

DOROTA BRYLLA

(Zielona Góra)

## TEOZOFIA KABALISTYCZNA W ŚWIETLE SPINOZJAŃSKIEGO MONIZMU PANTEISTYCZNEGO

Tekst niniejszy podejmuje się próby zaprezentowania podstawowej tezy nauki kabały – jakkolwiek nieczęsto wyrażanej *explicite* – jaką jest (w efekcie) monistyczna wizja panteistyczna, tj. monistyczna wizja boskiej rzeczywistości (dzięki czemu mówić będzie można o teozofii), w kontekście stanowienia przez nią swistej paraleli dla panteistyczno-monistycznej filozofii Barucha Spinozy. Nie jest tu możliwe ukazanie całego spektrum zagadnienia (wymagałoby to drobiazgowej i wyczerpującej monografii), stąd z konieczności zaprezentowane zostaną tylko pewne aspekty doktryny kabalistycznej (niemniej fundamentalne dla niej) w jej korespondencji do panteistycznego systemu holenderskiego myśliciela.

Pod pojęciem „kabała” rozumie się zespół doktryn mistyczno-ezoterycznych opartych na żydowskiej teozofii i filozofii (ezoteryczno-mistyczny system żydowskich spekulacji religijnych), tj. żydowską ezoteryczno-mistyczną filozofię<sup>1</sup>, która uformowała się w ruch (prąd) mistyczny w okresie średniowiecza, innymi słowy po prostu mistyczny judaizm wieków XI wzyż<sup>2</sup>. Za podstawową egzemplifikację twierdzeń nauki kabalistycznej posłuży kabała zoharyczno-luriańska: systemat będący rezultatem rozmyślań i rozważań nad tekstem kabalistycznej *Sefer ha-Zohar*

---

<sup>1</sup> Realizującą „[...] w pełni słownikową definicję filozofii jako wiedzy dążącej do poznania istoty, struktury i zasad bytu i myślenia oraz najogólniejszych praw rządzących człowiekiem i światem” (J. Bar-Lew, *Pieśń Duszy. Wprowadzenie do żydowskiego mistycyzmu*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2006, s. 16).

<sup>2</sup> Podobnie o kabale wyraża się Bernhard Pick, tj. mówi o niej jako o systemie religijnej filozofii – lub też żydowskiej teozofii – który od czasów średniowiecza odegrał istotną rolę w teologicznej i egzegetycznej literaturze zarówno żydów, jak i chrześcijan (tenże, *The Cabala. Its Influence on Judaism and Christianity*, The Open Court Publishing Company, Chicago, London 1913, s. 9).

[*Księgi Blasku*]<sup>3</sup>. Jego przedstawicielem jest aszkenazyjski mistyk-kabalista Izaak Luria (1534–1572). Sam systemat niemniej bazuje na wcześniej powstałych mistyczno-ezoteryczno-teozoficznych doktrynach religii mojżeszowej.

W odniesieniu do Spinozy artykuł, gdy idzie o komentatorów, powoływać będzie się na jedną postać – Leszka Kołakowskiego (wieloletniego badacza holenderskiego filozofa, a także tłumacza jego dzieł). Interpretacja Kołakowskiego odzwierciedla bowiem optykę obraną dla poniższych rozważań<sup>4</sup>.

## 1. Baruch Spinoza

Co symptomatyczne, gdy idzie o Spinozę (1632–1677) – myśliciel ten był Żydem. Pochodził z rodziny portugalskich Żydów, tj. Żydów sefardyjskich, którzy osiedlili się w Amsterdamie. Chodził do żydowskiej szkoły, pobierał nauki u rabinów, znał więc język hebrajski, Torę, Talmud, zawilości judaizmu (stał się nawet autorytetem w zakresie talmudycznego prawa, jednak z czasem zaczął Talmud otwarcie kwestionować i się mu w wielu kwestiach przeciwstawiać). Zaznajomiony był Spinoza przez to również z doktryną kabaly. Teksty kabalistyczne znał najprawdopodobniej dlatego, że były one bardzo dobrze zakorzenione w tradycji sefardyjskiej oraz popularne szczególnie pośród portugalskich Żydów z Amsterdamu.

Mimo tego, że myśliciel został wykluczony ze wspólnoty żydowskiej (choć swoją synagogę latami wspierał finansowo) na podstawie oskarżeń o wyznawanie i szerzenie heretyckich (nieortodoksyjnych) poglądów – był bowiem umysłem błyskotliwym i osobą, która jawnie mówiła o swoich przemyśleniach i wdawała się w otwarte dyskusje z rabinami – zdobyta w młodości wiedza (w tym kabalistyczna) wpłynęła najprawdopodobniej na stworzoną przez Spinozę panteistyczno-monistyczną filozofię. Po tzw. dużym *cherem* („wykluczeniu”, ekskomunice) ze wspólnoty żydowskiej w 1656 r. stał się Baruch („błogosławiony” – imię hebrajskie) Benedyktem („tym, o którym dobrze się mówi” – imię łacińskie) – Spinoza zmienił swoje imię na znak rozpoczęcia swoiście nowego życia<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Księgi, a w zasadzie korpusem ksiąg powstałym w XIII wieku, będącym mistyczną interpretacją żydowskich pism świętych.

<sup>4</sup> Opracowań Spinozjańskiej filozofii jest wiele. Z polskich badaczy system ten analizują np.: J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995; ta sama, *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010; M. Kostyszak, *Spinoza a Pascal. Porównanie postaw filozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993; J. Bańka, *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Psychologia i Architektura, Poznań 2000.

<sup>5</sup> A. R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005, s. 205–226.

## 2. Terminologia: panteizm, monizm

Terminy panteizm i monizm (monizm ontologiczny) używane będą w niniejszym artykule równoległe i/lub zamiennie, zważywszy podobną konotację, która sprowadza się do ontologicznej idei jedności tego, co jest (identyczność bytowa).

Monizm (gr. *mónos* – jedyny) jest poglądem (religijno-)filozoficznym głoszącym, że istnieje jedna, niepodzielna substancja, jedna rzeczywistość: duch lub materia. Monizm spirytualistyczny uznaje za tę substancję ducha, pierwiastek duchowy (łac. *spirit* – duch), Boga, sferę transnaturalną, podczas gdy monizm materialistyczny – materię, sferę dostępną zmysłom. Wszelka materia jest w tym ostatnim przypadku niemniej jedynie atrybutem, hipostazą duchowego absolutu – podstawa ontyczna (ów absolut) i tu pozostaje natury niefizycznej, spirytualnej. Monizm to tyle co niedualizm.

Panteizm (gr. *pán* – wszystko; *theós* – bóg) identyfikuje rzeczony wszechobejmujący boski substrat z przyrodą, istotowo, esencjalnie z nią jedny, tj. wobec niej immanentny. Panteizm spirytualistyczny interpretował będzie tę jedną, monistyczną rzeczywistość – tj. przyrodę – w oparciu o przyczyny transcendentne, czysto duchowe, niematerialne, i znosił będzie oddzielenie istniejące pomiędzy przyrodą, bytem, człowiekiem i Bogiem (monizm ontologiczny), podczas gdy panteizm naturalistyczny (materialistyczny) szukać będzie wyjaśnień postulowanej – *de facto* u podstawy duchowej – jedności przyrodniczego bytu na gruncie praw naturalnych, zauważalnych w przyrodzie (naturze) i weryfikowalnych empirycznie.

Panteizm, jak definiuje go Leszek Kołakowski, „[...] do pojęcia bóstwa, do jego istoty, włączał pojęcie świata, okazując przez to, że poza światem bóg nie może mieć egzystencji autonomicznej, że rzeczy stworzone, a w szczególności człowiek są warunkiem istnienia boga”<sup>6</sup>. Innymi słowy, istnienie, tzw. stworzenie, byt utożsamiany jest w panteizmie z bóstwem i *vice versa*: bóstwo utożsamianie jest z istnieniem, z bytem, ze „stworzeniem”.

System filozoficzny Spinozy na najbardziej ogólnym, niejako powierzchownym, poziomie jest panteizmem/monizmem naturalistycznym (materialistycznym). I o ile, pozornie jako kontrapunkt, wydaje się, że myśl kabalistyczna – poprzez traktowanie o sferze boskiej, ponadnaturalnej (teozofia) – sygnować będzie doktrynę spirytualistyczną, to okaże się niemniej, że przez wskazywanie na całość bytu, z inherentną mu częścią świata fizycznego, blisko będzie jej i do idei monizmu/panteizmu naturalistycznego (skoro także w nim ontyczny fundament jest natury duchowej). Jakkolwiek też panteizm pozostaje istotowo różny od materializmu jako takiego – panteizm bowiem przyrodzie przypisuje immanentną

---

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 130.

boską siłę, która kieruje rzeczami materialnymi od wewnątrz niejako<sup>7</sup>, podczas gdy materializm w swojej wykładni owego pierwiastka spirytualnego w odniesieniu do przyrody czy też bytów jako takich jest pozbawiony – to jednak taka kategoria jak panteizm materialistyczny odnajduje – patrząc głębiej (tj. zważywszy ostatecznie spirytualny absolut) – swoje miejsce w teozoficznym systemie kabały (oraz u Spinozy).

