

Streszczenie pracy doktorskiej:

Mikołaj Krawczyk

MOWA WEWNĘTRZNA W *SEFER HA-OT*, „KSIĘDZE ZNAKU”

R. ABRAHAMA ABULAFII (1240-1292)

EDYCJA KRYTYCZNA, TŁUMACZENIE I INTERPRETACJA TEKSTU

Prezentowana rozprawa dotyczy *Sefer ha-Ot*, „Księgi Znaków” – krótkiego i enigmatycznego dzieła, wyróżniającego się spośród dorobku XIII-wiecznego kabalisty, r. Abrahama ben Szmuela Abulafii (1240-1292). Kabalista urodził się w 1240 roku, co odpowiada w rachubie hebrajskiej znaczącej dacie roku 5000, początku szóstego tysiąclecia¹. Pochodził z Saragossy, w Królestwie Aragonii, choć dość wcześniej w jego życiu rodzina przeniosła się 86 km na północny zachód do mniejszego miasta Tudeli w Królestwie Nawarry. Pobierał nauki u swego ojca, Szmuela - aż do jego śmierci w 1258 roku. Następnie, dwa lata później, młody Abraham wybrał się w podróż do Ziemi Izraela, w poszukiwaniu rzeki Sambation i zaginionych dziesięciu plemion Izraela. Tam był niebezpośrednim świadkiem bitwy pod Ein Harod, stoczonej między Mamelukami a Mongołami. W drodze powrotnej wybrał się przez Grecję do Rzymu. Na dłużej zatrzymał się w Kapui, gdzie studiował u boku r. Hilela ben Szmuela z Werony (1220-1295) tematy związane z *More Newuchim*, „Przewodnika Błądzących” Majmonidesa – dzieło to, wraz z protokabalistycznym traktatem *Sefer Jecira*, „Księga Formowania” – wpłynęło bardzo silnie na ukształtowanie się formacji myślowej r. Abulafii. W następnych latach przebywał w Barcelonie i tam studiował wspomnianą *Sefer Jecira* u boku r. Barucha Togarmiego. Zarówno komentarze nauczyciela, jak i pisma chasydów aszkenazyjskich – w tym r. Eleazara z Wormacji² – inkorporował r. Abulafia do mających powstać w kolejnych latach własnych dzieł poświęconych *chochmat ha-ceruf*, „mądrości kombinowania”³. Od 1271 roku zaczął doświadczać wizji – w jednej z nich otrzymał wezwanie, by spotkać się z papieżem i wyzwolić lud Izraela ze stanu *galut*, „wygnania” – na ten okres zaznacza się u kabalisty silne poczucie tożsamości mesjańskiej (w politycznym rozumieniu tego zjawiska). Ponownie opuścił Hiszpanię i w 1279 roku, w greckim Patras napisał pierwszą z ksiąg prorockich, *Sefer ha-Jaszar*⁴, „Księgę Prawego”. Rok później miała miejsce słynna wyprawa do Rzymu, by „porozmawiać o kwestii Żydów” z papieżem Mikołajem III. Przebywający podówczas w Soriano zwierzchnik kościoła rzymskokatolickiego, na wieść o rozgłaszanej przez kabalistę nieproszonej audiencji, kazał przygotować stos dla r. Abulafii. W noc poprzedzającą przybycie kabalisty do Soriano, papież zmarł na apopleksję.

¹ W tym samym roku urodził się r. Mosze z Leonu, kabalista nurtu teozoficznego, współredaktor tekstów korpusu zoharycznego.

² Np. *Sefer ha-Szem*.

³ *Sefer Jecira* jest tekstem omawiającym stworzenie świata przy pomocy 22 liter i 10 *sfirot*, „sfer”, „protoliczb” czy aspektów *kawod* JHWH, „chwały/ciężaru JHWH. To właśnie komentarz r. Eleazara z Wormacji przekonał r. Abulafię, że ów tekst odnosi się w większym stopniu do metody permutacji literowej i wytwarzania stanu pobudzenia ekstatycznego o charakterze prorockim.

⁴ Spośród ksiąg prorockich, wszystkie oprócz *Sefer ha-Ot*, zachowały się jedynie we fragmentach w autokomentarzach. „Księga Znaków” nie została opatrzona żadnym komentarzem.

