane hierarchicznie). Dalszy osąd nad człowiekiem dokonuje się, gdy leży w łóżku, podczas nasileń choroby. Testowane są wówczas jego myśli; proces ten ma bardzo dramatyczny charakter, powoduje bowiem intensyfikację cierpienia fizycznych. Podczas każdej poważnej choroby dokonuje się taki sąd, decydujący o śmierci lub uzdrowieniu. Ostateczna decyzja zapada tuż przed momentem śmierci, kiedy człowiek jest osądzany ponownie i po raz ostatni. Elementem fundamentalnym dla tego etapu jest to, że umierający musi wyznać wszystko za pomocą słów; myśli muszą zostać zwerbalizowane. Według *Zoharu* w finalnym momencie ciało człowieka doznaje konwulsji, a jego duch gwałtownie krąży po całym organizmie, po to by ostatecznie go opuścić⁸.

Podczas trudnego procesu rozdzielenia duszy i ciała człowiek doznaje niezwykłych wizji za sprawą dodatkowego elementu, który wówczas otrzymuje, cząstki, której nigdy za życia nie posiadał. Widzi swoich już nieżyjących krewnych oraz przyjaciół i jest w stanie ich rozpoznać. Jeśli umierający był sprawiedliwy, bliscy, których widzi, okazują wielką radość. Jeśli jednak był człowiekiem nikczemnym, witają go tylko źli ludzie, których znał za życia. Podczas kolejnych wizji rozmawia z Adamem, pierwszym człowiekiem, oraz doznaje wizji Szechiny ukazującej się w towarzystwie aniołów. Ta ostatnia teofaniczna wizja wiąże się z interpretacją skierowanych do Mojżesza słów z Wj 33, 20: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”. Bezpośrednio po tej wizji przybywa Anioł Śmierci, by zabrać ludzką *nefes*. Nie ma on natomiast dostępu do *neszama*, którą zabiera kto inny – anioł Gabriel. Anioł Śmierci nie przychodzi jednak po *nefes* ludzi, którzy osiągnęli największą doskonałość, nie jest w stanie w żaden sposób dotknąć ich duszy. Jest to znaczne wyróżnienie, gdyż wizja Anioła Śmierci, jaką przedstawia *Zohar*, jest niezwykle sugestywna i dość przerażająca. Warto przytoczyć jej fragment:

⁸ *Ibidem*.

Zstępuje On i staje przed człowiekiem na swych stopach, z zaostrzonym mieczem w dłoniach. Człowiek podnosi oczy i widzi, jak płoną ściany pomieszczenia za sprawą ognia, który z Niego [Aniela Śmierci – przyp. D.G.] emanuje. A potem widzi siebie samego naprzeciwko Niego: pokrytego oczami [podkr. D.G.], ubranego w ogień, płonącego w obecności człowieka... Gdy widzi Go, trzęsie się w ciele i w duchu, a jego serce nie może zaznać spokoju, ponieważ jest władcą całego ciała. Jego duch porusza się po całym ciele i prosi, by mógł wyjść, jak ktoś, kto prosi swojego przyjaciela o zgodę na udanie się w inne miejsce... Człowiek boi się i próbuje się ukryć, ale nie może tego zrobić. To co widzi jest niemożliwe, lecz jego oczy są otwarte i jest zmuszony patrzeć. Patrzy na Niego z otwartymi oczami i wtedy podaje się wraz z ciałem i duszą⁹.

Jeśli umierający był człowiekiem sprawiedliwym, jego śmierć, pozbawiona tej ostatniej, porażającej wizji, metaforyzowana jest jako „śmierć przez pocałunek”, stanowi moment radości, pozbawiony antycypacji dotkliwej kary. Opuszcza on swoje ciało, jako ostatnią barierę oddzielającą go od wyższego świata (niebiosa nie tolerują ani ziarnka materii!) i wstępuje do rajskiego ogrodu. Jeśli jednak był człowiekiem doszczętnie złym, jego dusza staje się jednym z demonów, odtąd przynależąc do *Sitra Ahra*, do „drugiej strony”, świata działającego na zasadzie odwróconej symetrii wobec boskiego¹⁰.