Powracając zresztą do Spinozy. Jak orzeka Leszek Kołakowski, cała pierwsza księga głównego dzieła holenderskiego filozofa, tj. *Etyki*, operować ma pojęciem boskiej substancji jako kategorią w istocie metafizyczną, a więc spirytualną, a nie materialną, fizykalną. Dzieje się tak, albowiem istnienie przyrody (natury) realizować się tu ma na mocy samego swojego pojęcia, a „[...] jej bytowanie materialne i uchwytnie musi być ujawnione osobno z niemałym trudem”<sup>8</sup>. Ponieważ istnienie przyrody jest własnością logiczną, stąd owe traktowanie przez Spinozę przyrody/bóstwa jako czegoś niematerialnego, duchowego, metafizycznego. Mówi Kołakowski: „Do chwili, kiedy konkretne cechy substancji nie zostają odsłonięte, monistyczna i deterministyczna konstrukcja systemu [Spinozjańskiego – DB] wznosi się w próżni gołej abstrakcji, ponieważ a priori postulowana przyroda nie zawiera ani cienia realnej materii”<sup>9</sup>.

Powyższe implikuje zatem, że zarówno w odniesieniu do filozofii Spinozy, jak i żydowskiej mistyki (kabały) nie jest łatwo jednoznacznie zadeklarować o stanowieniu przez te systemy myśli wyłącznie jednego typu monizmu/panteizmu. Wydaje się raczej, że są to swego rodzaju hybrydy będące kompletacją obu odmian monistyczno-panteistycznych orientacji: spirytualnej (duchowej, niefizycznej) i naturalistycznej (materialistycznej)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Posługując się słowami badającego fenomeny sacrum oraz mistyki niemieckiego uczonego Rudolfa Otto, idzie o immanencję jedności w rzeczach i w rzeczach samych oraz immanencję rzeczy w jedności, w jednym (tenże, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 66). Warto zauważyć, że pojawiająca się tu klasa „rzeczy samych” wskazywać może na kantowską kategorię „rzeczy samych w sobie” (niem. *Dinge an sich*), tj. apriorycznych, transcendentalnych przedmiotów poznania (analizowanych przez Kanta w jego *Krytyce czystego rozumu*) – rzeczona sugestia korespondencji motywowana jest tu faktem, że Otto był w istocie kantowski w swojej filozofii i fenomenologii (por. L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 87–88). *Nota bene*, istnienie „rzeczy samych w sobie” krytykował Salomon Majmon (odnośnie do tej postaci zob. przypis 10 niniejszej pracy) – stąd jego system filozofii zwie się idealizmem transcendentnym (i wyznacza kontrapunkt dla kantowskiego dualizmu).

<sup>8</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 152.

<sup>9</sup> Tamże, s. 152.

<sup>10</sup> Warto w tym miejscu nadmienić, iż silne podobieństwo pomiędzy doktryną kabalistyczną a systemem filozoficznym Spinozy dostrzegł też żyjący w XVIII w. żydowski filozof Salomon Majmon. Majmon, mimo że wykształcony na rabina i uczonego talmudysta, stał się heterodokszą, wolnomyślicielem i krytykiem religii (judaizmu rabinicznego i rabinów w ogóle). Poza negatywną oceną żydowskich poglądów, zajmował się Majmon również filozofią racjonalną – znany jest

### 3. Ekwiwalencja Bóg – natura/przyroda

O kabale mówi się w niniejszym artykule jako o (mistycznym) systemie panteistycznym, gdyż kabalistyczny pogląd co do natury bóstwa sprowadza się do poglądu o naturze rzeczywistości, przyrody, (wszech)bytu jako takiego. Teza ta zasada się na identycznej wartości numerycznej (podług gematrii – systemu hebrajskiej numerologii, składowej nauk kabały) hebrajskich słów „Bóg” (*Elohim* [jako jednego z imion przypisanych w żydowskim mistycyzmie, i hebrajskiej Biblii, bóstwu], hebr. אלהים) i „Natura” (*ha-Tewa*, hebr. העבט), która wynosi 86<sup>11</sup>.

wszakże przede wszystkim z krytyki filozofii Kanta, jego *Krytyki czystego rozumu*, czego efektem było powstanie Majmońskiej *Próby Filozofii Transcendentalnej* (jest to najbardziej znane dzieło Majmona, jakkolwiek był on autorem bardzo wielu prac). I to przez wzgląd na zainteresowanie filozofią racjonalną właśnie, zafascynował się Majmon Spinozą. Na temat związków pomiędzy filozofią tego ostatniego oraz nauką kabalistyczną w swojej autobiografii Majmon pisze (Majmon nie czyni w dziele jakiś systematycznych rozważań na ten temat i nie przeprowadza szczegółowej analizy owego zagadnienia; przekonanie filozofa co do bliskości ideowej spinozizmu i kabały zamyka się na raczej w stwierdzeniu samego faktu): „W samej rzeczy w Kabale upatrywać można jakoby system rozszerzonego spinozizmu, w którym już nie tylko powstanie świata tłumaczy się w ogóle z ograniczenia Istoty Bożej [będzie tu szło o teozofię systemu luriańskiego; w dalszej swojej części artykuł niniejszy podejmie to zagadnienie – DB], ale i pochodzenie wszelkiego rodzaju stworzeń, jak też stosunek ich do wszystkich innych, wyprowadza się z pewnej odrębnej własności Boga” (S. Majmon, *Autobiografia*, tom I, przeł. L. Belmont, Biblioteka Midrasza, Warszawa 2007, s. 120). Majmon polemizuje przy tym z poglądem o ateistycznym charakterze filozofii Spinozy (zob. tamże, s. 125–126). O swojej fascynacji holenderskim myślicielem Majmon odnotował: „Czytałem Spinozę; głębokość myśli filozofa i jego umiłowanie prawdy podobaly mi się nadzwyczajnie, a że już w Polsce, pobudzony przez pisma kabalistyczne, natrafiłem na jego system, począłem na nowo myśleć w tym kierunku, i tak bardzo byłem przekonany o jego prawdziwości, iż wszelkie usiłowania Mendelssohna [Mojszeza Mendelssohna – żydowsko-niemieckiego filozofa; inicjatora, przedstawiciela i propagatora Haskali, tj. żydowskiego ruchu oświeceniowego wieków XVIII i XIX – którego Majmon poznał będąc w Berlinie i z którym się zaprzyjaźnił – DB] odciążenia mnie odeń okazały się bezpłodne” (S. Majmon, *Autobiografia*, tom II, przeł. L. Belmont, Biblioteka Midrasza, Warszawa 2007, s. 108). Godny zacytowania w całości jest przy tym sposób, w jaki Majmon wyjaśnia Spinozjańską ideę monizmu – posługując się metaforą światła słonecznego i okien: „Pewnego razu starałem się uprzystępnić mu [niejakiemu H., o czym wcześniej – DB] system Spinozy, zwłaszcza tę myśl, że wszystkie przedmioty są tylko akcydensami jednej jedynej substancji. Przerwał mi, mówiąc: »ależ, mój Boże, czyż ja i ty nie jesteśmy różnymi ludźmi i czyż każdy z nas nie ma odrębnej egzystencji?« – »Zamknij Pan okiennice!« – odparłem mu na to. Ten dziwny okrzyk wprawił go w zdumienie, nie pojmował, co chciałem przez to rzec. Wreszcie wyjaśniłem mu, o co mi chodzi: »Proszę spojrzeć, oto słońce świeci przez okna. To czworokątne okno daje odbicie czworokątne, a to okrągłe – daje okrągłe; a czy te odbicia kabalistycznych) jest: J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb, oder, die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt*, hrsg. Joh. Wolters, Amsterdam 1699 (reprint: tenże, *Der Spinozismus im Judenthumb*, hrsg. Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994). Artykuł poniższy wytacza własne argumenty na poparcie tezy o doktrynalnych paralelach między spinozyzmem i myślą kabalistyczną i pozostaje niezależny od optyki proponowanej w tekście Wachtera.

Na marginesie: prawdopodobnie pierwszą historyczną pracą podejmującą temat analogii pomiędzy filozofią Spinozy i kabałą (stawiającą *de facto* tezę, że panteistyczny system Spinozy wywodzi się ze źródeł kabalistycznych) jest: J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb, oder, die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt*, hrsg. Joh. Wolters, Amsterdam 1699 (reprint: tenże, *Der Spinozismus im Judenthumb*, hrsg. Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994). Artykuł poniższy wytacza własne argumenty na poparcie tezy o doktrynalnych paralelach między spinozyzmem i myślą kabalistyczną i pozostaje niezależny od optyki proponowanej w tekście Wachtera.

<sup>11</sup> אלהים = 86, bo: 1 (alef, א) + 30 (lamed, ל) + 5 (he, ה) + 10 (jod, י) + 40 (mem, מ); העבט = 86, bo: 5 (he, ה) + 9 (tet, ט) + 2 (bet, ב) + 70 (ajin, ע).