Po powrocie do Rzymu, przez miesiąc znajdował się w niewoli (lub pod przymusową kuratelą, jak sugeruje H. Hames⁵) u minoritytów. Następnie ruszył na południe Italii, przebywał przez jakiś czas w Mesynie (dla r. Abulafii nazwa miasta oznaczała *me-Sinai*, „z Synaju”, tam też bowiem doświadczył kolejnych wizji), potem na Sycylii, w Palermo. Tamtejsza społeczność żydowska, zaniepokojona wzrastającą liczbą uczniów r. Abulafii i jego publicznie głoszonymi pretensjami prorockimi, wysłała zapytanie do r. Szlomo ben Adreta (RaSZBA), by ocenić status halachiczny kontrowersyjnego kabalisty. Ten zaś autorytet wydał response jednoznacznie potępiającą r. Abulafię⁶ – to pismo *de facto* przesądziło, że przez siedem wieków nikt w religijnych kręgach żydowskich nie chciał drukować jego dzieł (choć studiowano je w licznych rękopisach⁷). Kabalista próbował się jeszcze bronić, pisząc list do przyjaciela w Hiszpanii, r. Jehudy (*We-zot li-Jehuda*, „A to dla Jehudy”), ale stopniowo poziom zaufania do jego osoby w gminach żydowskich Sycylii malał. Podobnie było na Malcie – został wygnany z głównej wyspy i zamieszkał na jakiś czas na bezludnej wysepce Komino⁸ (tam ukończył trzecią część i przeredagował część drugą *Sefer ha-Ot*). W ostatnim, ogłoszonym w 1291 roku, dziele *Imrei Szefer*, „Słowa Piękności”, znajdujemy informację o pobycie w Palermo – zatem nieuzasadnione są informacje o rzekomej śmierci r. Abulafii na Komino. Po tym czasie jednak historyczny ślad po kabaliscie urywa się.

Rozprawa nie ogranicza się do przeprowadzenia edycji krytycznej i tłumaczenia tak ustalonego tekstu na język polski. Konieczna jest zarówno interpretacja przeprowadzona w postaci symultanicznego komentarza (towarzyszącego tak tłumaczeniu polskiemu, jak i hebrajskiemu oryginałowi) jak i oddzielnie ujętych tematycznie i strukturalnie problemów.

Kluczowym zagadnieniem, wspomnianym w tytule pracy, jest zagadnienie „mowy wewnętrznej” – za punkt wyjścia do analizy tego zagadnienia przyjmuje się w *Sefer ha-Ot* opis wizji narratora, gdzie pojawia się przed nim anioł *Jahoel*, jedna z hipostaz anioła *Metatrona* (którego postać wielokrotnie przedstawia się w różnych aspektach w dalszej części pracy) i przeprowadza z nim dość nietypowy dialog, noszący cechy tego, co w teorii języka i mowy określa się mianem „endofazji”, innymi słowy „mowy wewnętrznej”, której na poziomie wizualnym odpowiada (choć nie jako warunek konieczny) zjawisko „heautoskopii”, czyli „widzenia samego siebie” – oba terminy domagają się bardziej szczegółowego opisu, zamieszczonego w dalszej części pracy. Jako że w dziełach r. Abulafii i jego uczniów, ale też w wielu innych tekstach

⁵ „Like Angels on Jacob’s Ladder”, ss. 29-53. Biografia r. Abulafii autorstwa H. Hamesa stanowi interesującą i wartościową alternatywę dla uprzednich perspektyw innych badaczy odnośnie do tego zagadnienia. Dodatkowo, zawarto tam szereg szczegółowych danych na temat zrekonstruowanej chronologii peregrynacji kabalisty w kluczowych latach 1270-1291.

⁶ *Responsa* 1:548 [w:] *Jewish Political Tradition*, red. M. Waltzer, t. 1, Yale 2000, s. 59-60.