3. MESJASZ I WĘDRÓWKA DUSZ

Wiara w reinkarnację w formie, jaką prezentuje *Zohar*, pozwala w nowy sposób spojrzeć na osobę Mesjasza, a także na szereg postaci biblijnych, nabierających zdecydowanie soteriologicznych cech. Podobieństwa funkcji czy cech postaci biblijnych, jakie dostrzegali kabałiści, zyskują w takiej interpretacji szczególny charakter, łączy je bowiem łańcuch *gilgulim*. W ten sposób sama doktryna o transmigracji dusz, obok procedur hermeneutyki kabalistycznej, stała się kolejną metodą odślania-
nia znaczeń tekstu biblijnego.

⁹ *Ibidem*, s. 834 (tłumaczenie własne – D.G.).

¹⁰ *Ibidem*, s. 704–705.

W takiej optyce nowe znaczenie zyskuje m.in. narracja o Ablu i Kainie, a nurtujące kabalistów pytanie o przyczyny śmierci sprawiedliwego Abła zabitego przez brata otrzymuje nową odpowiedź. W zoharycznym odczytaniu tej opowieści Abel nie był postacią nieskalaną, dopuścił się bowiem przewinienia, które spowodowało jego śmierć: składając ofiarę, nie wypełnił prawa rytualnego w prawidłowy sposób i doświadczył przy tym zaburzonej wizji Szechiny, naruszając tym samym swoją relację z Boskością. Musiał zatem przejść transmigrację i odrodziwszy się w osobie Mojżesza, ponownie doznał wizji Szechiny, tym razem w czystej, numinotycznej formie: „Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga” (Wj 3, 6)¹¹. Oczyszczenie i naprawa zniszczonej relacji dokonały się poprzez ogień, substancję umożliwiającą transformację i odnowienie wszelkich form.

Zohar wyraża przekonanie o reinkarnacyjnej ciągłości między postaciami Adama, Dawida i Mesjasza. Pogląd ten wzmocniony został przez zastosowanie hermeneutyki: spółgłoski w imieniu Adam są akronimem słów Adam, Dawid i Mesjasz. Zwraca uwagę radykalna odmienność tego poglądu od wcześniejszego, bahirycznego ujęcia: według *Sefer ha-Bahir* dusza Mesjasza jest tą, która nigdy nie bytowała w świecie i nie podlega prawu reinkarnacji¹². Łańcuch, o którym mówi Mojżesz z Leonu, czasami zawiera także postać Mojżesza. W takim ujęciu grzech Adama został naprawiony przez Mojżesza, który zbawił Izrael od egipskiego *galut* („wygnanie”), oraz Dawida, który zbudował miejsce pomieszkania dla Szechiny – Bożej Obecności. Grzech pierwszego człowieka ma zostać ostatecznie usunięty przez Mesjasza¹³.

W tej narracji mitycznej Adam jest szczególnie postacią, stoi bowiem u początku łańcucha wcieleń i jest tym, który zniszczył pierwotny obraz człowieka. Jak nauczają kabaliści, człowiek był początkowo bytem czysto duchowym, dopiero po upadku uzyskał cielesność, niejako się w nią obiekując. Zniszczona została relacja między Najwyższym a jego stworzeniem; wraz z czynem Adama popękały kanały, którymi między sefirami

¹¹ G. Scholem, *On the Mystical...*, op. cit., s. 213.

¹² *Idem*, *Origins of the Kabbalah*, przeł. A. Arkush, Princeton 1989, s. 190.

¹³ *Idem*, *On the Mystical...*, op. cit., s. 213.

przepływała życiowa moc¹⁴. W ten sposób w boskiej pleromie powstało dziwne pęknięcie. Szechina została wygnana. Stan doskonałości, polegający na przywróceniu łączności między światami, może zostać osiągnięty tylko przez długą serię transmigracji, która jest jednocześnie zjawiskiem równoległym do procesu zachodzącego w sefirotycznej pleromie, czyli restytucji pierwotnego kształtu *Adama Kadmona*. *Tikkunei ha-Zohar* metaforyzuje ten ostatni proces jako „spływanie kropel”, co oznacza także proces emanacji *per se*. Reinkarnacja jest więc analogiczna do procesu emanacyjnego zachodzącego w świecie pleromy¹⁵.