Fakt ten implikuje, że przyroda (natura) stanowi w kabale w istocie ekwiwalent dla bóstwa, tym samym, że Bóg w doktrynie kabalistycznej jest czynnikiem immanentnym na planie przyrodniczego (wszech)bytu.

Przyroda (natura) jest też synonimiczna z bóstwem w filozofii Spinozjańskiej (*Deus sive Natura*), stąd i o niej orzeka się tu jako o panteizmie. Identyczność przyrody z Bogiem wynikać ma zasadniczo z cechy niestwarzalności substancji (tj. bóstwa)<sup>12</sup>. Mało tego, jakakolwiek próba wprzęgnięcia w system Spinozy bóstwa transcendentnego ustanawiać ma po pierwsze: sprzeczność przyrodniczą, a po drugie: sprzeczność logiczną<sup>13</sup> – bo Spinozjańskie bóstwo jest immanensem przyrody (podobnie jak w kabale). Przyroda jest bytem, bóstwo jest (tym samym) bytem, zatem natura i bóstwo ustanawiają ontyczną jedność (co wyznacza panteizm). Innymi słowy, „[...] cała natura jest tylko jedyną substancją o nieskończonej istocie [...]” i „[...] wszystkie rzeczy zjednoczone są przez naturę w jedno, mianowicie w Boga”<sup>14</sup>.

Ową mistyczną zależność bóstwa (Boga) i bytu (Bytu) – jako całości przyrody/natury, rzeczywistości – dobrze oddają też słowa Mistra Eckharta (którego system mistycznej teologii/filozofii również sygnuje spekulatywny monizm): *Esse est Deus – Deus igitur et Esse idem* („Bóg jest Bytem – dlatego Bóg i Byt to jedno i to samo”)<sup>15</sup>.

#### 4. Bóstwo kabały: *Ein Sof* i *sefirot*

Gwoli precyzji: kabalistyczny Bóg dojrzałej (tj. zoharyczno-luriańskiej) kabały posiada w istocie dwa wymiary. Jednym jest wymiar *Ein Sof*, tj. wymiar transcendentny, a drugim jest wymiar *sefirot*, tj. wymiar immanentny<sup>16</sup>. *Ein Sof* – literalnie „nieskończone”<sup>17</sup> – jest aspektem bóstwa, które jest „ponad” i nie

<sup>12</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 150.

<sup>13</sup> Tamże, s. 151.

<sup>14</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, w: tenże, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 314.

<sup>15</sup> H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1885–1886, s. 537; cyt. za: R. Otto, dz. cyt., s. 19.

<sup>16</sup> Odnośnie do kategorii *Ein Sof* (i jej związku z *sefirot*) zob.: D. Brylla, *Differentia specifica kabalistycznej kategorii Ein Sof*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 4 (59), 2012, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 179–203.

<sup>17</sup> Hebr. *ein* = „nic”, „brak”, „żaden”, „bez-”, „nie”, „nieistnienie”; *sof* = „koniec”, „skończyć się”, „zniknąć”; *Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu* pod redakcją ks. P. Briksa, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000, s. 31, 242.

posiada żadnych określeń<sup>18</sup>, a *sefirot* są aspektem bóstwa, które jest immanentne światu/naturze/przyrodzie. I to Bóg *Elohim* (86) jest tym, który, w swoich przejawionych *sefirot*, uobecnia się w naturze, *Tewa* (86), ustanawiając z tą ostatnią istotową monistyczną jedność. Naturę/Boga cechuje zatem jedność i jedyność (panteistyczny monizm/monistyczny panteizm).

*Ein Sof*, jako Bogu ukrytemu, przysługują pozytywne atrybuty, tj. *sefirot* – „[...] są one aspektami głębokiej rzeczywistości boskiego życia, stopniami boskiego Bytu i boskich samoprzejawień się, poprzez które wypływają fale ukrytego życia Boga [...]”<sup>19</sup>. Owych *sefirotycznych* hipostaz bóstwa stanowiącego rzeczywistość (tj. stanowiącego świat rzeczywisty, świat naturalny) jest dziesięć. Przyjmują one nazwy<sup>20</sup>:

*Keter* – „Korona” (Boga),

*Chochma* – „Mądrość” (Boga),

*Bina* – „(Z)rozumienie”, „Inteligencja” (Boga),

*Chesed* – „Miłosierdzie”, „Łaskawość” (Boga); jako *Gedula* natomiast – „Wielkość”, „Wspaniałość” (Boga),

*Gewura* – „Siła”, „Moc” (Boga); także „Srogość”, „(Sprawiedliwy) Sąd” (Boga) – i wówczas jako *Din*,

*Tiferet* – „Piękno” (Boga); czasami „Miłość” lub „Współczucie” (Boga) – i wtenczas jako *Rachamim*,

*Necach* – „Wieczność”, „Trwanie” (Boga); *Netzach* tłumaczone bywa też jako „Zwycięstwo” (Boga),

*Hod* – „Majestat”, „Chwała” (Boga),

*Jesod* – „Fundament”, „Podstawa” (twórczych mocy Boga),

*Malchut* – „Królestwo” (Boga); *sefira* ta bardzo często występuje też pod nazwą *Szechiny* – „Bożej Obecności/(Omni)Prezencji”.

Bóg *Ein Sof* jest „praprzączywą”, która za pośrednictwem swoich *sefirotycznych* hipostaz konstituuje świat, rzeczywistość, naturę (ogólnie: byt). „Wylewa się” w świat, manifestuje się w bycie – jednocześnie go tworząc, powołując do życia (o *Ein Sof* mówi się w wykładni kabalistycznej w istocie jako o „Przy-

<sup>18</sup> Por. stwierdzenie kabalisty Barucha Kosovera (XVIII w.): „[...] Ein-Sof nie jest Jego właściwym imieniem, ale słowem, które oznacza jego całkowite ukrycie, a nasz święty język nie posiada słów jak te dwa, na oznaczenie jego ukrytości. I nie godzi się mówić »Ein-Sof, niech będzie błogosławiony« lub »oby był błogosławiony«, albowiem nie może być On błogosławiony naszymi ustami” (cyt. z *Ammud ha-Awoda*, 1863, 211d; za: G. Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974, s. 90).

<sup>19</sup> G. Scholem, *Mistyccyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007, s. 232.

<sup>20</sup> Podane nazwy są tymi najbardziej podstawowymi – poszczególne *sefirot* sygnowane są bowiem w kabale przez znaczną liczbę różnych apelatywnych tytułów.

czynnie Przyczyn”). Dokonuje się to poprzez akt nieprzerwanej boskiej emanacji (pogląd ten odnajdzie swoją paralelę w filozofii Spinozy, który mówiąc o Bogu, powie: „[...] Bóg nie tyle, ściśle biorąc, utrzymuje rzeczy w istnieniu, ile – nieprzerwanie je stwarza”<sup>21</sup>). „Pierwszą Przyczyną” pozostaje bóstwo *Ein Sof*, które wyłania z siebie swoje *sefirotyczne* siły, które z kolei – stanowiąc swoiste stopnie hierarchii bytu – tworzą całość rzeczywistości. *Ein-soficzna* „Jednia” w swoich *sefirotycznych* przejawach – reprezentacją której, w owych przejawach, jest *Elohim* – pozostaje monistycznym źródłem wszelkiego bytu, natury – tu jako *Tewa* – co sygnuje panteizm.

Bóstwo klasycznej kabały, mimo przejawiania się w postaci dekady *sefirotycznych* sił, pozostaje jednak monistyczne, niepodzielne, wewnętrznie spójne i „jedne”. *Ein Sof* manifestuje się pod postacią rozmnożonych aspektów (*sefirot*), nie staje się wszakże przez to bóstwem złożonym, „nie-jednym” w swojej esencji. Innymi słowy idzie tu o koncept, wedle którego Bóg żydowskich mistyków zawiera w sobie niepodzielną mnogość swoich możliwych manifestacji, pozostaje jednak ontycznie jednym, gdyż, jak mówi się w Tanachu (chrześcijańskim Starym Testamencie): „Ja jestem Pan i nie ma innego, oprócz mnie nie ma Boga [...]”<sup>22</sup> (Iz 45, 5; hebrajska formuła *en od* [„nie ma innego”] jest w Izajaszowym rozdziale 45, także w 46, wielokrotnie powtarzana)<sup>23</sup>.

Jeżeli idzie o biblijne wersety (a odcyfrowywanie świętego tekstu według mistycznej egzegezy to jedno z głównych zajęć kabalistów), to warto w tym miejscu przywołać także fragment z Księgi Wyjścia (3, 14): „A Bóg rzekł do Mojżesza: Jestem, który jestem. I dodał: Tak powiesz do synów izraelskich: „Jestem” posłał mnie do was!”. Wskazuje on bowiem na monistyczno-panteistyczny wymiar żydowskiego bóstwa (stanowiącego w istocie centrum zainteresowania kabały). Ustęp ten zinterpretował także Mistrz Eckhart, który ujrzał w nim następujące mistyczne – i *nomen omen* monistyczne – dno:

„Jestem, który jestem... Ja jest zaimkiem pierwszej osoby. Jego specyfika polega na braku właściwości i na tym, że nie ma on właściwości poza owym brakiem właściwości wyrażonym pojęciem byt”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> B. de Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, w: tenże, *Pisma Wczesne*, dz. cyt., s. 190 („Dodatek zawierający Rozmyślenia metafizyczne”).