⁷ Najważniejsze stały się *Or ha-Sechel*, „Światło Rozumu”, podręcznik do praktyki *chochmat ha-ceruf* w połączeniu z Imieniem JHWH; analogiczny tekst *Chaje ha-Olam ha-Ba*, gdzie Imię 72 stanowi podstawę praktyki medytacyjnej; komentarze do *Sefer Jecira* i uzupełniające dzieła o „mądrości kombinowania”: *Gan Naul*, „Zamknięty Ogród” i *Ocar Eden ha-Ganuz*, „Zapieczętowany skarb Edenu”; komentarze do „Przewodnika Błądzących” Majmonidesa: *Sitrei Tora*, „Tajemnice Tory”, *Chaje ha-Nefesz*, „Życie duszy” itd. Kompletną listę dzieł r. Abulafii podaje M. Idel w swoim „Mystical Experience in Abraham Abulafia”, New York 1988.

⁸ Maltańska legenda opowiada o pobycie w XIII wieku na Komino „mnicha” o imieniu *Keruw* (! – skojarzenie z *cherub*) lub *Kerrew*, który początkowo przebywał na głównej wyspie archipelagu i starał się pomagać lokalnej społeczności, oczekując jednak od niej przestrzegania surowych zasad moralnych. Gdy ten wymóg nie został zrealizowany, miał zostać wygnany na Komino. W ramach zemsty miał zesłać na Maltańczyków plagę, która pochłonęła wiele ofiar. Legendę tę usłyszałem po raz pierwszy podczas pobytu na Malcie i Komino w kwietniu 2012 od miejscowego przewodnika. Inne źródła również zaznaczają istnienie możliwego związku z tą postacią: <http://www.my-malta.com/kemmuna/kerrew.html> [dostęp 1/11/2014] oraz „Ha-Mekubal”, dz. cyt. s. 10. Tu pojawia się inny wariant legendy, wedle której *Keruw* uciekł z Gozo przed prześladowającymi go wieśniakami, zrzuciwszy swój płaszcz na wodę (zob. podobieństwo do motywu Eliasza przekraczającego rzekę *Jarden*, 2 Krl. 2:8), tak że mógł przejść na pobliską Komino, gdzie spotkał przebywającego tam podówczas r. Abulafię i został jego uczniem.

kabalistycznych, oba wątki pojawiają się nader często⁹, należy uznać, że skoro w „Księdze Znaków” zajmują one centralne miejsce, to należy przyrzeć się im ze szczególną uwagą – badania nad tymi zagadnieniami przywiodły do postawienia pierwszej tezy głoszącej, że połączone ze sobą motywy:

- endofazji

- heautoskopii

- wizji *Jahoela-Metatrona*

stanowią trzon tematyczny i klucz do interpretacji „Księgi Znaków” – a dzieło to z kolei stanowi esencję tradycji r. Abulafii.

Jako że nauki tego kabalisty skupiają się przede wszystkim na wątku rytualnym (stworzony przez niego system praktyk medytacyjnych w założeniu miał funkcjonować w roli suplementu jakościowo intensyfikującego standardowy, określony prawami halachicznymi, rytuał żydowski), to powyższe trzy wątki należało też odnieść w dalszej części analizy do zagadnienia oddziaływania tekstu *siduru*, żydowskiego modlitewnika, oraz fundamentalnych tekstów *Tanachu* (Biblii hebrajskiej) na kształtowanie się treści *Sefer ha-Ot*. Analiza ta doprowadziła również do stwierdzenia obecności wątków endofatycznych w wielu miejscach *siduru* oraz do ukazania wątków heautoskopijnych w kilku kluczowych miejscach *Tanachu* (oraz jednego przypadku w dziele z korpusu literatury apokryficznej). Druga teza związana z interpretacją *Sefer ha-Ot* głosi zatem, że jest to tekst rytualny, powiązany bezpośrednio z tematami zawartymi w *sidurze*, ale też z ogólną ideą tego co nieścisłe przyjęło się określać jako „modlitwa”, a co w języku hebrajskim zwie się *tfila* (*tefila*). Tezę o wymiarze rytualnym podkreślają też intencje autorskie r. Abulafii, który – z dużą dozą prawdopodobieństwa – chciał wprowadzić przynajmniej znaczne fragmenty „Księgi Znaków” do korpusu tekstów odczytywanych podczas cotygodniowych obrzędów na Szabat.

W obrębie zastosowanych metodologii, ze względu na trojaki charakter pracy, wyróżniono:

- tekstologię (odnośnie do zagadnienia edycji krytycznej tekstu hebrajskiego, w oparciu o propozycje D. Abramsa). W ramach tej części zawarto analizę rękopisów według opracowań B. Richlera, C. Sirat, M. Steinschneidera, A. Neubauera i innych, a za D. Abramsem – podejście do kwestii przekazu paratekstualnego, rozwiązania edytorskie szczególnie przydatne dla tekstów kabalistycznych itp.