Według *Zoharu* człowiek może i powinien swoim działaniem wspomagać proces zbawczy pojmowany jako stopniowa restytucja stanu początkowego. W takim ujęciu akt rytualny posiada teurgiczną moc, a więc stanowi działanie mające wywrzeć wpływ na wewnętrzną dynamikę bóstwa¹⁶. Wykonanie rytuału jest także, jak sugeruje Idel, pojmowane jako doświadczenie umożliwiające kontakt z Mesjaszem¹⁷. Analogię może tu stanowić chrześcijański rytuał eucharystyczny. Jednocześnie rytuał, jako akt zmieniający stan rzeczywistości, w przekonaniu wykonawców otwiera drogę czasom mesjańskim, a więc eschatologicznemu kresowi¹⁸. W tym miejscu mit *explicite* splata się z rytuałem: mesjanizm wiąże się z działaniem podejmowanym przez człowieka, które ma doprowadzić do restytucji boskiej pleromy, zaburzonej przez grzech pierwszego człowieka. W perspektywie soteriologicznej, gdy pleroma ulegnie odnowieniu, analogiczny stan zajdzie także w sferze ludzkiej. Świat osiągnie stan eschatologicznej doskonałości¹⁹. W ten sposób świat ludzki i świat boskiej pleromy są względem siebie symetryczne, stanowią ontyczne continuum i wzajemnie siebie odzwierciedlają.

Warto przyrzeć się bliżej, w jaki sposób *Zohar* charakteryzuje Mesjasza. Nie czyni tego bynajmniej w sposób jednorodny, tekst często

¹⁴ *Idem, Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 286–288.

¹⁵ *Idem, On the Mystical...*, *op. cit.*, s. 220–221.

¹⁶ M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 295.

¹⁷ *Idem, Messianic Mystics*, New Heaven–London 1998, s. 106.

¹⁸ *Ibidem*, s. 106–107.

¹⁹ *Ibidem*, s. 107–108.

odchodzi od mówienia o nim w kategoriach osobowych, traktując go raczej jako sefirotyczną hipostazę. Tak więc jest on ujmowany jako siła panująca nad światem i jako taki odnoszony do żeńskiej sefiry Malchut (termin ten można przetłumaczyć jako „królestwo”). W tym kontekście autor rozważa zagadnienie namaszczenia, określając olej jako symbol emanacji zachodzącej w świecie sefirotycznym. W ten sposób zarysowuje się bazująca na analogii metaforyczna relacja między światem pleromy a światem człowieka: tak jak niższe sefiry otrzymują przepływ mocy od wyższych, tak też mesjański król otrzymuje namaszczenie, co stanowi akt, dzięki któremu może on sprawować swą rolę władcy. Jest to zatem proces, podczas którego ludzki, osobowy Mesjasz wkracza w przepływ mocy od wyższych sefirot. W ten sposób zachodzi relacja symetrii między zduplikowaną figurą Mesjasza, manifestującego się jako człowiek w materialnym ciele oraz jako boska moc w przestrzeni sefirotycznej. Tym dwóm postaciom odpowiadają tradycyjne postacie Mesjasza z Domu Józefa oraz Mesjasza z Domu Dawida. Co więcej, idąc tropem *Zoharu*, trzeba dodać, że akt mistycznego namaszczenia jest komplementarny względem zjednoczenia Mesjasza z Malchut²⁰.

Zohar zawiera także dość apokaliptyczne obrazy, gdzie Mesjasz jest przedstawiony jako wkraczający w słupek ognia, niczym *axis mundi* rozpościerający się między niebem a ziemią. W miejscu, w którym filar styka się z firmamentem, Mesjasz ma otrzymać przepływ mocy (*tuqppa*) i koronę królestwa (*’ateret malkhut*), która sprawi, że zostanie rozpoznany jako Zbawca. Jest to Mesjasz z Domu Józefa, który ginie w apokaliptycznej katastrofie. Potem nastąpią po sobie ascencja oraz powrót Zbawcy na ziemię, jako koronowanego Mesjasza Dawidowego. Kolumna ognia jest kolejną formą łączności między dwoma rzeczywistościami²¹.

Obok schematu mitycznego akcentującego soteriologiczny charakter ascencji Mesjasza, który Moshe Idel nazywa modelem anabatycznym, w kabale zoharycznej można odnaleźć także model katabatyczny, odsyłający do motywu *Descendus ad Inferos*. Mesjasz schodzi w głąb demonicznej rzeczywistości, by zbawić przebywające tam dusze. Ten właśnie motyw,

²⁰ *Ibidem*, s. 110–111.

²¹ *Ibidem*, s. 113–114.

tak mocno rozwinięty trzy wieki później przez szkołę kabalistyczną Izaaka Lurii, choć w *Zoharze* jest słabo zarysowany, to wystarczająco pokazuje, że zoharyczne koncepcje mesjanizmu są bardzo zróżnicowane. W takim ujęciu postać Mesjasza nabiera pewnej ambiwalencji; postać soteriologiczna pozostaje bowiem w kontakcie z siłami zła, musi zanurzyć się w jego domenie, by wypełnić proces zbawczy²².

4. ESCHATOLOGICZNA TRANSFORMACJA RZECZYWISTOŚCI

Przyjmujący charakter cykliów bieg czasu, determinujący naturę zjawisk zachodzących w rzeczywistości, zmierza do punktu, w którym niejako sam siebie zakwestionuje i zniszczy. *Zohar* przedstawia eschatologiczne odkupienie jako proces stopniowy, prezentując je jako wycofanie się ze świata ducha nieczystości i ostateczne rozlanie się nad światem światła Mesjasza. Wydarzenia te mają ostatecznie zakończyć *galut* Izraela. Wszystko ma powrócić do swojego właściwego porządku, czyli stanu pełni i doskonałości takiego, jaki istniał przed upadkiem Adama. Każde stworzenie zostanie wyniesione do góry i poddane całkowitemu oczyszczeniu, po czym będzie oglądać Szechinę bezpośrednio, „oko w oko”²³.

W ostatniej części *Zoharu* autor przedstawia mityczną wizję dotyczącą Drzewa Życia oraz Drzewa Poznania Dobra i Zła (Drzewo Śmierci). Od czasów upadku Adama świat jest rządzony przez Drzewo Poznania Dobra i Zła, a więc zaburzony został właściwy porządek rzeczywistości, którym kieruje absolutnie święte Drzewo Życia, nie posiadające w sobie ani domieszki zła, nie dotknięte nieczystością, śmiercią i ograniczeniem. Z kolei Drzewo Poznania Dobra i Zła zawiera w sobie tak zło, jak i dobro, czystość i skalenie; nieodmiennie skojarzone jest także ze śmiercią:

Rabbi Eleazar powiedział: jest napisane „W Twoje ręce oddaję ducha mojego (*ruah*). Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże prawdziwy” (Psalm 31,6). Czy kiedykolwiek widziałeś kogoś, kto powierza coś królowi?

²² *Ibidem*, s. 118–119.

²³ G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, przeł. M.A. Meyer, H. Halkin, New York 1988, s. 40–41.

Szczęśliwy jest człowiek, który podąża ścieżką świętego Króla i nie grzeszy w Jego obecności. Chodź i zobacz. Jak tylko noc się rozpoczyna, Drzewo Śmierci zaczyna rządzić światem, a Drzewo Życia odchodzi w najwyższe rejony nieba. A gdy Drzewo Śmierci rządzi światem samo, cała ludzkość doświadcza smaku śmierci (*Zohar* III, 119a)²⁴.

Świat pod rządami Drzewa Poznania Dobra i Zła jest rzeczywistością, w której istnieje i obowiązuje podział na rzeczy dozwolone i zakazane. W takim ujęciu, w nie odkupionym świecie Tora objawiona jest poprzez zakazy i nakazy, określające sposób, w jaki człowiek ma żyć, wyznaczające ramy jego egzystencji. W doskonałym świecie, który ma nadejść, nieczystość i niedoskonałość zostaną zniesione, nie będzie istniała także śmierć²⁵. Warto zwrócić uwagę, że ta mityczna wizja w interesujący sposób koresponduje z teorią zakazu magicznego w ujęciu Jerzego Wasilewskiego. Według tego autora u źródła tabu leży nie tylko fakt odbiegania od wzorcowej taksonomii, lecz także odejścia od sytuacji rajskiej, wzorcowej, idealnej poprzez naruszenie archetypicznego porządku, złamanie zasad przedustanowionej harmonii – w analizowanym przez niego przypadku tabuizacji świni w judaizmie chodzi o dopuszczenie się aktów zabijania i zjadania. Wasilewski pisze:

Można przypuszczać, że taka zasada ogólna jest tylko jednym z elementów „rajsko-sakralnego kompleksu” malowanego przez różne mitologie: obrazu świata alternatywnego, w którym nie istniały (nie istnieją) koniunkcja seksu i śmierci, choroby, konieczność odżywiania się, fizjologia, nieczystości biologicznego rozkładu, tak samo jak nie istniały klasyfikacyjne anomalie i hybrydy²⁶.

Świat sacrum to w takim ujęciu świat „jednolity, statyczny i transcendentny – nie podlegający czasowości, biologii i zmianie”²⁷. W świecie poprzedzającym erę mesjańską istnieje konieczność interpretacji Tory na różnych płaszczyznach: literalnej, alegorycznej, mistycznej, lecz w nowym eonie Tora zostanie objawiona przez czystą duchowość Drzewa Życia. Nastąpi

²⁴ F. Lachower, I. Tishby, *op. cit.*, s. 816-817.

²⁵ *Ibidem*, s. 816.

²⁶ J. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska”, r. XXXI (1987), s. 37.

²⁷ *Ibidem*.

odślonięcie mistycznego sensu zawartych w niej słów. Autor *Zoharu* mocno podkreśla odmienność Tory czasów *galut* i Tory ery mesjańskiej²⁸.

Upadek i zbawienie, choć pozornie sprzeczne, są zjawiskami komplementarnymi. Łączą się z wierzeniem dotyczącym cyrkulacji duszy Mesjasza przez całość dziejów, od Pierwszego Człowieka do eschatologicznego Zbawcy: ten, kto zaprzepaścił egzystencję w raju dla całej ludzkości, będzie tym samym, który definitywnie przyniesie zbawienie. Duchowe korzenie Zbawcy sięgają procesu kreacyjnego, a zarazem jest on obecny u kresu świata, jako postać ogniskująca w sobie eschatologiczny koniec. W ten sposób jest on mediatorem między życiem a śmiercią; wędrując przez przestrzeń czasu, przewycięża go tak jak i śmierć, z którą jest nieodmiennie związany, oraz wiąże ze sobą całość dziejów kosmosu.

W takiej mityczno-teurgicznej wizji rzeczywistości wyraża się przekonanie, że wszystko jest ze wszystkim powiązane, a relacje te są pełne sensu. Doktryna o wędrowności dusz dodatkowo zacieśnia sieć relacji składających się na strukturę rzeczywistości zaprezentowaną w micie. W takim światopoglądzie bezsens i chaos polegają na rozbiciu powiązań, zbawienie zaś jest odwrotnością procesu entropii i jako takie oznacza regenerację i połączenie tego, co uległo rozpadowi i wyodrębnieniu.

²⁸ G. Scholem, *The Messianic Idea...*, *op. cit.*, s. 41–42.

Bibliografia:

Idel M., *Messianic Mystics*, New Heaven–London, 1998.

Idel M., *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006.

Lachower F., Tishby I., *The Wisdom of Zohar*, przeł. D. Goldstein, Oxford 1989.

Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, przeł. A. Arkush, Princeton 1987.

Scholem G., *The Messianic Idea in Judaism*, przeł. M.A. Meyer, H. Halkin, New York 1988.

Scholem G., *On the Mystical Shape of the Godhead*, przeł. J. Neugroschel, New York 1991.

Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.

Wasilewski J., *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska”, r. XXXI (1987).

Dominika Górnicz – studentka V roku religioznawstwa UJ. Interesuje się mistyką żydowską, teorią rytuału i symbolu religijnego. Obecnie przygotowuje pracę magisterską pod kierunkiem dr. hab. Tomasza Sikory dotyczącą metodologii badań i nowych ujęć teoretycznych w pracach Moshe Idela.