<sup>22</sup> Cytaty biblijne za tłumaczeniem: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1996.

<sup>23</sup> Na ów Izajaszowy werset w odniesieniu do zagadnienia *sefirot* uwagę zwraca L. Schaya w: tenże, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, transl. N. Pearson, Penguin Books, Baltimore, Maryland 1973, s. 21, przypis.

<sup>24</sup> H. Denifle, dz. cyt., s. 559; cyt. za: R. Otto, dz. cyt., s. 20.



„Fakt podkreślenia zaimka wskazuje na czystą substancję, czysta i bez żadnej przypadkowości, bez czegokolwiek, na substancję bez jakości i bez żadnej tej czy innej formy. Dotyczy to jednak tylko Boga i jego samego, tego, który jest ponad wszelką przypadkowością, ponad wszelkim rodzajem i gatunkiem, jego, powiada, jedynie jego”<sup>25</sup>.

„Ja nie wskazuje na jakąś substancję, która należy do gatunku czy substancji – jest to coś wyższego, a zatem czystsze, co ogarnia doskonałości wszelkich gatunków”<sup>26</sup>.

W Wj 3, 14 mówiliby się zatem o monistycznym bóstwie, która to interpretacja po drodze miałaby z optyką kabalistyczną. Dokładniej rzecz ujmując, to ów zaimek „Ja” w czasownikowej formie „Jestem”, w odniesieniu do Boga יהוה (Jahwe)<sup>27</sup>, wskazywałyby na czystą, transcendentną boską substancję kabalistycznego *Ein Sof* i referowałyby tym samym ze Spinozjańską substancją, która dopiero dzięki swoim atrybutom i modyfikacjom (o których za chwilę) – a w przypadku *Ein Sof*: dzięki *sefirot* – przejawia się w bycie (naturze, przyrodzie), pozostającym jednakże rzeczywistością monistyczną (panteistyczną).

O ile problem natury *sefirot* i *Ein Sof*, właściwości ich substancji oraz wzajemnego stosunku obu kategorii stanowił jedno z centralnych zagadnień w dywagacjach kabalistów, większość tych ostatnich (a zwłaszcza XII- i XIII-wiecznych) pozostała zgodna w kwestii realnej jedności owej boskiej substancji (z której „składa się” – albo, może lepiej: ustanawiającej – *Ein Sof* oraz *sefirot*). Poróżnienia w wykładni nauki kabalistycznej co do *Ein Sof* i *sefirot* dotyczyły bardziej detali i stopnia istniejącej tu konsubstancjalności, a nie samej asercji co do jej faktycznego zachodzenia i, ogólniej, monistycznego przekonania o występowaniu zwrotnej zależności mówiącej o tym, że wszystko jest w Bogu i Bóg jest we wszystkim oraz że poza *Ein Sof* tak naprawdę nie ma nic. Dość wspomnieć, że w *Sefer ha-Zohar*, swoistej „biblii” kabalistów, stwierdzenie, że „Bóg jest wszystkim” i „wszystko jest w Nim zjednoczone” jest konstatacją często powracającą<sup>28</sup>.

*Sefirot* w swojej numerycznej naturze (*sefirot* z hebr. to „liczby”, „enumeracje”, „wyliczenia”<sup>29</sup>) są więc ograniczonymi, mierzalnymi (jako tzw. *middot*

<sup>25</sup> H. Denifle, dz. cyt., s. 559; cyt. za: R. Otto, dz. cyt., s. 20.

<sup>26</sup> H. Denifle, dz. cyt., s. 438; cyt. za: R. Otto, dz. cyt., s. 20.

<sup>27</sup> Nie bez powodu hebrajski boży desygnat יהוה/I (lub J)HWH (w wymowie z reguły jako Jahwe) łączony jest z (boskim) Bytem. Owo czteroliterowe imię Boga jest bowiem, jak zaznacza chociażby Bella Szwarzman-Czarnota w: S. Majmon, *Autobiografia*, tom I, wyd. cyt., s. 178, przypis, „[...] specyficznym zrostem trzech form czasownika »być« w trzeciej osobie rodzaju męskiego: HIH (był), HWH (jest), IHIH (będzie)”.

<sup>28</sup> Co zauważa G. Scholem w: tenże, *Kabbalah*, wyd. cyt., s. 144.

<sup>29</sup> Co pochodzi od hebr. czasownika *safar* – „liczyć”.

– „miary”) aspektami, opcjonalnie jakościami, ontologicznie bezgranicznej, niemierzalnej, monistycznej boskiej istoty w jej niepodzielnej esencji. *Sefirotyczna* dekada jest zatem „wywewnętrzniającą się” boską jednością – wszystkie *sefirot* zjednoczone pozostają w „jednym”, w Bogu, oprócz którego *en od*.

### 5. *Ex nihilo* w teozofii kabalistycznej; *cimcum*

Ponadto, kabalistyczne bóstwo jest w wyniku naturalnej konieczności (mianowicie z uwagi na sam status bóstwa) niestworzone przez nic/nikogo – tak jak to będzie miało miejsce odnośnie do Boga w spinozyzmie. Koncepcja stworzenia *ex nihilo*, która pojawia się w wykładni mistycznej teozofii żydowskiej, występuje przy okazji syntezy z doktryną emanacji<sup>30</sup>. Wyjątkowo istotne pozostaje, że „stworzenie z niczego” zachodzi w samym Bogu (mianowicie w *Ein Sof*), w samej boskiej strukturze, tzn. interpretowane jest jako kreacja z samego bóstwa, samej jego esencji<sup>31</sup>. Owo stworzenie dzieje się jednak w Bogu je (stworzenie) niejako poprzedzającym, zachodzi w boskim dominium, które samo w sobie pozostaje niestworzone, tzn. nie powołane do istnienia przez żadne czynniki zewnętrzne wobec niego (których *de facto* nie było).

Akt stworzenia jest zatem w kabale<sup>32</sup> aktem, który następuje po „zstąpieniu” bóstwa w swoją istotę, „wycofaniu się” bóstwa do siebie, interioryzacji bóstwa, samoograniczeniu się, kontrakcji, „koncentracji” (hebr. *cimcum*) bóstwa w jego własnej esencji (*‘acmut*)<sup>33</sup>, po czym dopiero, tj. w swoistym drugim akcie kreacji, nastąpić może właściwa emanacja, polegająca na wypromieniowaniu światła (z) boskiej istoty do praprzestrzeni, wolnego obszaru (tzw. *tehiru*), który Bóg w aspekcie *Ein Sof* z siebie wydzielił, tj. w sobie utworzył (w wyniku *cimcum*). Wtedy to możliwe staje się zapoczątkowanie procesu emanacji *sefirot*, tj. w istocie stworzenia skończonego świata zjawisk, tj. (całej) rzeczywistości widzialnej jako takiej – natury, przyrody (bowiem *sefirot* stanowią przejawy boskiego bytu)<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> R. Goetschel, *Kabala*, przeł. R. Gromacka, AGADE, Warszawa 1994, s. 78.

<sup>31</sup> *Ex nihilo* dzieje się w bóstwie, gdyż związane pozostaje z ajin – hebrajską literą oznaczającą „nic”, „nicość”, a *Ein Sof* określane bywa w kabale właśnie jako ajin (w alternatywnej wykładni ajin jest pierwszą emanacją [z] *Ein Sof*, tj. *sefirą Keter*).

<sup>32</sup> Przywoływana jest tu teozofia kabalistyczna Izaaka Lurii („Ariego”).

<sup>33</sup> Czym w istocie różni się od klasycznie ujmowanego stworzenia. To bowiem rozumiane jest jako eksterioryzacja bóstwa, wypromieniowanie boskiej istoty.

<sup>34</sup> Odnośnie do kategorii *ex nihilo* w wykładni żydowskich mistyków zob. rozważania Gershoma Scholema w „*Eranos-Jahrbuch*” XXV, 1956, s. 67–119. O samej koncepcji *cimcum* natomiast uczony powie: „[...] jedna z najbardziej zdumiewających i dalekosiężnych idei mistycznych, jakie kiedykolwiek sformułowano w kabale [...]” (tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, wyd. cyt., s. 288).

Wcześniej mowa była o cesze *ein-soficznej* „Jedni”, polegającej na ciągłym, tj. stałym manifestowaniu się jej w bycie – za pośrednictwem *sefirot* jako stopni bytu – poprzez akt nieprzerwanej boskiej emanacji, nieprzerwanego boskiego stwarzania rzeczy. Akt boskiego *cimcum*, po którym następuje kreacja, to także „czynność” dziejąca się stale, nie jednorazowo – powtarza się bowiem przy każdej akcie emanacji i przejawie bóstwa (które za każdym razem poprzedzane są przez kontrakcję Boga) – nie jest to *fait accompli* („rzecz dokonana”). Owa idea zasadza się na ciągłej dynamice siły odśrodkowej (ekspansja, rozszerzanie), zwanej w kabale *hitpasztut*, oraz siły dośrodkowej (regres, cofanie się, kurczenie), określanej za pomocą terminu *histalkut*<sup>35</sup>. Gershom Scholem, znawca i badacz kabały, konstatuje: „[...] Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swojej własnej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać”<sup>36</sup>.