- teorię translacji (odnośnie do specyficznych dla kabały r. Abulafii rozwiązań dla przekładu kluczowych terminów, w oparciu o rozwiązania proponowane przez O. Goldberga i B. Husa oraz o sugestie T. Sikory). Konkretny, ultra-precyzyjny i kodowany równocześnie na kilku poziomach tekst kabalistyczny r. Abulafii domaga się radykalnych rozwiązań w zakresie przekładu takich, obciążonych „teologiczną przeszłością”, pojęć jak „Bóg, bogowie, modlitwa, święty itp.”. Omówiono przy tym, w oparciu o postulat B. Husa, zasadność odrzucenia wyrazów „żydowski mistycyzm” i „mistyczny nurt judaizmu” jako synonimów dla różnych, wielowątkowych zjawisk w obrębie tradycji żydowskiej i (uprzednio) hebrajskiej, określanych mianem „kabały, nurtów kabalistycznych, tradycji chasydów aszkenazyjskich, tradycji *hejchalot* („pałaców”) oraz *merkawa* („rydwanu” bądź – być może bardziej prawidłowo – „złożenia”)", itp. W ramach teorii translacji do zastosowania dla wąskiego obszaru przekładu tekstów kabalistycznych, należy również odnieść się do kwestii kodowania przekazu nie tylko na poziomie literackim, lecz także gematrycznym (digitalnym przetwarzaniu analogowych wartości literowych hebrajszczyzny) i paratekstualnym (kodowaniu przekazu min. przez aranżację wizualną tekstu).

⁹ M. Idel, „Mystical Experience in Abraham Abulafia, New York 1988: rozdz. *Prophetic Speech as Conversation* ss. 86-95 oraz rozdz. *The Vision of the Human Form* 95-100.

- teorię mowy i języka oraz neuropsychologię (odnośnie do zagadnień endofazji i heautoskopii, w oparciu o dokonania takich badaczy jak: L. Wygotski, T. Sikora, E. Grodzieński, O. Sacks, S. Arzy, T. Landis, O. Blanke czy B. Lancaster). Jako że są to zagadnienia potrzebne wyłącznie do zdefiniowania, badania wymienionych autorów zostaną przybliżone jedynie w sposób szkicowy – prezentowana dysertacja nie jest bowiem w zamierzeniu pracą interdyscyplinarną.

Dwa pierwsze obszary metodologiczne pełnią rolę „służebną” – na nich oparto opracowanie edycji krytycznej i tłumaczenie *Sefer ha-Ot*. Trzeci obszar odegrał kluczową rolę w interpretacji treści tekstu i pomógł udzielić odpowiedzi na podstawowe pytanie: o czym jest „Księga Znak” r. Abulafii?”¹⁰.

W trzech podrozdziałach, omówiono i zrekapitulowano wątki z treści „Księgi Znak”, odczytywane według klucza „mowy wewnętrznej”, „wizji samego siebie” i „tekstu rytualnego”, po czym zaproponowano syntezę całości opracowania. Owe wiodące kwestie, dla jasności wyводу, w wielu miejscach wyróżniono pogrubioną czcionką – również w cytatach ze źródeł zewnętrznych. Wszystkie tego rodzaju zabiegi są autorskie, chyba że zaznaczono inaczej. Przy okazji przytaczania szczególnie ważnych źródeł, gdzie pojawiają się precyzyjne terminy, niekiedy załączono hebrajski tekst w zapisie oryginalnym. W większości przypadków stosowano jednak uproszczoną transkrypcję wedle współczesnej wymowy sefardyjskiej. Podobnie, cytaty źródłowe oraz wersy Biblii przytoczono we własnym tłumaczeniu, chyba że zaznaczono inaczej.

¹⁰ W dotychczasowej literaturze tematu (pisma M. Idela, H. Hamesa, E. Wolfsona i innych) analizowano wybrane wątki „Księgi Znak”. Jednym z założeń niniejszej pracy jest przedstawienie zarówno strukturalnego jak i treściowego sensu zawartego w tym tekście.