## 6. Bóstwo Spinozjańskie: substancja, atrybuty, modyfikacje (modi)

Powracając do Spinozy. Spinozjański Bóg (tzw. substancja) także jest synonimiczny z naturą/przyrodą, z bytem. Jest to zatem kategoria ontologiczna, a w ramach tego panteistyczna i monistyczna, gdyż – jak w sytuacji tez doktryny kabalistycznej – charakteryzuje ją cecha jedności i jedyności, a przy tym i nie-stwarzalności: „[...] po pierwsze, że żadna substancja nie może mieć początku; po wtóre, że jedna substancja nie może drugiej wytworzyć; po trzecie wreszcie, że nie mogą istnieć dwie takie same substancje”<sup>37</sup>. Równoznaczność terminów Bóg oraz przyroda/natura (i ich konotacji) została przez Spinozę dobitnie wyeksponowana głównie w jego *Etyce* oraz w *Traktacie krótkim*.

Bóstwo holenderskiego filozofa jest przyczyną immanentną, tj. wsobną, wobec świata, natury, tego, co jest, wobec wszystkich rzeczy<sup>38</sup>. Dzieje się tak, gdyż Bóg, jak się czytelnikowi mówi, „[...] sprawia wszystko w sobie samym, a nie na zewnątrz siebie – nie ma też niczego, co by istniało na zewnątrz niego”<sup>39</sup> (co, jak

<sup>35</sup> O tej dialektyce pisał kabalista Chajim Vital – uczeń Izaaka Lurii, który w *Etz Chajim* [*Drzewo Życia*] (pierwotne wydanie: Warszawa 1891) ujął założenia systemowe swojego mistrza. Ten ostatni nie pozostawił po sobie żadnych spisanych materiałów.

<sup>36</sup> G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, wyd. cyt., s. 290.

<sup>37</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, dz. cyt., s. 256.

<sup>38</sup> Tenże, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, s. 18 (część I: *O bóstwie*), 42 (część II: *O naturze i pochodzeniu umysłu*).

<sup>39</sup> Tenże, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 236.

się wydaje, koresponduje z kabalistyczną koncepcją *cimcum*). Bóstwo jest czymś, co istnieje samo w sobie i daje się pojąć samo przez się<sup>40</sup> oraz istnieje koniecznie<sup>41</sup>. Jest „jestestwem” bezwzględnie nieskończonym, niestwarzalnym, wiecznym, niepodzielnym i doskonałym. W *Traktacie krótkim* Spinoza charakteryzuje Boga tymi słowami: „Otóż powiadamy, że jest on bytem, o którym orzeka się wszystkie, albo nieskończenie liczne atrybuty, przy czym każdy z tych atrybutów jest w swoim rodzaju nieskończenie doskonały”<sup>42</sup>. Predykcję w odniesieniu do boskich atrybutów umożliwiają tzw. modyfikacje: modus/modyfikacja to objaw, czyli pobudzenie substancji, „[...] tj. to, co jest w czymś innym, przez co zostaje pojęte”<sup>43</sup>.

Owe bóstwo, jako tzw. substancja, składa się zatem z nieskończonej liczby doskonałych (bo boskich) atrybutów (określanych też przymiotami) oraz z modyfikacji atrybutów (czy też substancji), jakkolwiek w swojej istocie – tj. właśnie substancji – pozostaje Bóg bytem bezwzględnie prostym, niezłożonym i niepodzielnym, tj. monistycznym (tak jak Bóg kabały) – substancję i atrybuty charakteryzuje bowiem identyczność bytowa<sup>44</sup>.

Atrybuty (przymioty) wyrażają istotę, tj. substancję, Boga. Są tym, co rozum ludzki poznaje w substancji Boga jako stanowiącej jej (substancji), tj. jego (Boga) treść, a więc są tym, co daje się samo przez się, ale nie separatywnie od bożej substancji, pojmować<sup>45</sup>. Jedynie istniejącą jest w rzeczywistości boska substancja, której „sposoby bytowania” – tj. sposób bytowania bytu (albo lepiej: Bytu) – wyznaczają modi (tj. atrybuty ograniczone w pewien konkretny sposób)<sup>46</sup> – i wyłącznie poprzez parę modyfikacje–atrybuty (substancji) mówić można o przejawionych (pozornie poza substancją) bytach (tak jak się mówi w kabale o przejawionych, względem *Ein Sof, sefirot*).

Ponieważ, jak stwierdza Spinoza, „[...] natura jest bytem, o którym orzeka się wszystkie atrybuty”<sup>47</sup> oraz „[...] Bóg jest bytem, o którym orzeczone są wszystkie

<sup>40</sup> Tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 3 (część I: *O bóstwie*).

<sup>41</sup> Tamże, s. 9 (część I: *O bóstwie*).

<sup>42</sup> Tenże, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 216 (w rozdziale „Czym jest Bóg”); podobnie na s. 301 i na s. 332–333 (część *O duszy ludzkiej*); również w: tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 9 (część I: *O bóstwie*).

<sup>43</sup> Tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 3 (część I: *O bóstwie*).

<sup>44</sup> Tenże, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 23, s. 174–175 („Dodatek zawierający *Rozmyślenia metafizyczne*”). Bóstwo, jako substancja idealna, musi posiadać nieskończoną liczbę przymiotów/atrybutów, bowiem „[...] Im więcej rzeczywistości, czyli bytu, posiada jakaś rzecz, tym więcej przymiotów jej przynależy” [tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 8 (część I: *O bóstwie*)].

<sup>45</sup> Tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 3, 8 (część I: *O bóstwie*).

<sup>46</sup> S. Majmon, *Autobiografia*, tom I, wyd. cyt., s. 125.

<sup>47</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 226.

atrybuty”<sup>48</sup>, Bóg to w jasnej korelacji natura, tj. przyroda, a więc uprawnione jest mówienie o panteizmie Spinozjańskim. Uprawnione jest jednocześnie mówienie o Spinozjańskim monizmie (ontologicznym), gdyż, jak głosi filozof, „[...] wszystkie atrybuty, jakie są w naturze [tj. *de facto* w Bogu – DB], są jednym tylko, jednym bytem, nie zaś wielością bytów różnych, chociaż możemy je jasno i wyraźnie objąć umysłem z osobna, jeden niezależnie od drugiego”<sup>49</sup>, a co więcej: „[...] nic nie jest poza Bogiem [...]”<sup>50</sup>, „[...] Prócz bóstwa nie może być dana, ani być pojęta żadna istota”<sup>51</sup> oraz „[...] Cokolwiek jest, jest w bóstwie i nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć”<sup>52</sup>.

## 7. Epistemiczny status bóstwa (u) Spinozy

Bóg Spinozy to zatem substancja, atrybuty substancji i modyfikacje, tj. modi (*l.poj.* modus) atrybutów. Ludzkiemu rozumowi z owych atrybutów poznawalne są, z uwagi na ich istotę, jedynie dwa: myślenie (*res cogitans* = rzecz myśląca) i rozciągłość (*res extensa* = rzecz rozciąglą), stąd też tylko te dwa Spinoza rozważa<sup>53</sup>. Status pozostałego wymiaru bytu/wszystkiego innego co istnieje i jest bóstwu przypisywane (jakkolwiek byt, tj. bóstwo, jako taki pozostaje jeden i niepodzielny) to panteistyczne modi substancji bóstwa, tj. modyfikacje atrybutów substancji, bez których to atrybutów owe modyfikacje – mianowicie modyfikacje dwóch poznawalnych atrybutów: rzeczy myślącej oraz rzeczy rozciąglej – nie istnieją i nie dają się pojąć<sup>54</sup>.

Jak zaznaczono wyżej, boża modyfikacja to objaw substancji, „[...] tj. to, co jest w czymś innym, przez co zostaje pojęte”<sup>55</sup>. Modyfikacje właściwe są Bogu „[...] bądź przez odniesienie do wszystkiego, tj. wszystkich jego atrybutów, bądź przez odniesienie do jednego jakiegoś atrybutu. Przez odniesienie do wszystkiego:

<sup>48</sup> Tamże, s. 235.

<sup>49</sup> Tamże, s. 222. Primo: albowiem mowa jest o monadzie, o jednym bycie, o jedności (bytu) – sygnuje to monizm. Secundo: poprzez zrównanie tego, co jest, a więc Boga, z naturą – uprawnione jest jednocześnie mówienie o panteizmie.

<sup>50</sup> Tamże, s. 225.

<sup>51</sup> Tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 11 (część I: *O bóstwie*).

<sup>52</sup> Tamże, s. 12 (część I: *O bóstwie*).

<sup>53</sup> Rozróżnienie na *res cogitans* i *res extensa* zapożyczył Spinoza rzecz jasna z filozofii Kartezjusza.

<sup>54</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 250.

<sup>55</sup> Tenże, *Etyka*, wyd. cyt., s. 3 (część I: *O bóstwie*).

że jest [Bóg – DB] jeden, wieczny, nieskończony, niezmienny, że sam przez się istnieje, że jest wszystkiego przyczyną. Przez odniesienie do jednego atrybutu: że jest wszechwiedzący, mądry itd. – co należy do atrybutu myślenia, nadto zaś, że jest wszechobecny, że wszystko sobą wypełnia itd. – co należy z kolei do rozciągłości”<sup>56</sup>. Innymi słowy, pewne atrybuty Boga odnoszą się do boskiej czynnej istoty, do bożej „działalności” (boskiego atrybutu *res extensa*, który przejawia się np. jako rozum, wola, wszechmoc, miłosierdzie, życie itd.), a inne wyrażają boski „sposób istnienia” (*res cogitans*, pod postacią np. boskiej jedności, wieczności, konieczności)<sup>57</sup>. Do znajomości Boga dochodzi człowiek właśnie poprzez poznanie owych dwóch kluczowych wymiarów: rozciągłości i myślenia. W istocie modyfikacja atrybutu rozciągłości i modyfikacja atrybutu myślenia pozostaje jedną, monistyczną rzeczą (*res*) boskiego panteistycznego bytu, po prostu w różny sposób ujętą, tj. poprzez jeden lub drugi atrybut bóstwa.

Zasadniczą kwestią pozostaje fakt myślowej różnicy zachodzącej pomiędzy boskimi atrybutami – tylko w takim wypadku mówić można bowiem o atrybutach jako czymś swoiście „odrębnym” (zarazem jednak stanowiących z bożą substancją jedno). Spinoza stwierdza wszakże, że „[...] wszystkie różnice, jakie czynimy między atrybutami Boga, mają charakter czysto myślny”, oraz że „[...] atrybuty te nie różnią się od siebie w rzeczywistości [...]”<sup>58</sup>, a także że „[...] pospolity podział atrybutów bożych raczej słów niż rzeczy dotyczy”<sup>59</sup>. Tym samym rzekomy podział na części bożego bytu i tegoż całość to nie faktyczny podział, który fizycznie zachodzi, a coś, co ma miejsce jedynie w sferze mentalnej (człowieka)<sup>60</sup>. Boski atrybut ujęty jako byt stanowiący swoistą część substancji to jedynie byt myślny – nie rzeczywisty.

Wobec powyższego, praca niniejsza proponuje posłużenie się w tym miejscu ideą *pars pro toto* (część za całość): Bóg/substancja znajduje się równocześnie, oraz w takim samym stopniu, i w części [atrybuty i ich modi = *pars*], i w całości [substancja *par excellence* = *toto*]. Boska substancja jest jedna, prosta i *de facto* niezłożona – więc ontologicznie monistyczna – a atrybuty są po prostu odróżnialnymi modi/modyfikacjami, w jakich substancja/Bóg się „objawia” czy też ukazuje

<sup>56</sup> Tenże, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, dz. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 246–247, przypis.

<sup>57</sup> Tenże, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 197 („Dodatek zawierający *Rozmyślenia metafizyczne*”).

<sup>58</sup> Tamże, s. 175 („Dodatek zawierający *Rozmyślenia metafizyczne*”).

<sup>59</sup> Tamże, s. 196 („Dodatek zawierający *Rozmyślenia metafizyczne*”).

<sup>60</sup> Stąd używany w niniejszej pracy, w odniesieniu do boskiego Bytu, boskiej istoty, termin „część” stosowany jest wyłącznie jako swoisty *terminus technicus* i służy jedynie zobrazowaniu idei modyfikacji, hipostaz, przejawów, „działalności” bożej substancji (która esencjalnie pozostaje jedna, niezłożona, nierozróżnialna, niepodzielna, niezmienna, monistyczna).

ludzkiemu poznaniu, jawi się świadomości w wyniku poznawczej aktywności ludzkiego rozumu.

O tym, że różnica pomiędzy substancją a jej atrybutem to jedynie różnica myślna/myślenia mówi Spinoza np. w *Rozmyślaniach metafizycznych*<sup>61</sup>. Atrybuty z ich modyfikacjami pozostają substancjalnie z substancją jedne, przy założeniu, że są one substancją postrzeganą (przez człowieka) – tym samym poznawalną – z różnych punktów widzenia, tj. poprzez różne atrybuty – co daje różnorodność i wielość obserwowanych w monistycznej przyrodzie (bóstwie) zjawisk. I owa jedna boska substancja – w zależności od tego, poprzez który atrybut (*nota bene* z dwóch) jest postrzegana – ukazuje się albo jako *res extensa*, albo jako *res cogitans*. Jednakowoż, boskie atrybuty, które ludzki rozum poznaje „[...] nie są wznieszone przez umysł do rzeczywistości: wszystkie zwroty sugerujące to rozumienie oznaczają tylko tyle, że rozum dostrzega wyróżniające jakości, które stanowią istotę różnych substancji [tj. atrybutów i ich modi – DB]”<sup>62</sup>.

Podkreślić należy jednak w tym miejscu, iż atrybuty i ich modyfikacje nie są tworem umysłu – są samym istniejącym Bogiem, są kategorią istniejącą obiektywnie, przy czym stanowią modi, dzięki którym intelekt owo bóstwo może osiągnąć. Ludzki rozum za pośrednictwem atrybutu przyporządkowuje boskiej substancji konkretną, przejawioną naturę.

I tak, jak zaznaczono wcześniej: atrybuty wyrażają istotę, tj. substancję Boga, co implikuje, że bez tychże bóstwo nie może zostać w ogóle pojęte (substancja sama w sobie jest niepojmowalna), przy czym stanowią atrybuty swojego rodzaju, w swoich hipostazach, byt niejako, tj. pozornie, częściowy – na mocy układu *pars pro toto*, co oznacza, że (*nomen omen* monistyczne) bóstwo jest tak samo obecne *w toto*, jak i w *pars* (tj. w swoich atrybutach).

## 8. Spinozjańskie atrybuty i ich modi oraz kabalistyczne *sefirot*: podobieństwa

W referencji teraz ponownie do kabały: tak, jak Spinozjańskie boskie modyfikacje atrybutów, jako przejaw boskiej substancji, pozostają od siebie jedynie pozornie niezależne i odróżnialne, są bowiem „różne” jedynie w swoim przejawie, i są jedynie pozornie rzeczywistością częściową (wymiar *pars*) – jakkolwiek jednak

<sup>61</sup> W: B. de Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 138–205.

<sup>62</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 161. Dalej Kołakowski stwierdza: „Dwoistość realna substancji nie jest produktem, lecz odkryciem umysłu [...]” (tamże, s. 162).

ontycznie pozostają identyczne, tożsame (system Spinozy jest systemem monizmu ontologicznego, gdzie „[...] Rzeczy mają obiektywnie podwójną egzystencję, która jednak ich nie rozdziela bytowo”<sup>63</sup>) – tak samo kabalistyczne *sefirot*, jako hipostazy boskiego absolutu (tj. jako *pars* [*sefirot*] od *toto* [absolut]), w swoim osiągalnym rozumowo, poznawczo przez ludzi przejawie, charakteryzują się stosunkiem zależności od substancji (tu jako *Ein Sof – toto*), jednak nie na zasadzie partycypacji w substancji, ile na zasadzie kongruencji, tj. bytowej identyczności (tożsamości). Boskie modyfikacje-*sefirot* nie tyle bowiem uczestniczą w życiu Boga, co są samym Bogiem w jego różnorodnych manifestacjach (wyraz monizmu).

Każdy modus/każda *sefira* boskiej substancji oddziałuje też na pozostałe<sup>64</sup> – czyni to jako część całości, reprezentując tym samym wymiar *pars pro toto* i, jak mówi odnośnie do stworzonego przez siebie systemu Spinoza, „[...] chociaż natura [Bóg – DB] ma różne atrybuty, to jednak jest ona jednym bytem, o którym wszystkie te atrybuty są orzeczone”<sup>65</sup>.

O kabalistycznych *sefirot* orzeka się co prawda jako o boskich atrybutach, natomiast w świetle filozofii Spinozy byłyby one tutejszymi modyfikacjami, albowiem, co zaznaczono, atrybuty Spinozjańskiego bóstwa (poza dwoma) pozostają niedosięgle ludzkiemu rozumowi/poznaniu, a *sefirot* takową cechą „niedosięgłości”, tj. w istocie transcendencją, się nie wykazują – są *de facto* przejawionymi, widzialnymi (i opisanymi na kartach Tanachu) aspektami bóstwa. *Sefirot* reprezentują, czy też stanowią, poszczególne wymiary monistycznego boskiego dominium (stąd wyznaczają zależność *pars pro toto*), które za pośrednictwem konkretnej *sefiroy* są w danym momencie postrzegane/rozumiane (przez człowieka).

Spinozjańskie modi są istotowo zależne od bożej substancji, swojej ontycznej podstawy (ponieważ „[...] modyfikacje nie dają się należycie zrozumieć bez bytu, od którego wprost są zależne”<sup>66</sup>), tak jak w kabale *sefirot* zależne są od *Ein Sof*. Stosunek modyfikacji atrybutów do substancji oraz *sefirot* do *Ein Sof* jest taki sam. Kołakowski mówi: „[...] stosunek bytowy substancji do atrybutu jest taki, jak rzeczy do jej własności, a stosunek atrybutów do siebie – jak stosunek różnych cech tej samej rzeczy”<sup>67</sup>, co oznacza, że atrybut ze swoimi modyfikacjami (a z drugiej strony poszczególne *sefirot*) jest z substancją (w kabale: *Ein Sof*) ontologicznie tożsamy, tak jak cecha danej rzeczy z ową rzeczą jest ontologicznie jedna (tożsama).

<sup>63</sup> Tamże, s. 174.

<sup>64</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 308.

<sup>65</sup> Tamże, s. 309.

<sup>66</sup> Tamże, s. 271.

<sup>67</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 167.



*Sefirot* monistycznego bóstwa kabały mogą być zatem ujęte jako immanens kongruentny Spinozjańskim modyfikacjom monistycznego bóstwa, które same z kolei, tj. te ostatnie, są postrzegalnym i poznawalym przejawem transcensu atrybutów (tj. tych poza *res extensa* i *res cogitans*) owego Boga. W doktrynie kabalistycznej wymiar rzeczzonego niedosiętego „ponad”, ekwiwalentnego transcendentnym atrybutom substancji Boga Spinozy, przybiera *Ein Sof* – negatywna kategoria denotująca aspekt nieprzystępności i nieprzejawialności (Boga). O ile bowiem atrybuty bóstwa, tj. atrybuty substancji, w filozofii Spinozy – poza wspomnianymi dwoma, tj. atrybutami myślenia i rozciągłości – pozostają niedosięte rozumowo, tj. niepoznawalne, o tyle o samej substancji *de facto* można sensownie orzekać, gdyż „[...] Dla Spinozy pozytywna wiedza o substancji jest, oczywiście, możliwa [...]”<sup>68</sup>. Boska substancja Spinozy jest w ramy rozumowe i językowe ujmowana z powodu konstytuowania jej przez atrybuty poznawalne – rzeczzone *res extensa* i *res cogitans* – oraz ich poznawalne, przejawione modi (modyfikacje substancji).

Kabalistyczne poznawalne *sefirot* są zatem paralełą dla poznawalnych atrybutów i modyfikacji substancji w systemie spinozyzmu. Z tego punktu widzenia pozytywna wiedza o Spinozjańskiej substancji odpowiada pozytywnej wiedzy o kabalistycznych *sefirot*, podczas gdy *Ein Sof* kabały oraz boskie atrybuty Spinozy spoza poznawalnych dwóch to ciągle korelat teologii i filozofii negatywnej.

Cechy, jakie poszczególne *sefirot* reprezentują (jak np. mądrość – *sefira Chochma*, miłosierdzie – *sefira Chesed*, miłość – *sefira Tiferet*), jako zaimanifestowane cechy bóstwa, to jednak, ciągle, hipostaza „szerszej” boskiej substancji – którą byłaby monistyczna jednia *sefirotyczna*, a więc dekada *sefirot* jako całość – i, posługując się słowami Spinozy: „[...] tylko pewne modyfikacje rzeczy myślącej [tj. *res cogitans* – albo, odpowiednio, rzeczy rozciągłej/*res extensa* – DB] i żadną miarą istnieć nie mogą ani dać się pojąć bez substancji, której modyfikacjami są właśnie [...]”<sup>69</sup>. Całość panteistycznego boskiego bytu to zatem przejaw boskiego atrybutu myślącego lub boskiego atrybutu rozciągłości: wszelkie predykaty orzekane o bóstwie – tym samym intelektualnie osiągalne przez człowieka (a w kabale: „właściwości” *sefirot*) – to modyfikacje któregoś z *res*, która pozostaje z substancją (w kabale: *Ein Sof*) istotowo, substancjalne (sic!) jedna.

Boskie modi atrybutów nie są niczym innym jak oznacznikami stosowanymi do mówienia o Bogu – czym wyznaczają paralełą dla *sefirot*. Według samego Spinozy: „Innymi słowy, Bóg nie byłby wprawdzie bez nich Bogiem, ale i nie dzięki nim jest Bogiem, albowiem nie udostępniają one znajomości niczego substan-

<sup>68</sup> Tamże, s. 149.

<sup>69</sup> B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 248.

cyjnego, przez co Bóg jedynie istnieje”<sup>70</sup>. I tak, jak już powiedziano: większość boskich atrybutów, ów niezgłębialny wymiar bóstwa, pozostaje poza zasięgiem – niczym kabalistyczny *Ein Sof* – i jedynie atrybuty *res extensa* i *res cogitans*, z substancją istotowo, substancjalnie jedne, są tym, co ludzkiemu rozumowi udostępnia jakąś znajomość Boga – mianowicie w jego wymiarze poznawalnych, tj. owych dwóch, atrybutów oraz przejawionych modyfikacji, którym (tym ostatnim) w systemie kabały odpowiadałyby *sefirot*.

### 9. Podsumowanie

Poszukując paraleli pomiędzy Spinozjańskim panteistyczno-monistycznym bóstwem a kabalistycznym panteistyczno-monistycznym bóstwem, zreasumować można, co następuje:

1. Spinozjański Bóg oraz Bóg w kabale synonimiczny jest z naturą/przyrodą (*Deus sive Natura*), gdyż zawiera w sobie i przejawia całość dostrzegalnego bytu, rzeczywistości; bóstwo jest w obu systemach siłą immanentną wobec świata, wedle zasady „wszystko jest w Bogu – Bóg jest we wszystkim”;

2. Bóstwo jest w obu filozofiach kategorią monistyczną, co determinowane jest inherentną mu cechą jedności, jedyności i niepodzielności (w dalszej konotacji również doskonałości, nieskończoności i wieczności) oraz ustanawiania wszystkiego, co jest (istnieje) – jako „jedno-jedynę” rzeczywistości;

3. Monistyczny Bóg Spinozy, tj. boska substancja z boskimi atrybutami zawartymi w tejsze „[...] na mocy relacji identyczności, nie zaś partycypacji”<sup>71</sup> oraz boskie modi/modyfikacje jako coś immanentnego atrybutom, jednocześnie objaw, pobudzenie substancji, odpowiadały w kabale bóstwu *Ein Sof* manifestującemu się poprzez *sefirot*; wszelkie rzeczy dostrzegalne to zmieniające się modi niezmienniej Spinozjańskiej substancji, niezmiennego Bytu, niezmienniej „Jedni” – *resp.* wszelkie rzeczy dostrzegalne to zmieniające się *sefirot* niezmienniej *ein-soficznej* boskiej „Jedni”;

4. *Ein-soficzne sefirot* kabały oraz modyfikacje i atrybuty Spinozjańskiej substancji reprezentują wymiar *pars pro toto*: Bóg jest tak samo „obecny” w swoich przejawionych „częściach” (*sefirot*, modi atrybutów = *pars*), jak i w swojej esencji (*Ein Sof*, substancja = *toto*), jakkolwiek każdy atrybut (a wraz z nim boska modyfikacja) i każda *sefira* są ontycznie z substancją/*Ein Sof* tożsame (= iden-

<sup>70</sup> Tamże, s. 235, przypis.

<sup>71</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 171.

tyczność bytowa substancji i atrybutów/*Ein sof* i *sefirot* = monizm ontologiczny) – boski Byt bowiem pozostaje niezróżnicowany i bez faktycznych części<sup>72</sup>;

5. Kabalistyczny *Ein Sof* to analogia do Spinozjańskich niepoznawalnych atrybutów substancji bóstwa (o nieskończonej liczbie), tzn. tych mieszczących się poza *res cogitans* i *res extensa* – rozumowo osiągalne (tj. poznawalne) dla człowieka są wyłącznie owe dwa boskie atrybuty monistycznej substancji; wszelka predykcja o Bogu to wyraz modyfikacji atrybutu myślenia, *resp.* atrybutu rozciągłości;

6. *Sefirot* – jako opisy, epitety, apelatywne przymiotniki Boga – stanowią reprezentację modyfikacji atrybutów panteistycznego Boga holenderskiego filozofa, tj. modyfikacji albo całości owych atrybutów, albo modyfikacji jednego boskiego atrybutu; w nawiązaniu do modyfikacji całości atrybutów – mówić będzie można o *Ein Sof* kabały, tj. „tym, co nieskończone”, tym, co sygnuje to co stałe, niezmiennie i tym, co wyznacza kategorię „Przyczyny Przyczyn”, co zresztą bezpośrednio koresponduje z przytaczanymi już słowami Spinozy: „[...] Przez odniesienie do wszystkiego [wszystkich atrybutów – DB]: że jest jeden, wieczny, nieskończony [sic! *Ein Sof* – DB]<sup>73</sup>, niezmienny, że sam przez się istnieje, że jest wszystkiego przyczyną”<sup>74</sup>; w nawiązaniu do modyfikacji jednego atrybutu – szło by o *sefirot* (tzn. o konkretną *sefirę*), gdyż mówi się wtedy, w Spinozjańskim

<sup>72</sup> Co stanowi o niemożliwości używania kategorii „wielości” w odniesieniu do monistycznego bóstwa. Zob. przypis 60 niniejszego artykułu.

<sup>73</sup> Zob. przypis 17 niniejszego artykułu.

<sup>74</sup> Zob. cytowany już fragment: B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, wyd. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 246–247, przypis – w niniejszej pracy na str. 13.

Dla Majmońskiej optyki spinozizmu szczególnie jest nacisk położony przezeń na immanentną substancji „właściwość”, mianowicie stanowienie przez nią właśnie „pierwszej przyczyny”, tj. bezpośredniej przyczyny wszelkiego bytu – czym w istocie bezpośrednio koreluje z kabalistyczną koncepcją *Ein Sof* (*Ein Sof* jako „przyczyna przyczyn”, „pierwsza przyczyna”). O systemie Spinozy w tym kontekście mówi Majmon: „[...] zakłada [spinozizm – DB] jedną i tę samą przyczynę jako bezpośrednią przyczynę wszelkich różnorodnych skutków, które rozpatrywane być winny, jako predykaty jednego i tego samego podmiotu” (tenże, *Autobiografia*, tom I, wyd. cyt., s. 125). Na mocy tej implikacji, boskie modyfikacje substancji są jedynie „przyczynami najbliższymi”, a substancja, jako wspólna wszystkim bytom, jest „pierwszą przyczyną” (tamże, s. 126) – chciałoby się rzec jest przyczyną ontologiczną, do której sprowadzają się wszystkie partykularne skutki w świecie (w naturze, tj. w istocie w samym bóstwie\*), czemu blisko już np. do rozumowania z obrębu tzw. argumentu kosmologicznego. Spinozjańskie modi jako „przyczyny najbliższe” korespondują z kabalistycznymi *sefirot* jako „przyczynami najbliższymi”, podczas gdy przyczynę ontologiczną, „praprzyczynę”, do której sprowadzają się wszystkie przyczyny poszczególne – i *de facto* do której sprowadzają się i wszystkie *sefirot* – wyznacza *Ein Sof*. *Nota bene*, to właśnie we wspomnianej „przyczynowościowej” cesze upatruje Majmon przeciwwagi dla filozoficzno-religijnego stanowiska ateizmu (tamże, s. 125–126).

\* Poza bóstwem w końcu nic nie istnieje (z uwagi na jedność i jedyność bożej substancji) – wszystko co się wydarza, wydarzać się musi w boskiej strukturze jako w tzw. ukrytym życiu Boga, którą to ideą spinozizm ponownie zbliża się do doktryny kabały. „Ukryte życie Boga” w kabale reprezentują *ein-soficzne sefirot* (przejawy boskiej natury, zawoalowanych – bo *ein-soficznych* – procesów dziejących się w Bogu), a u Spinozy modi substancji.

systemie, o Bogu jako o „mądrym”, „miłosiernym”, „wszechwiedzącym” itd.<sup>75</sup>, a są to określenia przynależne i poszczególnym *sefirot* – wtenczas „właściwości” owe, tj. *de facto* modyfikacje bóstwa Spinozy, odnoszą się albo do atrybutu *res cogitans*, albo do atrybutu *res extensa*;

7. Bóstwo kabalistyczne oraz bóstwo filozofii Spinozy charakteryzuje się cechą ciągłego stwarzania bytu – zachodzi nieprzerwana boska emanacja (nie ma mowy o *fait accompli*, gdy idzie o akt kreacji); równocześnie *Ein Sof* oraz Spinozjańska substancja pozostają poza kategorią stworzenia ich przez coś/kogoś (co stanowi o identycznym statusie Boga w obu systemach); nadto: zarówno Spinozjańska substancja jak i kabalistyczny *Ein Sof* ustanawiają ontyczną podstawę swoich następujących manifestacji: modi atrybutów oraz *sefirot* (jako hipostaz monistycznego Bytu) – bóstwo sprawia wszystko w sobie samym i u Spinozy, i w nauce kabały (doktryna *cimcum*).

Spinozjański monizm panteistyczny zasadza się na idei jedności i jedyności substancji, na którą to substancję składają się nieskończenie liczne atrybuty, z założeniem, że każdy atrybut – a wraz z nim boska modyfikacja – jest ontycznie z substancją identyczny (jak powie Kołakowski: „[...] założeniem dowodu, bez którego monizm ontologiczny Spinozy utraciłby ważność, jest uznanie identyczności bytowej substancji i atrybutów”<sup>76</sup>).

Kabalistyczny monizm panteistyczny zasadza się na idei jedności i jedyności *Ein Sof*, na którą to kategorię składają się *sefirot*, z założeniem, że każda *sefira* (których w podstawowej wykładni kabały jest dziesięć) jest ontycznie z *Ein Sof* identyczna.

### Summary

This article presents the essential thesis from the Kabbalah theosophy, i.e. from the theosophic philosophy of the mystical Judaism, which is the monistic view of pantheism, viz. the monistic view of the godhead, in the context of determining by it the parallel for the pantheistic, monistic philosophy of Baruch Spinoza.

The elements of the philosophical systems in question, on the basis of which their analogies are shown, are the categories of substance, attributes and modes (spinozism), and *Ein Sof* and *sephirot* (Kabbalah). The deity of Spinoza, i.e. the nature (for *deus sive natura*), is the substance (with the quality of singularity, unity, and oneness), the infinite number of attributes and

<sup>75</sup> „[...] jest on [Bóg – DB] *wszechwiedzący, miłosierny, mądry* itd.; bo też rzeczy te stanowią tylko pewne modyfikacje rzeczy myślącej [...]” [dalsza część cytowana wcześniej (na str. 17 niniejszego artykułu); B. de Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, dz. cyt., w: tenże, *Pisma Wczesne*, wyd. cyt., s. 248].

<sup>76</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 147.

the manifested modifications (of the substance), and it is suggested in the present optics that the fundamental kabbalistic ideas as God Ein Sof and divine sephirot constitute the equivalents for them. Such correspondences are presumed due to the fact that Ein Sof is “characterized” (as far as it can be described, because Ein Sof is a product of the negative, apophatic theology/philosophy) by the descriptions specific for the Spinozian substance and its transcendental attributes, whereas the sephirot are the hypostases for the qualities that are ascribed to the comprehensible potencies from Spinoza’s pantheism: namely the two manifested attributes – *res extensa* and *res cogitans* – and the *modi*. What is more, the kabbalistic godhead is synonymous with the nature – as it is done in Spinoza’s system. Since the substance and the attributes with modifications, *resp.* Ein Sof and its sephirot, are ontologically one (they are characterized by the ontic identity), and, moreover, these categories – as a whole – set the entirety of the natural (= divine) entity, it is a well-grounded tendency to define the two analysed systems as the pantheistic monism, or monistic pantheism, which terms the present article uses.

### Bibliografia

- Bańka J., *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Psychologia i Architektura, Poznań 2000.
- Bar-Lew J., *Pieśń Duszy. Wprowadzenie do żydowskiego mistycyzmu*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2006.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1996.
- Brylla D., *Differentia specifica kabalistycznej kategorii Ein Sof*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 4 (59), 2012, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Damasio A. R., *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczeptański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005.
- Denifle H., *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1885–1886.
- Dupré L., *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Goetschel R., *Kabala*, przeł. R. Gromacka, AGADE, Warszawa 1994.
- Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Kostyszak M., *Spinoza a Pascal. Porównanie postaw filozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Majmon S., *Autobiografia*, tom I, przeł. L. Belmont, Biblioteka Midrasza, Warszawa 2007.
- Majmon S., *Autobiografia*, tom II, przeł. L. Belmont, Biblioteka Midrasza, Warszawa 2007.

- 
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Pick B., *The Cabala. Its Influence on Judaism and Christianity*, The Open Court Publishing Company, Chicago, London 1913.
- Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu* pod redakcją ks. P. Briksa, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000.
- Schaya L., *The Universal Meaning of the Kabbalah*, transl. N. Pearson, Penguin Books, Baltimore, Maryland 1973.
- Scholem G., *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007.
- Spinoza B. de, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991.
- Spinoza B. de, *O duszy ludzkiej* (dodatek do: *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*), w: tenże, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Spinoza B. de, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Spinoza B. de, *Rozmyślenia metafizyczne* (dodatek do: *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*), w: tenże, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Spinoza B. de, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, w: tenże, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Spinoza B. de, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, w: tenże, *Pisma Wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Wachter J. G., *Der Spinozismus im Judenthumb, oder, die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt*, hrsg. Joh. Wolters, Amsterdam 1699 (reprint: Wachter J. G., *Der Spinozismus im Judenthumb*, hrsg. Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994).
- Żelazna J., *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- Żelazna J., *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- 

mgr Dorota Brylla, Uniwersytet Zielonogórski, absolwentka Religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie; obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim