

Tytuł hebrajski: *More hanewuchim*

Tłumaczenie wstępu i rozdz. 28, 54-76: Urszula Krawczyk

Tłumaczenie rozdz. 1-53: Henryk Halkowski

Redakcja merytoryczna i porównanie z tekstem hebrajskim
rabina Szmuela ibn Tibona, tłumaczonym z oryginału arabskiego:
rabin Sacha Pecarie

Redakcja polonistyczna: Lidia Koska

Korekta: Urszula Bartoszezewska

Projekt okładki: fiumanchu design studio

Za cenne uwagi serdecznie dziękujemy
Panu Profesorowi Januszowi Daneckiemu



© Stowarzyszenie PARDES

wydanie pierwsze tewet 5768 / styczeń 2008

Stowarzyszenie PARDES, ul. Zabłocie 43, 30-701 Kraków
tel. 0608 558 050

e-mail: ksiazki@pardes.pl

www.pardes.pl

^ c z o n e umotoKI WHS UW IHS HANIH^{it}

ρ g295Qñl



19082950001000

ISBN 978-83-61134-04-6

Skład i łamanie: Studio F, www.studio-f.malopolska.pl

Druk: Drukarnia GS s.c, Kraków, tel./fax: 012 260 15 01

PRZEDN40WA

Poczytuję sobie za zaszczyt i zasługę, że mogę oddać do rąk czytelników pierwszą z trzech części *More hanewuchim*, wybitnego dzieła Rambama, które wyjaśnia wiele trudnych zagadnień Tory i w znacznym stopniu ukształtowało żydowski myślenie ostatniego tysiąclecia. Jest to jego pierwszy przekład na język polski, dający wreszcie możliwość zapoznania się czytelnikom z jednym z gigantów ducha.

Rabin Mosze ben Majmon, urodzony w Kordobie 30 marca 1135 roku a zmarły 13 grudnia 1204 roku w Kairze, na którego nagrobku w Tyberiadzie umieszczono kunsztowny i wiele mówiący napis: „Od Moszego po Moszego nie ma nikogo jak Mosze”, znany jest w świecie żydowskim jako Rambam, a w świecie nieżydowskim, w który pewnie wkroczyła jego sława, jako Majmonides. Uznawany jest nie tylko za najwybitniejszego żydowskiego myśliciela swej epoki, ale przydaje mu się również miano największego żydowskiego filozofa. W dzieciństwie Rambam, wraz z rodziną, na skutek nasilających się prześladowań ze strony muzułmanów, opuścił Andaluzję. Po dwunastoletniej tułaczce po Hiszpanii rodzina wyjechała do marokańskiego Fezu, gdzie Rambam odbył studia medyczne i z zakresu religii oraz filozofii, a gdy i tam położenie Żydów stawało się coraz trudniejsze, przeniesiono się do Egiptu. W Kairze Rambam zajął się początkowo handlem kosztownościami, a następnie poświęcił się medycynie, będąc min. nadwornym lekarzem sułtana. Rychło stał się nieformalnym przywódcą społeczności żydowskiej w Egipcie, a jego sława wybitnego autorytetu szybko się rozprzestrzeniła - czego wyrazem jest choćby obfita korespondencja, jaką prowadził z gminami rozsianymi po świecie.

Rambam był człowiekiem niezwykle aktywnym, przy tym umysłem systematycznym i racjonalnym, obdarzonym zdolnością do zachowania intelektualnej dyscypliny. Plonem takich umiejętności i nastawienia stały się zasadniczo dwa dzieła, których wpływ na judaizm ich epoki i następnych trudno przecenić - są to *Miszne Tora* i *More newuchim*, przy czym nie należy pomijając mniejszych prac, jak *Szmona perakim*, *Perusz hamisznajot*, *Igeret hatejman*, Rambam był także autorem licznych dzieł z zakresu medycyny. *Miszne Tora*, czyli *Powtórzenie nauki*, dzieło ukończone w 1180 roku, jest podstawowym kodeksem halachy. Znane jest także pod tytułem *Jad chazaka* {*Mocarna ręka*}, pochodzącym od tego, że gematria słowa *jad* wynosi czternaście, a tyle właśnie ma ono rozdziałów. Autor omawia tu, w zaproponowanym przez siebie porządku tematycznym, zagadnienia prawa religijnego, nie wyłączając tych, które związane były ze służbą w Świątyni. Do wstępu *Miszne Tora* włączone jest samoistne dzieło Rambama noszące tytuł *Sefer hamicwot* (*Księga przykazań*), stanowiące przegląd 613 przykazań judaizmu.

More newuchim (*Przewodnik błędzących*), którego pierwszą część przedstawiamy czytelnikom w niniejszym tomie, księga ukończona w 1190 roku, to podstawowe dzieło filozoficzne Rambama. O odmienności autorskiego założenia świadczy już wybór języka. *Miszne Tora*, jako kodeks halachy, której podporządkować się powinien każdy bez wyjątku wyznawca judaizmu, miała precyzyjnie i prosto przedstawić prawne konkluzje wynikające z Talmudu, wytyczając przezeń pewną ścieżkę, dlatego napisana została jasną, łatwo zrozumiałą hebrajszczyzną. Językiem *More newuchim* jest arabski, który był w ówczesnym świecie śródziemnomorskim językiem warstw wykształconych (tłumaczenia na hebrajski dokonał w XII w. rabi Szmuel oen Jehuda ibn Tibon), bo adresat owego dzieła jest nieco inny, o czym autor jednoznacznie informuje we wstępie swego dzieła. Ważnym aspektem *Przewodnika*... są rozważania na temat wyrażen antropomorficznych, używanych w Toize w odniesieniu do Boga - ale ow/mi „błędzącymi”, wymienionymi w tytule księgi, nie są wcale ci, którzy naiwnie wierzą w cielesność Stwórcy itp. Rambam poświęca im nieco uwagi, pozostawiając ich jednak w zasadzie na marginesie swojego rozumowania. „Błędzącymi” i głęboko rozdartymi z powodu swego

błądzenia, o których autor szczególnie się troszczy, są ludzie światli i rozumni, wykształceni i dociekliwi, którym niejednokrotnie trudno jest pogodzić przekaz religijny z wiedzą, jaką posiadli studiując nauki świeckie. Można zatem powiedzieć, że u źródła *More newuchim* tkwi dylemat, z jakim boryka się umysł ludzki także współcześnie. Rambam konstatuje, że wiara jest dla wszystkich, dlatego język religijny musi być zasadniczo dla wszystkich zrozumiały, a z tego powodu przejawia on pewne cechy, które dla wysoko wyspecjalizowanego intelektu mogą się okazać zwodnicze. Podkreślając, że jego praca nie jest traktatem filologicznym, Rambam tworzy swego rodzaju podręcznik świętego języka, którego wyrażen nie należy pojmować dosłownie. Odwołując się stale do licznych wersetów i omawiając różnorodne zagadnienia, których one dotyczą, Rambam tworzy w *More newuchim* oryginalny komentarz do Tory i Tanachu. ·

Dzieło Rambama jest tak przejrzyste i systematyczne, że nie wymaga obszernego wprowadzenia - samo prowadząc czytelnika krok za krokiem od argumentu do argumentu. Pomyślane zostało jako dzieło totalne i jako takie jest najpiękniejszym plonem swej epoki, która w planie politycznym i społecznym dramatycznie konfrontowała wyznawców różnych religii, czego dowodem choćby burzliwe dzieje rodziny Rambama, lecz w której istniała także, zarezerwowana dla umysłów odważnych i wybitnych, pewna sfera intelektualnej koegzystencji. W swym dziele Rambam podejmuje racjonalną dyskusję z teologami muzułmańskimi oraz posiłkuje się wpływami arystotelizmu, co w niektórych kręgach żydowskich nie przysporzyło mu wcale zwolenników. Recepcja jego myśli mieści się w pełnej skali - od nieufności do afirmacji. Co ciekawe, myśl Rambama znalazła wielu admiratorów wśród kabalistów (on sam pod koniec życia zgłębiał tajniki tej wiedzy, choć nie pozostawił żadnych pism, które wprost można by zaliczyć do tego nurtu). Spod pióra znamienitego kabalisty rabina Awrahama Abulafii wyszły trzy mistyczne komentarze do *More newuchim*. W późniejszych stuleciach za swego mistrza uznał Rambama krakowski rabin Mosze Iserles, który powołuje się na niego w *Torat haola* i w *Mehir jajin*, z kolei raw Szabtaj Szeftel Horowitz w *Szefa tal*, dziele będącym rodzajem wprowadzenia do kabały raw Mosze Kordowera, wychwala „boskiego filozofa”, jak

nazywa autora *More newuchim*. O wielkości Rambama, który nie był kabalistą, może najlepiej świadczy wpływ *Przewodnika błędzących* właśnie na żydowską mistykę. Można go dostrzec chociażby w tym, z jaką swobodą kabaliści XVI wieku i czasów późniejszych używali w odniesieniu do Boga określeń cielesnych - mogli to czynić nie obawiając się sprowadzenia wiary swych słuchaczy i czytelników na manowce, bowiem intelektualne rozstrzygnięcia Rambama jednoznacznie i trwale wryły się w świadomość religijną judaizmu, redukując wszelką możliwość dosłownego rozumienia wyrażen antropomorficznych w odniesieniu do Boga, uznając je za użyteczną metaforę dla niedoskonałego ludzkiego poznania.

Dla czytelników *Przewodnika błędzących*, którzy zapoznali się z Torą Pardes Lauder, będzie on nieocenionym wyjaśnieniem wielu zastosowanych w naszym przekładzie Pięcioksięgu rozwiązań, które biorą się właśnie z ducha i inspiracji Rambama oraz Onkelosa, którego aramejską translację Rambain wszechstronnie analizuje i wielokrotnie silnie popiera. Jest to pomoc niezmiernie potrzebna, bo skoro sam Rambam, dziewięćset lat temu pisał z żalem: „język hebrajski obecnie znamy w niewielkim stopniu” - cóż my mamy powiedzieć na ten temat? We wstępie do *Przewodnika...* autor zaleca, by jego rozdziały rozważać w kolejności i we wzajemnym powiązaniu, uwagi na temat metodologii studiowania rozrzucone są zresztą po całym dziele, bowiem zagadnienie to uważał Rambam za kluczowe. *Przewodnik...* jest zatem także zachętą do systematyczności i dyscypliny, do niepomijania żadnych etapów nauki. Nawiązuje to do idei zawartej w słowie *pardes*, utworzonym z czterech słów: (*pszat* - oznaczającego znaczenie podstawowe, *remesz* - znaczenie alegoryczne, *drasz* - znaczenie midraszowe i talmudyczne, *sod* - znaczenie mistyczne), nazywających stopnie coraz bardziej pogłębionego zrozumienia, etapy, które należy pokonywać w pokorze i we właściwej kolejności. Jak czytamy w traktacie *Chagiga*, czterech weszło do Pardesu, ale wyszedł tylko jeden - rabi Akiwa, ponieważ studiował systematycznie. Także po dziele Rambama nie należy błędzić, lecz uczynić je przewodnikiem wstępowania do Pardesu.

Wykaz skrótów użytych dla oznaczenia ksiąg Tanachu

- I - Bereszit (Księga Rodzaju)
- I - Szemot (Księga Wyjścia)
- II - Wajikra (Księga Kapłańska)
- IV - Bemidbar (Księga Liczb)
- V - Dewarim (Księga Powtórzonego Prawa)
- Am - Arnos
- CI lb - Chabakuk
- D - Daniel
- E - Ester
- H:z - Hoszea
- Ij - Ijow
- Jch - Jechezkel
- Jh - Jehoszua
- Jir - Jirmija
- Jl - Joel
- Jsz - Jeszaja
- Kh - Kohelet
- M - Malachi
- Mi - Micha
- N - Nahum
- Ne - Nehemia
- Prz - Przysłowia
- Ps - Psalmy
- S - Sędziowie
- T - Treny
- Zch - Zecharja
- I, II Kri - Księgi Królewskie
- I, II Krn - Księgi Kronik
- I, II Szm - Księgi Szmuela

WSTĘP

List Autora do ucznia, rabiego Josefa ibn Aknina

W Imię Boga, Władcy Wszechświata.

Do rabiego Josefa (niech Bóg go chroni!), syna rabiego Jehudy (niech odpoczywa w raju!)

Mój drogi uczniu, odkąd postanowiłeś przybyć do mnie z dalekich stron i uczyć się pod moim kierunkiem, wysoce ceniłem Twój głód wiedzy i zamiłowanie do spekulatywnych dociekań, czego wyrazem były Twoje wiersze. Mówię tu o czasie, gdy otrzymałem Twoje pisma prozą i wierszem z Aleksandrii. Nie byłem jeszcze wtedy w stanie sprawdzić Twojej zdolności rozumienia i sądziłem, że masz więcej chęci niż umiejętności. Lecz gdy razem ze mną przeszedłeś kurs astronomii, po wcześniejszym ukończeniu [innych] podstawowych nauk, niezbędnych do zrozumienia tej dziedziny, jeszcze bardziej ucieszyła mnie Twoja umiejętność przenikliwego i szybkiego rozumienia. Obserwując Twoje wielkie zamiłowanie do matematyki, pozwoliłem Ci bardziej zgłębiać tę naukę, byłem bowiem pewien Twojego ostatecznego zwycięstwa. Następnie, gdy przestudiowałem z Tobą logikę, potwierdziły się wielkie nadzieje, jakie pokładałem w Tobie, i uznałem, że jesteś gotowy, aby przedstawić Ci ezote-

ryczne idee zawarte w proroczych¹ księgach, oraz że będziesz mógł je zrozumieć, tak jak rozumieł je wykształceni mężowie. Gdy tylko zacząłem sygnalizować ci pewne kwestie, zauważyłem, iż oczekiwałeś dodatkowych wyjaśnień, nalegając, abym Ci wyłożył pewne metafizyczne kwestie, abym nauczył Cię systemu filozofii *kalamu*², abym powiedział Ci, czy argumenty *mutakallim*³ oparte były na logicznym dowodzeniu, a jeśli nie, to jaka była ich metoda. Dostrzegłem, że pewną wiedzę o tych kwestiach zdobyłeś od innych, lecz byłeś zagubiony i niepewny. Mimo to szukałeś rozwiązania tego problemu. Nakłaniałem Cię, byś zaprzestał tych poszukiwań i zaleciłem kontynuowanie systematycznej nauki. Moim celem było bowiem, aby prawda ukazała się w należyтым porządku i abyś nie odkrywał jej przypadkiem. Gdy uczyłeś się ze mną, nigdy nie odmówiłem wyjaśnienia trudnych wersów Tanachu czy fragmentów literatury rabinicznej, które napotykaliliśmy. Gdy z woli Boga nasze drogi rozeszły się i poszedłeś w swoją stronę, pod wpływem naszych dyskusji powziąłem postanowienie, które od dawna we mnie drzemało. Twoja nieobecność skłoniła mnie do napisania tego traktatu dla Ciebie i dla takich jak Ty, nawet jeśli nie jest ich wielu. Podzieliłem tę pracę na rozdziały, każdy z nich zaraz po ukończeniu zostanie Ci wysłany. Niech pokój będzie z Tobą!

¹ Takim określeniem obejmuje Rambam wszystkie księgi Tanachu, czyli Biblii Hebrajskiej.

² Islamska teologia dialektyczna; więcej na temat jej argumentacji w rozdz. LXXI i następnych.

³ Teologów muzułmańskich.

Uwagi przedwstępne

„Spraw, abym rankiem doznał Twojej dobroci, bo Tobie ufam, pozwól mi poznać drogę, którą mam iść, bo ku Tobie wznoszę moją duszę" (Ps 143, 8).

„Do was wołam, mężowie, mój głos kieruję do synów ludzkich" (Prz 8, 4).

„Nastaw ucha i słuchaj słów mędrców, nakłoń swoje serce ku nauce mojej" (Prz 22, 17).

Cel pracy

Moim głównym celem w tej pracy jest wyjaśnienie pewnych słów pojawiających się w księgach proroczych. Niektóre z tych słów są homonimami - spośród ich kilkunastu znaczeń osoby niedouczone wybierają te niepoprawne. Osoby takie błędnie wybierają jako podstawowe znaczenie inne pojęcia, zastosowane w znaczeniu przenośnym. Istnieją również pojęcia wieloznaczne, określające rzeczy, które z jednego punktu widzenia należą do jednej kategorii, a z drugiego - do innej. Celem nie jest wyjaśnienie wszystkich tych wyrażen osobom niewykształconym lub po prostu początkującym (niezbędna jest uprzednia znajomość logiki i filozofii naturalnej) ani tym, którzy skupiają się na studiowaniu mądrości Tory, to znaczy studiowaniu jedynie Talmudu. Bowiem właściwym celem tej pracy i jej podobnych jest prawdziwa wiedza o Torze.

Niniejszy traktat ma na celu oświecenie religijnego człowieka, którego nauczono wiary w prawdziwość naszej świętej Tory, który s imiennie wypełnia moralne i religijne obowiązki, a jednocześnie z powodzeniem oddaje się filozoficznym dociekaniam. Sfera ludzkiego rozumu stała się dla niego schronieniem i trudno jest mu zaakceptować jako właściwe nauki oparte na dosłownej interpretacji Tory, szczególnie te, które on sam lub inni zaczerpnęli ze wspomnianych homonimicznych, metaforycznych czy wieloznacznych wyrażen. Dlatego człowiek ten czuje się zagubiony i niepewny. Gdyby kierował się jedynie rozumem i wyrzekł się swoich wcześniejszych poglądów, opartych na tych wyrażeniach, myślałby, że odrzucił podstawowe zasady Tory. A jeśli nawet będzie się trzymał opinii zaczerpniętych z owych wyrażen i jeśli, zamiast iść za głosem rozumu, całkowicie odrzuci jego pomoc, stale będzie miał wrażenie, iż ucierpiał jego

*Pozorny
konflikt
wmiary*

przekonania religijne. Pozostałby bowiem wtedy przy błędnych mniemaniach, które stałyby się źródłem strachu i niepokoju, nieustannego zmartwienia i ogromnej konsternacji.

*Objaśnienie
wyrażeń
symbolicznych
z ksiąg
Tanachu*

Praca ta ma jeszcze inny cel. Stara się ona wyjaśnić pewne niejasne wyrażenia, pojawiające się w księgach proroków, które nie są wyraźnie określane mianem symboli. Nieświadomi czytelnicy, skupiający się na wierzchniej warstwie tych pism, odczytują wspomniane symbole w sposób dosłowny, a nie przenośny. Nawet bardziej wytrawni czytelnicy są niepewni, przyjmując te fragmenty w ich dosłownym znaczeniu, a gdy wyjaśnimy symbol lub po prostu zasugerujemy, że pewne pojęcia są przenośne, opuszcza ich konsternacja. Z tego powodu nazwałem tę książkę *Przewodnikiem błędzących*.

*Maase bereszit
i maase
merkawa*

Nie zakładałam, że niniejszy traktat rozwieje wszystkie wątpliwości w umysłach osób, które go rozumieją, ale twierdzę, iż rozwiąże on większą część ich trudności. Żaden inteligentny człowiek nie będzie wymagał ani oczekiwał, bym przedstawiając pewien temat, całkowicie go wyczerpał czy też abym, omawiając jakieś wyrażenie, w pełni przedstawił wszelkie jego części. Takiej drogi nie obrałby nauczyciel w wystąpieniu ustnym, a tym bardziej autor na piśmie - inaczej stałby się celem nierozważnych ataków głupich, zarozumiałych ludzi. W swoich pracach na temat Talmudu w pełni omówiłem pewne ogólne zasady związane z tą kwestią i zwróciłem uwagę czytelnika na wiele tego rodzaju tematów. Stwierdziłem również (*Miszne Tora*, I, rozdz. 2, 12, oraz rozdz. 4, 10), iż wyrażenie *maase bereszit* („dzieło stworzenia”) odnosi się do świata fizycznego, natomiast *maase merkawa* („dzieło rydwanu”) - oznacza metafizykę. Ponadto wyjaśniłem zasadność rabinicznego powiedzenia, iż „nie należy całkowicie objaśniać *maase merkawa* nawet w obecności jednego ucznia, chyba że będzie on mądry i będzie potrafił samodzielnie rozumować. A nawet wówczas należy jedynie zaznajomić go z wprowadzeniami do różnych części zagadnienia” (*Chagiga* lib). Zatem nie oczekujcie ode mnie więcej niż takich właśnie wprowadzeń. Zresztą nawet one nie zostały w tej pracy ułożone metodycznie i systematycznie. Przeciwnie, są rozrzucone, poprzeplatane innymi tematami, które hęde się starał wyjaśnić. Przyjmując taki układ stawiałem sobie za cel, aby w jednym momencie prawdy były widoczne, a w innym - ukryte.

Bowiem nie zamierzam sprzeciwiać się Woli Bożej (sprzeniewierzenie się jej jest złem), która ukrywa przed tłumami prawdy konieczne do zdobycia wiedzy o Bogu, zgodnie ze słowami: „Tajemnice objawia Bóg tym, którzy się Go boją” (Ps 25, 14).

Wiedz, że również w naukach przyrodniczych istnieją tematy, których nie wyjaśnia się w pełni. Nasi mędrcy ustanowili zasadę: „Nie należy wykładać *maase bereszit* w obecności dwóch ludzi”. Jeśli jakiś autor miałby objaśnić te zasady na piśmie, byłoby to równoznaczne z wyłożeniem ich tysiącom ludzi. Z tej przyczyny prorocy przedstawiają te tematy przy użyciu figur, a nasi mędrcy, naśladując metodę świętych ksiąg Tanachu, mówią o nich poprzez metafory i alegorie. Bowiem istnieje bliskie podobieństwo między tymi tematami a metafizyką i, w rzeczy samej, stanowią one część jej tajemnic. Nie wyobrażaj sobie, że ktokolwiek z nas jest w stanie całkowicie pojąć te najtrudniejsze problemy. Nie o to chodzi. Niekiedy prawda świeci tak mocnym światłem, że jest dla nas jasna jak słońce. Potem nasze postrzeganie zostaje przysłonięte poprzez naszą naturę i nawyki i powracamy do ciemności niemal tak głębokich jak uprzednio. Jesteśmy niczym ludzie, którym, choć widzą częste błyskawice, wydaje się, że znajdują się pośród najgłębszych ciemności nocy. W kierunku niektórych światło błyska raz za razem i mają wrażenie, jakby bezustannie padało na nich światło – ich noc jest jasna jak dzień. Taki właśnie stopień proroczej doskonałości osiągnęli najwięksi prorocy (Mosze), do których Bóg rzekł: „Ty jednak pozostań tutaj ze Mną” (V 5, 28) i o których napisano: „skóra jego twarzy promieniała” (II 34, 29). [Niektórzy dostrzegają prorocze błyski w długich odstępach czasu, tak się dzieje w przypadku większości proroków]. Inni z kolei jedynie raz w ciągu całej nocy dostrzegają błyskawicę. O takich ludziach mówi się: „stali się prorokami, ale nie trwało [to dłużej niż ten dzień]” (IV 11, 25). Istnieją też ludzie, którym błyskawice ukazują się w różnych odstępach czasu. Inni zaś przypominają ludzi, wokół których ciemności nie rozjaśnia błyskawica, lecz pewien rodzaj kryształu czy podobnego kamienia lub też inne substancje posiadające właściwość wydzielania światła w nocy. Dla owych ludzi nawet ta mała ilość światła nie jest stała, ale na przemian świeci i znika, jakby to był „płomień obracającego się ostrza miecza” (I 3, 24).

*Zasady
studiowania
zagadnień
wiary*

postępować - w ten sam sposób, jak postępują zgodnie z prawami natury w kwestiach dotyczących ciała. Niewątpliwie jesteś świadom, że Wszechmocny, pragnąc doprowadzić nas do doskonałości i poprawić stan naszego społeczeństwa, odkrył przed nami prawa, które mają regulować nasze działania. Jednakże prawa te zakładają wysoki poziom kultury intelektualnej. Najpierw musimy stworzyć pojęcie Bytu Stwórcy zgodnie z naszymi możliwościami, innymi słowy, musimy posiadać wiedzę o metafizyce. Lecz dyscypliną tą można zająć się jedynie po uprzednim przestudiowaniu fizyki, bowiem dziedzina fizyki graniczy z metafizyką i musi nawet poprzedzać ją w toku naszej nauki, co jest oczywiste dla osób zaznajomionych z tymi kwestiami. Dlatego Wszechmocny rozpoczął Torę opisem Stworzenia, czyli nauką fizyki - z jednej strony jest to najbardziej doniosły i najważniejszy temat, z drugiej strony istotny był fakt, jak ograniczone są nasze możliwości pełnego zrozumienia tych wielkich zagadnień. Bóg opisał owe głębokie prawdy, które według Jego Bożej Mądrości nam należało przekazać, poprzez alegoryczny, figuratywny i metaforyczny język. Nasi mędrcy mówią (midrasz *Tanchuma jaszán*, *Bereszit* I, 1): „Niemożliwe jest przekazanie człowiekowi pełnego opisu Stworzenia. Dlatego święte księgi Tanachu mówią nam po prostu: »Na początku stwarzania przez Boga nieba i ziemi...«" (I 1, 1). Zatem sugerują oni, iż temat ten jest wielką tajemnicą, jak to wyraził król Szlomo: „Co było [przy stworzeniu], wymyka się, a głębia [przyszłości] - tej głębi kto się doszuka?" (Kh 7, 24). Temat ten ujmowano w metafory po to, aby ludzie niewykształceni mogli zrozumieć na tyle, na ile pozwalały im ich zdolności i słaba zdolność pojmowania, zaś osoby wykształcone mogą przyjąć go w innym sensie. W swoim komentarzu do Miszny za cel przyjąłem wyjaśnienie trudnych problemów - w *Księdze Proroctw* i *Księdze Harmonii*. W tej ostatniej zamierzałem przyjrzeć się wszystkim fragmentom w midraszu, które, jeśli traktowane są dosłownie, wydają się niezgodne z prawdą i zdrowym rozsądkiem i dlatego należy rozumieć je przenośnie. Upłynęło wiele lat, odkąd rozpocząłem te prace. Niewiele posunąłem się do przodu, gdy poczułem niezadowolenie z pierwotnego planu. Zauważyłem bowiem, że objaśniając owe fragmenty przy użyciu alegorycznych i mistycznych pojęć nie wyjaśniam^{Ms} lecz jedynie zastępuję jedną

*Dlaczego Tora
zaczyna
od opisu
Stworzenia*

*Pierwotny
plan dzieła*

rzecz inną, o tej samej naturze, natomiast wyjaśniając je w pełni, swoimi wysiłkami wywołałbym niezadowolenie u większości ludzi. A moim jedynym celem, gdy planowałem napisanie tych ksiąg, było wyjaśnienie wszystkim zawartości midraszy i ezoterycznych nauk zawartych w prorocत्वach. Zauważyłem następnie, że człowiek niedouczoney bez trudności przeczyta owe midrasze, gdyż, nie posiadając żadnej wiedzy na temat właściwości rzeczy, nie odrzuci on nieprawdopodobnych stwierdzeń. Jednak kiedy czyta je człowiek religijny i wykształcony, nie może uciec przed następującym dylematem: albo bierze je dosłownie, kwestionując kwalifikacje autora i stan jego umysłu - tym samym nie robiąc nic, co sprzeciwia się zasadom naszej wiary - albo zgadza się z założeniem, że wspomniane fragmenty mają jakieś tajemnicze znaczenie i będzie miał wielki szacunek do autora, bez względu na to, czy zrozumie alegorię, czy nie. Jeżeli chodzi o prorocत्व w jego różnych stopniach oraz rozmaite metafory zastosowane w księgach prorocत्वych, w niniejszej pracy przedstawię wyjaśnienie według innej metody. Kierując się tymi rozważaniami, wycofałem się z pisania wspomnianych dwóch ksiąg

Homonimy i inne tak, jak to wcześniej zamierzałem. W mojej większej pracy, *Miszna Tora*, pozwoliłem sobie jedynie pokrótce ukazać zasady naszej wiary i jej podstawowe prawdy, wraz z takimi wskazówkami, które można było jasno przedstawić. Jednak w niniejszej pracy zwracam się do osób, które studiowały filozofię i zdobyły solidną wiedzę i które, choć mocne w kwestiach religijnych, czują się zagubione i niepewne z powodu wieloznacznych i przenośnych wyrażen, zastosowanych w świętych pismach. Niektóre rozdziały tej księgi nie zawierają żadnego nawiązania do homonimów. Służą one za wprowadzenie do kolejnych rozdziałów. Będą w nich ujęte pewne odniesienia do znaczenia jakiegoś homonimu, o którym nie chcę wspominać w tym miejscu, lub wyjaśnienie jakiejś figury, będzie w nich pokazane, że pewne wyrażenie jest figurą, będą one traktować o trudnych fragmentach, powszechnie błędnie rozumianych na skutek zawartego w nich homonimu lub dlatego, że zastosowane w nich porównanie zastępuje to, co sobą reprezentuje, i na odwrót.

Powiedziawszy o porównaniach, chciałbym zauważyć następującą rzecz: klucz do zrozumienia i pełnego pojęcia wszystkiego, co powiedzieli prorocy, tkwi w znajomości figur, ich ogólnych idei i znaczenia każdego zawartego w nich słowa. Znasz werset: „Przez proroków przypowieści głosił będę” (Hsz 12, 11), a także werset: „zadaj zagadkę i opowiedz przypowieść” (Jch 17, 2). A ponieważ prorocy nieustannie używają figur, Jechezkel rzekł: „On tylko układa przypowieści” (Jch 21,5). Natomiast król Szlomo zaczyna księgę *Przysłów* słowami: „żeby pojąć przypowieści i przenośnie, słowa i zagadki mędrców” (P”z 1, 6), a w midraszu (*Szir Haszirim raba* I, 1) czytamy: „Do czego porównywano słowa Prawa przed czasami króla Szlomy? Do studni, której wody są głęboko, i choć zimne i orzeźwiające, nikt nie mógł ich skosztować. Pewien sprytny człowiek połączył sznur ze sznurem, linę z liną, wyciągnął wodę i napił się. Na podobnej zasadzie Szio mo przechodził od figury do figury i od tematu do tematu, aż dotarł do prawdziwego sensu Prawa”. Tyle na ten temat nasi mędrcy. Nie wierzę, że jakikolwiek inteligentny człowiek myśli, że „słowa Prawa” (o których wspomina się tu, iż wymagają zastosowania figur, aby je zrozumieć) mogą odnosić się do zasad dotyczących budowania Namiotu Wyznaczonych Czasów, przygotowywania lulawu lub do czterech gatunków roślin [używanych do jego sporządzania]. Tak naprawdę chodzi tu o zrozumienie głębokich i trudnych tematów, o których nasi mędrcy powiedzieli: „Jeśli jakiś człowiek zgubi w domu sełę lub perłę, może znaleźć ją, zapalając świecę wartą jedynie jednego zssara⁴. W ten sposób przypowieści same w sobie nie mają wielkiej wartości, ale poprzez nie słowa świętego Prawa stają się zrozumiałe”. To również są słowa naszych mędrców, rozważ dobrze ich twierdzenie, że głębszy sens słów świętego Prawa to perły, a branie figury w dosłownym znaczeniu samo w sobie nie ma żadnego znaczenia. Porównują oni ukryte znaczenie zawarte w dosłownym znaczeniu porównania do perły zgubionej w ciemnym pokoju, pełnym mebli. Wiadomo na pewno, że perła znajduje się w pokoju, ale człowiek nie widzi jej i nie wie, gdzie ona leży. To tak, jakby perła nie należała już do niego, gdyż, jak wspomniano, nie ma z niej żadnego pożytku,

⁴ Sela jest monetą o dużej wartości, issar - niewielkiej.

*Znaczenia
cenne
jak srebro
i cenne
jak złoto*

dopóki nie zapali on światła. Tak samo jest w przypadku zrozumienia tego, co reprezentuje porównanie. Mądry król rzekł: „Złote jabłko na naczyniach ze srebra - tym jest trafne słowo” (Prz 25, 11). Posłuchaj wyjaśnienia jego słów: słowo *maskijot*, hebrajski odpowiednik słowa „naczynia”, oznacza „filigranową sieć”, czyli rzeczy, w których znajdują się małe otwory, jak te, które często wykuwają złotnicy. W języku hebrajskim nazywa się je *maskijot* (od słowa *saka*, „on widział”, rdzenia, który pojawia się również w *Targum Onkelos*, I 26, 8), ponieważ oko przeziera przez nie. Zatem Szlomo miał na myśli, iż: „Jak złote jabłka na sprzętach ze srebra o małych otworach jest słowo mówione w czasie właściwym”.

Zauważ, jak pięknie cechy dobrego porównania opisane są w tej figurze! Pokazuje ona, że w każdym słowie, które ma podwójne znaczenie, dosłowne i przenośne, zwykłe znaczenie musi być tak cenne jak srebro, a ukryte znaczenie - jeszcze cenniejsze, tak aby znaczenie przenośne miało jakiś związek z dosłownym sensem, jak złoto ze srebrem. Ponadto, zwykłe znaczenie wyrażenia musi osobom rozważającym je poddać myśl o tym, co reprezentuje figura. To tak jak złote jabłko przesłonięte warstwą srebra, gdy oglądane z daleka lub nieuważnie, bierze się za srebrne, ale gdy spostrzegawcza osoba przyjrzy się dokładnie, zobaczy, co jest w środku i zauważy, że jabłko jest złote. Tak samo ma się rzecz w przypadku figur stosowanych przez proroków. Wyrażenia te, rozumiane dosłownie, zawierają mądrość przydatną dla wielu celów, w tym dla polepszenia kondycji społeczeństwa - np. *Przysławia* (króla Szlomy) i podobne powiedzenia w swym dosłownym znaczeniu. Jednak ich ukryte znaczenie stanowi głęboką mądrość, sprzyjającą rozpoznaniu absolutnej prawdy

*Dwa rodzaje
figur słownych
w księgach
prorockich*

Wiedz, że prorocy stosują figury dwóch rodzajów: pierwsze, gdzie każde słowo, pojawiające się w porównaniu, przedstawia pewną ideę, drugie, gdzie porównanie, jako całość, reprezentuje ideę ogólną, ale zawiera ogromną liczbę elementów niemających żadnego związku z tą ideą. Są one po prostu niezbędne, by nadać porównaniu właściwą formę i porządek lub by lepiej ukryć ideę, dlatego porównanie ciągnie się tak daleko, jak to konieczne, według jego dosłownego znaczenia. Dobrze to rozważ.

Przykład pierwszej kategorii figur można znaleźć w księdze *Bere-szit*: „I miał widzenie we śnie, że [była] ustawiona na ziemi drabina, której szczyt sięgał nieba, i aniołowie Boga wchodzili i schodzili po niej” (I 28, 12). Słowo „drabina” odnosi się do jednej idei, „ustawiona na ziemi” do drugiej, „której szczyt sięgał nieba” do trzeciej, „aniołowie Boga” do czwartej, „wchodzili” do piątej, „schodzili” do szóstej, „A Bóg stał ponad nim” (I 28, 13) do siódmej. Każde słowo w tej figurze wprowadza nowy element do idei reprezentowanej przez nią.

Przykład drugiej kategorii figur profetycznych znajduje się w *Przysłowiach* (7, 6-26): „Gdy wyglądałem przez okno mojego domu patrząc przez kratę, zobaczyłem pośród prostaków, poznałem pomiędzy chłopcami nierozumnego młodzieńca, który szedł ulicą, blisko narożnika, i zboczył na drogę ku jej domowi, o zmroku, pod wieczór, z nastaniem nocnych ciemności. A oto spotyka go kobieta w stroju nierządniccy, podstępna, podniecona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: to jest na ulicy, to na placu, na każdym rogu zasadzki czyni. Pochwyciła go i całuje, zuchwale do niego mówi: »Miałam złożyć oddanie zarżnięte na ucztę, dzisiaj spełniłam moje ślubowania, dlatego wyszłam naprzeciw tobie, zaczęłam cię szukać i znalazłam. Kobiercami okryłam moje łóżę, barwnymi prześcieradłami z Egiptu, skropiłam swoją pościel mirrą, aloesem i cynamonem. Chodź, upajajmy się miłością do rana, miłością się cieszymy, bo męża w domu nie ma, pojechał w drogę daleką: mieszek z pieniędzmi zabrał ze sobą, wróci dopiero na pełnię księżyca«. I nakłoniła go wielością słów swoich, gładką mową swych warg go uwiodła, podążył za nią jak byk, co idzie na rzeź, jak jeleń związany powrozem, aż strzała przebije jego wątrobę, jak wróbel, który leci wprost w sidła, nie wiedząc, że chodzi o życie. Dlatego, synowie, słuchajcie mnie, zważajcie na słowa ust moich, niechaj twoje serce nie zbacza na jej drogę, nie błądź jej ścieżkami, bo wielu ona raniła i doprowadziła do zguby, mocarze zabijani są przez nią”.

Ogólna zasada przedstawiona w tych wszystkich wersetach dotyczy tego, by powstrzymywać się od nadmiernego oddawania się cielesnym przyjemnościom. Autor przyrównuje ciało, będące źródłem wszystkich zmysłowych przyjemności, do zameężnej kobiety,

która jest zarazem ladcnicą. Figurę tę wybrał jako podstawę całej książki. W dalszej części pokażę mądrość króla Szlomy przy porównywaniu zmysłowych przyjemności do ladcniczy. Wyjaśnię też, jak trafnie podsumowuje tę księgę pochwałami na cześć wiernej żony, poświęcającej się mężowi i domowi. Źródłem wszelkich trudności, stających człowiekowi na przeszkodzie w osiągnięciu najwyższego celu w życiu, wszystkich ułomności jego charakteru, wszystkich złych skłonności jest tylko i wyłącznie ciało. Wyjaśnię to dalej. Dominującą ideą przewijającą się przez tę figurę jest to, że człowiekiem nie może całkowicie kierować jego zwierzęca, cielesna natura, bowiem cielesna istota człowieka jest tożsama ze zwierzęcą istotą.

*Elementy
dopełniające*

Otrzymałszy właściwe objaśnienie figury i poznawszy jej znaczenie, nie wyobrażaj sobie, że teraz znajdziesz elementy odpowiadające każdej części owej figury. Nie pytaj, co znaczy „miałam złożyć oddanie zarżnięte na ucztę” (Prz 7, 14), „kobiercami okryłam moje łóżko” (Prz 7, 16), oraz w jaki sposób słowa „bo męża w domu nie ma” wzmacniają figurę, i tak dalej do końca rozdziału. Wszystko to ma bowiem na celu jedynie uzupełnienie obrazu, jaki buduje metafora w swym dosłownym znaczeniu. Opisane tu okoliczności są wspólne cudzołożnikom. Rozmowy takie odbywają się między wszystkimi cudzołożnikami. Musisz dobrze zrozumieć moje słowa, gdyż jest to zasada największej wagi w odniesieniu do tych rzeczy, które zamierzam omówić. Jeśli w jednym rozdziale zauważysz, że wyjaśniłem znaczenie pewnej figury i ukazałem ci jej ogólny zakres, nie trudź się dalej, by znaleźć interpretację każdej jej poszczególnej części, ponieważ popełnisz w ten sposób jeden z dwóch błędów. Albo zgubisz sens zawarty w metaforze, albo będziesz skłonny wyjaśniać rzeczy niewymagające wyjaśnienia i których nie wprowadzone w tym celu. Poprzez ten zbyteczny trud popełnisz wielki błąd, nękaący większość współczesnych sekt w ich głupich pismach i dyskusjach - wszystkie one nie ustają w staraniach, by znaleźć jakieś ukryte znaczenie w wyrażeniach, których autor nigdy nie wypowiedział w tym sensie. Twoim celem powinno być odkrycie w większości figur ogólnej idei, którą autor chce wyrazić. W niektórych przypadkach wystarczy, jeśli z moich uwag zrozumiesz, że pewne wyrażenie zawiera figurę, choć nie podam szczegółowego komentarza. Bowiem

kiedy wiesz, że nie należy brać tego dosłownie, zrozumiesz od razu, do jakiego tematu to się odnosi. Moje stwierdzenie, że jest to wyrażenie figuratywne, niejako usunie ścianę między przedmiotem a obserwatorem.

Wskazówki dotyczące studiowania tej pracy

Jeśli pragniesz pojąć wszystko, co zawiera ta księga, tak aby nic nie umknęło twojej uwadze, rozważaj rozdziały w podanym porządku. Studiując każdy rozdział, nie zadowalaj się zrozumieniem jego głównego tematu, ale zajmij się każdym wspomnianym w nim terminem, choć wydawać się może, że nie ma nic wspólnego z tematem głównym. Bowiem to, co zawarłem w tej pracy, nie powstało pod impulsem chwili, lecz napisałem ją po głębokich przemyśleniach i na bazie sporego doświadczenia. Zadbałem o to, by nic, co wydawało się wątpliwe, nie pozostało bez wyjaśnienia. Wszystko, co zostało wspomniane, jest na swoim miejscu, każda uwaga ma na celu zilustrowanie tematu odpowiedniego rozdziału. Nie czytaj powierzchownie, gdyż w ten sposób zranisz mnie i nic nie zyskasz. Musisz studiować gruntownie i czytać nieustannie, gdyż w następstwie znajdziesz rozwiązanie tych ważnych problemów religii, które stanowią źródło utrapienia dla wszystkich inteligentnych ludzi.

Zobowiązuję każdego czytelnika mojej księgi, w Imię Najwyższego, aby do wyjaśnień nie dodawać nawet jednego słowa oraz aby nie wyjaśniać komuś innemu żadnej jej części, z wyjątkiem fragmentów w całości omawianych przez wcześniejszych mędrców Tory. Żadnemu czytelnikowi nie wolno uczyć innych tego, czego sam się nauczył z samej mojej księgi i czego do tej pory nie omówił żaden z naszych autorytetów. Ponadto czytelnik musi być świadom, iż może się w nim pojawić sprzeciwów wobec moich stwierdzeń, gdyż bardzo prawdopodobne jest, że zrozumie moje słowa w sposób całkowicie odmienny niż było moim zamierzeniem. Zrani mnie, podczas gdy ja starałem się, by on zyskał. „Odpłaci mi złem za dobro” (parafraza *Awot* 1, 6). Niech zatem czytelnik uważnie studiuje tę pracę, a jeśli rozwieją się jego wątpliwości w odniesieniu do choćby jednego punktu, niech chwali swojego Stwórcę i niech się raduje zdobytą wiedzą.

*Właściwy
porządek
i sposób
studiowania
tego dzieła*

*Zakaz
objaśniania
tej księgi
innym*

*Konieczność
gruntownego
i odważnego
namysłu*

Lecz jeśli zupełnie nic nie zyska z lektury, niech traktuje te księgę tak, jakby nigdy nie została napisana. Gdyby czytelnik zauważył jakiegokolwiek poglądy, z którymi się nie zgadza, niech spróbuje znaleźć odpowiednie wyjaśnienie, nawet jeśli będzie wydawało się naciągane, aby mógł ocenić mnie wyrozumiale. Jesteśmy to winni każdemu. Jesteśmy to winni zwłaszcza naszym uczonym i mędrcom którzy starają się nauczyć nas najlepiej, jak potrafią, czym jest prawda. Jestem pewien, że ci spośród moich czytelników, którzy nie studiowali filozofii, mimo wszystko zyskają na lekturze wielu rozdziałów. Lecz myśliciel, który zgłębiając wiedzę, doznał kontrowersji religijnych, skorzysta, jak już wspomniałem, bardzo dużo z każdego rozdziału. Jak bardzo będzie się radował! Jak przyjemnie moje słowa będą dotykały jego uszu! Jednakże ci, których umysły są zdeorientowane fałszywymi pojęciami i przewrotnymi metodami, którzy postrzegają swoje błędne studia jako naukę i uważają się za filozofów, choć nie posiadają żadnej wiedzy, którą naprawdę można by nazwać nauką - ludzie ci sprzeciwią się wielu rozdziałom i znajdą w nich przeszkody nie do pokonania, ponieważ nie rozumieją ich znaczenia oraz dlatego, że przedstawiam absurdalność ich własnych przewrotnych pojęć, stanowiących ich bogactwo i szczególny skarb, przechowywany na ich zgubę. Bóg wie, że bardzo się wahałem przed pisaniem o tematach zawartych w tej pracy, gdyż są one wielkimi tajemnicami, stanowią kwestie, które od czasu naszej niewoli nie były podejmowane przez żadnego z naszych uczonych, przynajmniej na tyle, na ile wiemy z posiadanych dzieł. Jakże zatem mam zacząć i omawiać je? Polegam jednak na dwóch precedensach: po pierwsze, w odniesieniu do podobnych przypadków nasi mędrcy stosowali werset: „Czas już, by *Bóg* zaczął działać - pogwałcili Twoje prawo” (Ps 119, 126). Po drugie, powiedzieli oni: „Niech wszystkimi twoimi działaniami kierują czyste pobudki”. Tworząc pewne części tej pracy, opierałem się na tych dwóch zasadach. Wreszcie, gdy mam przed sobą trudny temat - gdy droga wydaje mi się wąska i nie widzę żadnego innego sposobu uczenia powszechnie uznanej prawdy, jak poprzez zadowolenie jednego inteligentnego człowieka, a zdenerwowanie tysięcy głupców - wolę zwracać się do tego jednego człowieka i nie zwracać uwagi na potępienie tłumu. Wolę wybawić inteligentnego człowieka

z zażenowania i pokazać mu przyczynę jego zagubienia, tak by mógł osiągnąć doskonałość i poczuć spokój.

Uwagi wstępne

Istnieje siedem przyczyn niespójności i sprzeczności, które napotyka się w dziełach literackich. Pierwsza wynika z faktu, że autor gromadzi opinie wielu ludzi, każdą inną, ale zapomina wspomnieć imię autora konkretnej opinii. W takiej pracy sprzeczności i niespójności muszą się pojawić, gdyż dowolne dwa stwierdzenia mogą należeć do dwóch różnych autorów. Druga przyczyna: autor wyznaje na początku pewną opinię, którą następnie odrzuca, jednak w jego pracy zostają zachowane oba poglądy: pierwotny i zmieniony. Trzecia przyczyna: nie wszystkie wspomniane fragmenty należy traktować dosłownie: niektóre należy rozumieć wyłącznie dosłownie, podczas gdy w innych zastosowano język figuratywny, zawierający inne znaczenie oprócz owego dosłownego - czyli w pozornie niespójnych fragmentach używa się języka figuratywnego, który, gdy traktowany jest dosłownie, będzie wydawał się sprzecznością lub przeciwieństwem. Czwarta przyczyna: w obu stwierdzeniach przesłanki nie są identyczne, ale z pewnych powodów nie są w pełni przedstawione w tych fragmentach, albo w dwóch fragmentach pojawiają się dwa twierdzenia na różne tematy, wyrażone tym samym pojęciem, ale bez wskazania różnicy w znaczeniu. Dlatego sprzeczność jest tylko pozorna, a w rzeczywistości nie ma żadnej sprzeczności. Piąta przyczyna jest związana z użyciem pewnej metody przyjętej w nauczaniu i objaśnianiu głębokich problemów. Mianowicie, niekiedy trzeba wspomnieć o trudnym i niejasnym twierdzeniu i założyć jego znajomość, dla zilustrowania pewnego elementarnego i zrozumiałego tematu, którego najpierw trzeba nauczyć - zaczynając zawsze od łatwiejszej kwestii. Nauczyciel musi zatem ułatwić, w jakikolwiek wymyślony sposób, wyjaśnienie tych twierdzeń, których znajomość trzeba założyć, i musi zadowolić się przedstawieniem ogólnego, choć nieco niedokładnego, poglądu na dany temat. Na razie wyjaśniany jest on na miarę możliwości studentów, by mogli pojąć go na tyle, na ile muszą, żeby zrozumieć temat. Następnie ten sam temat

Siedem przyczyn niespójności i sprzeczności dzieł pisanych

jest dokładnie omawiany we właściwym miejscu. Szósta przyczyna: sprzeczność nie jest pozorna i wychodzi na jaw poprzez serię przesłanek. Im większa liczba przesłanek koniecznych do udowodnienia sprzeczności pomiędzy dwiema konkluzjami, tym większa szansa, że nie zostanie ona wykryta i że autor nie zauważy własnej niespójności. Jedynie gdy z każdej konkluzji, poprzez odpowiednie przesłanki, wyciągnie się wniosek, i z tak wywnioskowanego sformułowania, drogą właściwej argumentacji, utworzy się inne konkluzje, po wielokrotnym powtórzeniu tego procesu staje się jasne, że pierwotne konkluzje są sprzecznościami lub przeciwieństwami. Nawet wprawni autorzy mogą przeoczyć takie niespójności. Jednak jeśli sprzeczność między oryginalnymi twierdzeniami można od razu odkryć, a autor, pisząc drugie, nie myśli o pierwszym, przejawia tym samym wielką niedoskonałość, a jego słowa nie zasługują na żadną uwagę. Siódma przyczyna: niekiedy konieczne jest wprowadzenie takiej metaforycznej kwestii, która może być częściowo ujawniona, a częściowo musi być ukryta. Dlatego gdy w jednym momencie przedmiot, który autor ma na uwadze, wymaga, by metafizyczny problem został potraktowany jako w pewien sposób rozwiązany, warto w innym momencie potraktować go jako rozwiązany w przeciwny sposób. Autor musi starać się, ukrywając ten stan rzeczy najstaranniej jak to możliwe, by niewykształcony czytelnik nie zauważył sprzeczności.

Niespójności w Misznie / Gemarze Niespójności pojawiające się w Misznie i Berajcie⁵ wynikają z pierwszej przyczyny. W Gemarze często napotykać fragmenty takie jak: „Czy początek fragmentu nie zaprzecza końcowi? Nie. Początek stanowi opinię jednego rabiego, a koniec - drugiego”, lub „Rebi [rabin Jehuda Hanasi] zgodził się z opinią pewnego rabiego w jednej kwestii i dlatego podał ją anonimowo, a zaakceptował opinię innego rabiego w innej kwestii, wprowadził ten pogląd, nie nazywając autorytetu”, lub „Kto jest autorem tego anonimowego powiedzenia? Rabi A”. „Kto jest autorem tego ustępu w Misznie? Rabi B”. Tego rodzaju przykłady są niezliczone. Pozorne sprzeczności czy różnice pojawiające się w Gemarze można złożyć na karb pierwszej i drugiej przyczyny, jak np. „W tym szczególnym przypadku zgadza się z rabi-

⁵ Zbiór tekstów tanaickich, który nie wszedł do kanonu Miszny.

nem", lub „Zgadza się z nim w jednym punkcie, ale różni się w innym", lub „Te dwa twierdzenia stanowią opinie dwóch amoraistów, którzy różnią się pod względem twierdzenia dokonanego przez pewnego rabiego". Są to przykłady sprzeczności [pojawiających się] z pierwszego powodu. A oto przykłady drugiego powodu. „Raba zmienił zdanie na ten temat" - konieczne staje się wtedy rozważenie, która z dwóch opinii była drugą. Poza tym: „W pierwszym opracowaniu Talmudu, dokonany przez rabiego Aszi, zawarł on jedno stwierdzenie, a w drugim - inne".

Niespójności i sprzeczności, które napotyka się w niektórych fragmentach ksiąg proroczych, jeśli traktować je dosłownie, wywodzą się z trzeciej i czwartej przyczyny, i to wyłącznie w odniesieniu do tego tematu napisałem niniejszy wstęp. Wiecie, że często pojawia się następujące określenie: „Jeden werset mówi to, inny - tamto", pokazujące sprzeczność i wyjaśniające, że albo jakaś przesłanka jest nieodpowiednia, albo temat jest zmieniony. Porównaj: „Szłomo, nie wystarczy, że twoje słowa zaprzeczają słowom twojego ojca, one same w sobie są niespójne itd." Wiele podobnych przykładów pojawia się w pismach naszych mędrców. Fragmenty w księgach proroczych, które nasi mędrcy objaśnili, w większości odnoszą się do religijnych lub moralnych nakazów. Pragnę zatem omówić takie fragmenty, zawierające pozorne sprzeczności w odniesieniu do zasad wiary. Wyjaśnię niektóre z nich w różnych rozdziałach niniejszej pracy, jako że temat ten również należy do sekretów Tory.

Sprzeczności mające źródło w siódmej przyczynie, pojawiające się w dziełach proroczych, wymagają specjalnych badań i nikt nie powinien wyrażać zdania na ten temat, rozumując i argumentując bez porządnego rozważenia tej kwestii.

Nieścisłości w pismach prawdziwych filozofów wywodzą się z piątej przyczyny. Sprzeczności pojawiające się w pismach większości autorów i komentatorów, niezawartych w wyżej wspomnianych pracach, są związane z szóstą przyczyną. Liczne przykłady tej kategorii sprzeczności można znaleźć w midraszu i agadzie, stąd powiedzenie: „Nie wolno kwestionować sprzeczności napotykaných w agadzie" (*Jeruszałmi, Pea*, rozdz. 5). Możesz także zauważyć w nich sprzeczności z siódmego powodu. Jakakolwiek niespójność odkryta w niniejszej

*Nieścisłości
w pismach
filozofów*

pracy będzie miała źródło w piątej lub siódmej przyczynie. Zauważ to, rozważ prawdę i zapamiętaj dobrze, inaczej źle zrozumiesz niektóre rozdziały tej książki.

Zakończywszy uwagi wstępne, przechodzę do zbadania tych wyrażeń, na których prawdziwe znaczenie, co widoczne z kontekstu, należy skierować twoją uwagę. Księga ta będzie więc kluczem, otwierającym bramy miejsc, które inaczej pozostałyby zamknięte. Gdy bramy otworzą się i wejdą ludzie, ich dusze zażyją spoczynku, oczy poczują ulgę i nawet ich ciała, po całym trudzie i pracy, wypoczną.

ROZDZIAŁ I

*Znaczenie
owa celem*

Niektórzy utrzymują, że hebrajskie słowo *celem* należy rozumieć kształt i postać rzeczy, takie wyjaśnienie prowadzi ludzi do wiary w cielesność [Boskiej Istoty]. Myślą oni bowiem, że ze słów „Uczyńmy człowieka według Naszego *celem*” wynika, iż Bóg posiada formę istoty ludzkiej, to znaczy, że posiada On kształt i postać, a zatem, w konsekwencji tego, że jest On cielesny. Bronią oni zawzięcie tego stanowiska i myślą, że jeślibyśmy odrzucili ów pogląd, to w tym samym zarzucilibyśmy księgom Tanachu nieprawdziwość: i więcej nawet, że jeśli nie wyobrażalibyśmy sobie Boga jako posiadającego ciało, wyposażone w twarz i kończyny, podobne do wyglądu ich ciała, to w ten sposób odrzucilibyśmy samo istnienie Boga. Jediną różnicą, jaką gotowi są uznać, jest to, że przewyższa On wszystkich innych w wielkości i chwale i że Jego substancja nie składa się z mięsa i krwi. Tak daleko sięga ich koncepcja wielkości i chwały Boga. Bezcielesność Boskiej Istoty i Jej jedność jest rzeczywistym sensem tego świata - nie może bowiem istnieć jedność bez bezcielesności - co będzie w całej pełni udowodnione później w tej pracy (patrz cz. II, rozdz. 1). W tym rozdziale jedynym moim zadaniem jest wyjaśnienie znaczenia słów *celem* i *demut*.

Twierdzę, że w języku hebrajskim słowem oznaczającym formę w zwykłym sensie, czyli postać i kształt, jest słowo *toar*. Dlatego znajdujemy w tekście: „A Josef był pięknej postawy (*toar*) i miał piękny wygląd” (I 39, 6), „Jakiej jest postawy (*toar*)” (I Szm 28, 14),

„Z postawy (*toar*) każdy z nich był jak syn króla" (S 8, 18). Odnosi się to także do form wytworzonych ludzkimi rękami, jak napisano „Wyznacza jego kształt sznurem, kształt jego wyznacza cyrklem" (Js 44, 13). Termin ten nie odnosi się do Boga. Z drugiej strony, termin *celem* oznacza specyficzną formę, to jest taką, która konstytuuje istotę rzeczy, bez której ta rzecz nie byłaby tym, czym jest; istotę tej rzeczy, za sprawą której jest ona tym właśnie szczególnym bytem. W czło- wieku taką „formą" są te elementy, które dają mu ludzką percepcję; w odniesieniu do tej właśnie intelektualnej percepcji termin *celem* użyty został w zdaniu „Według *celem* Boga go stworzył" (I 1, 27). Je- stem także zdania, że powodem, dla którego ten właśnie termin użyty został w odniesieniu do bożków, jest okoliczność, iż oddaje się im cześć przez wzgląd na jakąś ideę, którą one reprezentują, a nie przez wzgląd na ich postać czy kształt. Z tego samego powodu termin ten został użyty w wyrażeniu: „Sporządźcie podobizny waszych wrzo- dów" (I Szm 6, 5), jako że głównym celem miało tu być usunięcie ran spowodowanych przez wrzody, a nie zmiana ich kształtów. Trzeba jednak przyznać, że termin *celem* używany jest w tych dwóch przy- padkach, to jest w przypadku „podobizn wrzodów" i w przypadku „bożków", także na oznaczenie zewnętrznych kształtów; termin *celem* jest zatem albo hybrydą, albo terminem mieszanym, który oznacza zarówno specyficzną formę, jak i zewnętrzny kształt, podobnie jak właściwości odnoszące się do wymiaru i do kształtu ciał material- nych. W zdaniu „Uczyńmy człowieka według Naszego *celem*" (11,27) oznacza on „specyficzną formę" człowieka, to jest jego intelektualną percepcję i nie odnosi się do jego „postaci" ani do jego „kształtu". Tak oto pokazałem różnicę pomiędzy *celem* i *toar*, a także wyjaśniłem znaczenie terminu *celem*.

Rzeczownik *demut* pochodzi od czasownika *damo*, „jest podobny", „jest taki jak...". Termin ten tak samo oznacza zgodność odnoszącą się do jakiejś abstrakcyjnej relacji, porównaj: „Stałem się podobny do pelikana na pustyni" (Ps 102, 7) - autor, porównując sam siebie do pelikana, nie myśli o jego skrzydłach i piórach, lecz raczej o jego smutku. „Żadne drzewo w ogrodzie Boga nie było podobne do niego w swej piękności" (Jech 31, 8) - porównanie to odnosi się do idei piękna. „Mają jad podobny do jadu węża" (Ps 58, 5), „Podobny

*Znaczenie
słowa A e " .*

jest do lwa" (Ps 17, 12) - wskazane w tych zdaniach podobieństwo nie odnosi się do postaci i kształtu, ale do jakiejś abstrakcyjnej idei. Na podobnej zasadzie użyte zostało w określeniu „podobne do tronu” (Jch 1, 26); porównanie to zostało uczynione przez wzgląd na wspa-
niałość i chwałę, a nie kwadratową formę, szerokość czy też długość nóg; to samo wyjaśnienie odnosi się do wyrażenia „na podobieństwo *chajot*” („żywych istot”, Jch 1, 13).

*Intelektualna
percepcja jako
wyróżnik czło-
wieczeństwa*

Człowieka wyróżnia to, iż posiada on coś, czego nie ma żadne inne stworzenie na tej ziemi, mianowicie zdolność intelektualnej percepcji. Przy posługiwaniu się nią nie używa on swoich zmysłów, nie rusza ręką ani nogą, tak że ta jego percepcja może być przyrównana - chociaż tylko pozornie, a nie rzeczywiście - do Boskiej percepcji, niewymagającej żadnych cielesnych organów. Z tego właśnie względu, to jest ze względu na Boski intelekt, w który wyposażony został człowiek, powiedziano, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Wszechmocnego, co jest jak najbardziej odległe o przypuszczenia, że Najwyższa Istota mogłaby być cielesna, wyposażona w jakąś materialną formę.

ROZDZIAŁ

*Znaczenie
słowa Elohim*

Kilka lat temu pewien uczony człowiek zadał mi bardzo ważne pytanie - sam ten problem i rozwiązanie, które tutaj podaję w odpowiedzi, zasługuje na najściślejszą uwagę. Jednakże przed skupieniem się na tym problemie i na jego rozwiązaniu, muszę poprzedzić to stwierdzeniem, że każdy Żyd wie, iż termin *elohim* jest homonimem i oznacza Boga, anioły, sędziów, władców kraju, a konwertyta Onkelos wyjaśnia to w jego prawdziwym i właściwym znaczeniu, przyjmując słowo *Elohim* w zdaniu: „i będziecie jak *elohim*” (I 3, 5) w tym właśnie ostatnim znaczeniu tego słowa, a więc interpretując to zdanie jako „I będziecie jak władcy”. Zwracając uwagę na homonimiczność terminu *elohim* możemy wrócić do problemu, który rozważamy.

„Na pierwszy rzut oka wydawałoby się” - rzekł człowiek przedstawiający tę kwestię - „że z Tory wynika, iż człowiek początkowo miał być całkowicie równy wszystkim pozostałym zwierzęcom; ;worse-

niom, które nie były wyposażone w intelekt, rozum i władzę rozróżniania pomiędzy dobrem i złem i że dopiero dzięki nieposłuszeństwu Adama wobec przykazania Boga został on wyposażony w tę wielką doskonałość, która stanowi jego specyfikę, to jest we władzę rozróżniania pomiędzy dobrem i złem - najszlachetniejszą ze wszystkich zdolności naszej natury, istotną cechą charakterystyczną rodzaju ludzkiego. Wydaje się zatem czymś dziwnym, że karą za nieposłuszeństwo było wyniesienie człowieka na szczyt doskonałości, którego nie był w stanie osiągnąć przedtem. To tak, jak gdyby powiedzieć, że jakiś człowiek miał buntowniczy charakter i był wielkim grzesznikiem, co spowodowało, iż jego natura została zmieniona na lepszą i dzięki czemu błyszczał jak gwiazda na firmamencie".

Takie było znaczenie i temat pytania, chociaż człowiek, który je postawił, wyraził je w nieco innych słowach. Teraz zapiszę moją odpowiedź, która była właśnie taka: „Jak się wydaje, dość pobieżnie zbadałeś tę kwestię, a pomimo tego wyobrażasz sobie, że rozumiesz księgę - która jest przewodnikiem dla minionych i obecnych pokoleń - kiedy tylko na chwilę oddalasz się od swoich pożądań i namiętności i spoglądasz na jej zawartość tak, jak gdyby była ona dziełem historycznym albo jakąś poetycką kompozycją. Zbierz swoje myśli i zbadaj tę rzecz dokładnie, nie można jej bowiem zrozumieć, kiedy się myśli o niej pobieżnie, lecz tylko i wyłącznie po odpowiednim jej rozważeniu. Bowiem intelektem, który człowiek posiada jako swoją najwyższą zdolność, został on obdarzony przed swoim nieposłuszeństwem. To w odniesieniu do tego właśnie daru intelektu Tora mówi, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Z powodu tego daru intelektu Bóg mógł zwrócić się do człowieka i dać mu przykazania, tak jak powiedziano „I przykazał *Bóg* człowiekowi" (I 2, 16), gdyż żadnego przykazania nie można dać zwierzęciu ani temu, kto pozbawiony jest zdolności rozumienia. Poprzez intelekt człowiek rozróżnia pomiędzy prawdziwością i fałszem. Tę zdolność Adam posiadał w stopniu doskonałym i całkowitym. Dobro i zło to terminy używane w nauce prawdy postrzeganej, czyli moralności, a nie prawdy koniecznej; i tak na przykład nie jest właściwe powiedzieć w odniesieniu do zdania: „niebiosa są sferyczne", że jest ono dobre albo stwierdzić, że oświadczenie „ziemia jest płaska" jest złe.

*Grzech
pierwszych
n rozrⁿia
dobra i zła*

Człowiek
pozbawiony
rozdzielania
prawdy
i fałszu

Mówimy, że jedno jest prawdziwe, a drugie - fałszywe. Nasz język wyraża ideę prawdziwości i fałszywości poprzez terminy *emeł* i *szeker*,
^{za ^ morame} g o dobra i moralnego zła poprzez terminy *tow* i *ra*.

Funkcją intelektu jest zatem rozróżnianie pomiędzy prawdziwością i fałszem - rozróżnianie, które stosuje się do wszystkich przedmiotów intelektualnej percepcji. Kiedy Adam znajdował się jeszcze w stanie niewinności i kierowały nim tylko refleksja i rozum - z powodu czego powiedziano „Ty stworzyłeś go niewiele mniejszym od aniołów” (Ps 8, 6) - to wówczas nie był on zdolny rozumieć i postępować według zasad prawdy postrzeganej (moralności). Najbardziej oczywista niewłaściwość, to jest pojawianie się w stanie nagości, nie była niczym niestosownym według jego pojmowania, nie mógł zrozumieć, dlaczego tak nie powinno być. Jednakże po akcie nieposłuszeństwa, gdy człowiek zaczął ustępować swoim pragnieniom, które miały źródło w jego wyobraźni i zaspokajaniu cielesnych pożądań, tak jak powiedziano: „Kobieta spostrzegła, że drzewo jest dobre do jedzenia, kuszące dla oczu” (I 3, 6), to wtedy pozbawiony został części swoich intelektualnych zdolności, które uprzednio posiadał. Tak zatem złamał przykazanie, które zostało mu dane z tytułu jego rozumu, i uzyskawszy wiedzę na temat prawdy postrzeganej (moralności), w całości pochłonięty został nauką tego, co jest właściwe, a co jest niewłaściwe. Wtedy w całej pełni zrozumiał wielkość straty, jaką poniósł, i to, w jakiej sytuacji się teraz znalazł. Z tego oowodu czytamy: „i będziecie jak *elohim*, którzy znają dobro i zło” (I 3, 5), a nie: „którzy znają prawdę i fałsz”, czy też „którzy rozróżniają pomiędzy prawdą i fałszem”, podczas gdy przy prawdzie koniecznej możemy stosować tylko słowa „prawda i fałsz”, a nie „dobro i zło”. Badamy następujący potem fragment: „I otworzyły się im obojgu oczy, i uświadomili sobie, że są nadzy” (I 3, 7); nie powiedziano: „I wtedy otworzyły się im obojgu oczy i zobaczyli, że są nadzy”, bowiem to, co człowiek widział przedtem, i to, co zobaczył po tym wydarzeniu, było dokładnie tym samym. Nie była to zatem jakaś ślepotą, która została uleczona, ale otrzymał on nową zdolność, dzięki której uznał za niewłaściwe to, czego przedtem nie uznawał za niewłaściwe. Poza tym musisz wiedzieć, że hebrajskie słowo *pakach* zostało użyte w tym fragmencie tylko i wyłącznie w sensie metaforycznym, jako

otrzymanie nowego źródła wiedzy a nie otrzymanie nowego zmysłu wzroku. Porównaj; „Bóg otworzył jej oczy” (I 21, 19), „wtedy otworzą się oczy ślepych” (Js 35, 5), „Otwarte ma uszy, ale nie słyszy” (Js 42, 20), co jest podobne co do sensu do wersetu: „którzy mają oczy, aby widzieli, a nie widzą, i mają uszy, aby słyszeli, a nie słyszą” (Jch 12, 2). Kiedy jednak Tanach mówi w związku z Adamem: „Zmieniasz jego twarz (*panaw*) i odprowadzasz go” (Ij 14, 20), należy to rozumieć w następujący sposób: „Z powodu zmiany jego pierwotnego celu został odesłany”. Słowo *panim*, oznaczające w języku hebrajskim twarz, pochodzi od czasownika *pana*, „odwrócił się”, znaczy ono także „cel”, ponieważ człowiek na ogół zwraca swoją twarz w stronę rzeczy, których pożąda. W zgodzie z tą interpretacją, nasz tekst sugeruje, że Adam - kiedy zmienił swoje intencje i skierował swoje myśli w kierunku zdobycia tego, co było mu zakazane - został wygnany z raju, taka była jego kara, miarka za miarkę⁶. Przedtem posiadał on przywilej rozkoszowania się przyjemnościami i szczęściem, cieszenia się bezpieczeństwem i spokojem. Kiedy jednak jego apetyty wzrosły i poszedł za swoimi pożądaniami i instynktami (jak to już stwierdziliśmy powyżej) i skosztował pożywienia, którego nie wolno mu było spożywać, został pozbawiony wszystkiego i skazany na zadowalanie się najędźniejszym rodzajem pożywienia, jakiego nigdy przedtem nie jadł, a i to tylko i wyłącznie zdobywanego ciężką pracą i wysiłkiem, jak powiedziano: „Cierń i osiet będzie ci wydawać” (I 3, 18), „W pocie twojego czoła...” (I 3, 19) itd., i dalej: „Odesłał go [więc] Bóg z Ogrodu Eden, aby uprawiał ziemię, z której był wzięty” (I 3, 23). Jeśli chodzi o pożywienie i wiele innych potrzeb, został on sprowadzony na poziom zwierząt; porównaj: „Będziesz jadł rośliny pome” (I 3, 18). Odnosząc się do tych właśnie okoliczności Psalmista powiedział: „Adam nie potrafił żyć godnie, został więc sprowadzony na poziom niemych zwierząt” (Ps 49, 13).

Wygnanie
z raju

„Chwała Wszechmocnemu, którego zamysłów i mądrości nikt nie zgłębi”.

⁶ Hebr. *mida keneged mida*; dokładnie wymierzona miara Boskiej sprawiedliwości.

ROZDZIAŁ III

Znaczenie słowa tawnit Można by pomyśleć, że hebrajskie słowa *temuna* i *tawnit* mają to samo znaczenie, nie jest to jednak prawdą. Słowo *tawnit* pochodzi od czasownika *bana*, „buduje”, oznaczającego budowanie i konstruowanie jakiejś rzeczy, i oznacza jej postać: czy to kwadratową, prostokątną, okrągłą lub trójkątną, czy w jakiegokolwiek innym kształcie. Porównaj: „według wzoru {*tawnit*} Miejsca Obecności (...) i wzoru {*tawnit*} wszystkich jego sprzętów” (II 25, 9), „według ich wzorów {*tawnitam*}, pokazanych ci na górze” (II 25, 40), „wyobrażenia {*tawnit*} żadnego ptaka” (V 4, 17), „coś na podobieństwo {*tawnit*} ręki” (Jch 8, 3), „Wzór {*tawnit*} przedsionka i jej budowli” (I Krn 28, 11). We wszystkich tych cytatach słowo to odnosi się do kształtu. To dlatego w języku hebrajskim nigdy nie używa się słowa *tawnit*, kiedy mówi się o właściwościach Wszechmocnego Boga.

Znaczenie ;towa temuna Z kolei termin *temuna* używany jest w Tanachu w trzech różnych znaczeniach. Po pierwsze oznacza on zewnętrzny wygląd rzeczy, które są postrzegane przez nasze fizyczne zmysły, a więc ich kształt i formę, w tym sensie na przykład: „i nie zrobili sobie figury ani wizerunku {*temunat*} jakiegoś kształtu” (V 4, 16); „żeście nie ujrzeli żadnego wizerunku {*temuna*}” (V 4, 15). Po drugie oznacza on formy naszej wyobraźni, to jest wrażenie, jakie pozostało w wyobraźni, kiedy dany obiekt przestał już oddziaływać na nasze zmysły. W tym właśnie sensie użyty on został we fragmencie, który zaczyna się od słów: „W rozmyślaniach nad nocnymi wizjami” (Ij 4, 13), a kończy się słowami: „Stanął, ale nie poznałem jego twarzy, tylko jakieś wyobrażenie {*temuna*} stało przed moimi oczami” (Ij 4, 16), a więc w odniesieniu do wyobrażenia, które zostało przedstawione mojemu wzrokowi podczas snu. Po trzecie oznacza on prawdziwą formę jakiegoś obiektu, którą odbieramy tylko poprzez nasz intelekt i tylko w tym trzecim znaczeniu termin ten może odnosić się do Boga. Słowa: „widzi on obraz Chwały Boga” (IV 12, 8) oznaczają zatem: „Będzie on pojmował prawdziwą istotę Boga”.

ROZDZIAŁ IV

Trzy czasowniki: *raa*, *hibit* i *chaza*, które oznaczają „spozstrzegać ociyma”, mogą być także użyte w metaforycznym sensie jako „intelektualna percepcja”. W odniesieniu do pierwszego z tych słów jest to fakt powszechnie znany, na przykład: „I zobaczył {*wajar*} studnię na polu” (129,2) – w tym przypadku oznacza ono percepcję wzrokową, „a moje serce zobaczyło {*raa*} wiele mądrości i wiedzy” (Kh 1, 16) – w tym fragmencie słowo to odnosi się do intelektualnej percepcji.

*Znaczenie
czasowników
raa, hibat,
chaza, ozna-
czających
widzenie
oczyma*

W takim właśnie metaforycznym sensie słowo to należy rozumieć, kiedy odnosi się do Boga, na przykład: „Widziałem {*raiti*} Boga” (I Kri 22, 19), „Bóg objawił się {*wajera*} Awramowi” (I 17, 1), „I zobaczył {*wajar*} Bóg, że jest dobre” (11, 10), „Ukaż {*hareni*} mi, proszę, Twoją chwałę” (II 33,18), „I zobaczyli {*wajiru*} [chwałę] Boga Jisraela” (II24, 10). We wszystkich tych przykładach odnosi się ono do intelektualnej percepcji, a w żaden sposób nie do percepcji w dosłownym sensie, oczyma, jako że: z jednej strony oko może dostrzegać tylko obiekty cielesne, w ich związku z pewnymi cechami, takimi jak kolor, kształt itp., z drugiej zaś strony, Bóg nie spostrzega za pomocą jakiegokolwiek cielesnego organu, jak to zostanie później wytłumaczone.

Podobnie hebrajskie słowo *hibit* oznacza „patrzeć oczyma”. Porównaj: „Nie spoglądaj {*tabit*} za siebie” (119, 17), „[Ale] żona [Lot]a obejrzała się {*watabet*} do tyłu” (119, 26), „Gdy spojrzymy {*wenibat*} na ziemię” (Jsz 5, 30). W sensie metaforycznym oznacza ono „patrzeć i obserwować” za pomocą intelektu, tak długo „kontemplować” jakąś rzecz, aż zostanie zrozumiana. W takim właśnie znaczeniu czasownik ten został użyty w następujących fragmentach: „Nie dostrzegł {*hibit*} żadnego przewinienia u Jaakowa” (IV 23, 21), bowiem „przewinienie” nie może być widziane oczyma. Słowa: „i patrzyli {*wehibitu*} za Moszem” (II 33, 8), oprócz ich rozumienia w dosłownym sensie, były także wyjaśniane przez naszych mędrców w sensie metaforycznym. Według nich, słowa te oznaczają, że Żydzi oceniali i krytykowali czyny oraz wypowiedzi Moszego. Porównaj także: „Spójrz {*habet*} w niebo” (I 15, 5), dokonało się to bowiem w prorockiej wizji. Czasownik ten, kiedy odnosi się do Boga, stosowany jest w takim właśnie metaforycznym sensie, na przykład „patrzeć {*tnehabit*} w [chwałę]

Boga" (II 3, 6), „widzi (*jabit*) on obraz *Boga*" (IV 12, 8), „nie mogą patrzeć (*wehabit*) na zło" (Chb 1, 13).

To samo wyjaśnienie odnosi się także do czasownika *chaza*. Oznacza on widzenie oczyma, jak w zdaniu: „Niech nasze oczy spoglądają (*wetachaz*) na Syjon" (M 4, 2), ale również i w znaczeniu metaforycznym, jako percepcję umysłu: „widzenie (*chaza*) (...), dotyczące Jerozolimy i Jehudy" (Jszy 1, 1), „przyszło do Awrama słowo *Boga* w widzeniu (*machaze*)" (I 15, 1). W tym właśnie sensie słowo *chaza* użyte zostało w zdaniu: „Zobaczyli (*wajechezu*) *Boga*" (II 24, 11). Zapamiętaj to sobie dobrze.

ROZDZIAŁ V

*Ważność
zrozumienia
podstaw
i posuwania
się krok
za krokiem*

Kiedy największy z filozofów [Arystoteles] zamierzał zbadać jakieś bardzo głębokie zagadnienie i utworzyć teorię opartą na dowodach, to rozpoczynał od apologii, wymagając od czytelnika, aby nie przypisywał pytaniom autora zarozumiałości-, próżności, egotyzmu czy też arogancji, które jakoby powodują, że bada rzeczy, o których nie posiada żadnej wiedzy, pytania owe wynikają bowiem jedynie z jego gorliwości i jego pragnienia, aby odkryć i ustanowić prawdziwe [fundamenty wiedzy] tak dalece, jak to tylko leży w możliwościach człowieka. Moje stanowisko jest takie samo, uważam bowiem, że człowiek, który rozpoczyna rozważania, nie powinien od razu zagłębiać się w przedmiot tak rozległy i ważny, lecz powinien najpierw przyłożyć się do studiowania kilku gałęzi wiedzy i nauki, powinien dokładnie oczyścić swój charakter pod względem moralnym i opanować swoje pasje i pożądania, będące potomstwem jego imaginacji, a kiedy w dodatku posiada on znajomość prawdziwych fundamentalnych założeń, zrozumienie kilku metod dowodzenia i wyciągania wniosków, zdolność chronienia się przed fałszywym rozumowaniem, wówczas dopiero może rozpocząć badanie tego przedmiotu. Nie może on jednak rozstrzygać żadnej kwestii postępując za pierwszą ideą, która narzuca się jego umysłowi, ani też od razu kierować swoje myśli i usiłować zmusić je do osiągnięcia wiedzy o Stwórcy, musi słoninie czekać i cierpliwie posuwać się krok za krokiem.

W taki właśnie sposób powinniśmy starać się zrozumieć słowa: „A Mosze zakrył twarz, bo bał się patrzeć na Boga” (II 3, 6). Mamy je bowiem rozumieć także w dosłownym sensie tego wyrażenia, a więc że Mosze bał się wpatrywać w światło, które pojawiło się przed jego oczami. W żadnym jednak wypadku nie wynika z tego przypuszczenie, że Istota, która jest wywyższona ponad jakąkolwiek niedoskonałość, może być postrzegana przy pomocy oczu. Takie właśnie zachowanie Moszego było w znacznej mierze nakazane przez Boga, który później obdarzył go tak bardzo pożądaną częścią Swojej łaski, że - jak powiedziano - „widzi on obraz *Boga*” (IV 12, 8). To właśnie - jak mówią nasi mędrcy - było nagrodą za to, że poprzednio zakrył twarz, aby nie spoglądać na Przedwiecznego Boga (*Berachot* 7a).

Jednakże starszyzna Jisraeła była zapalczywa i pozwoliła na to, aby ich nieopanowane myśli posunęły się zbyt daleko, dlatego też to, co dostrzegli, było niedoskonałe. Z tego powodu powiedziano o nich: „I zobaczyli [chwałę] Boga Jisraeła, a pod Jego stopami...” *itd.* (II 24, 10), nie zaś jedynie: „I zobaczyli Boga Jisraeła”. Celem całego tego fragmentu jest krytyka ich sposobu widzenia, a nie opis. Należy ich winić za charakter ich postrzegania, które było w znacznym stopniu materialne, cielesne i namacalne - co było koniecznym rezultatem faktu, iż zapuścili się zbyt daleko, zanim zostali do tego w należyty sposób przygotowani. Zasłużyli oni na to, aby zginąć - jednakże wstawienictwo Moszego sprawiło, że wykonanie wyroku zostało przez Boga odsunięte. W końcu jednak wszyscy oni zostali spaleni w Tawera, za wyjątkiem Nadawa i Awihu, którzy zostali spaleni w Namiocie Wyznaczonych Czasów, co zostało potwierdzone przez autentyczną tradycję (*Wajikra* raba 20).

Jeśli tak właśnie było w ich przypadku, to o ileż bardziej obowiązuje to nas, którzy tak bardzo im ustępujemy, a także tych wszystkich, którzy stoją poniżej nas: aby nie ustawać w doskonaleniu naszej wiedzy na temat podstaw i w staraniach, aby właściwie rozumieć zagadnienia wstępne, gdyż tylko to może oczyścić umysł od zbrukania błędami. Dopiero wtedy będziemy mogli wkroczyć do świętego i boskiego obozu, aby móc patrzeć tak, jak to opisano w Torze: „Także koieni, którzy [zazwyczaj] zbliżają się do *Boga*, muszą się przygo-

*Różnice
w postrzeganiu
i postępowaniu
pomiędzy
Moszem
a starszyzną
Jisraeła*

*Co mają robić
ci, którzy nie
są w stanie
tego pojąć*

tować, aby *Bóg* ich nie zniszczył" (II 19, 22). Także i król Szlomo ostrzegał wszystkich, którzy dążyli do osiągnięcia tego wysokiego poziomu wiedzy, w takim metaforycznym wyrażeniu: „Zważaj na swoje kroki, gdy zmierzasz do domu Boga” (Kh 4, 17).

Powrócę teraz do sprawy, którą zacząłem wyjaśniać. Starszyzna Jisraela oprócz tego, że zbłądziła w swoim postrzeganiu, na skutek tego zawiodła również w swoim postępowaniu. Konsekwencją ich błędnej percepcji było bowiem niewłaściwe postępowanie, jako że pozwolili, by kierowały nimi cielesne pożądania. To właśnie oznaczają słowa: „Zobaczyli Boga. jedli i pili” (II24,11). Zasadniczą część tego fragmentu, mianowicie: „A pod Jego stopami było [coś] jak płyta z szafiru” (II 24, 10), zostanie wyjaśniona w dalszej części tego traktatu (patrz rozdz. XXVIII). W tym miejscu chciałem powiedzieć tylko to, że gdziekolwiek pojawi się w podobnym połączeniu któreś z wymienionych w poprzednim rozdziale trzech słów, odnosi się ono do intelektualnej percepcji, a nie do widzenia okiem, Bóg nie jest bowiem istotą, która może być spostrzegana okiem.. Nie będzie jednak żadnej szkody, jeśli ci, którzy nie są w stanie pojąć tego, co starałem się tutaj wyjaśnić, będą odnosić się do wszystkich tych słów jako do odnoszących się do zmysłowego postrzegania, widzenia światła stworzonych [celowo], aniołów albo podobnych istot.

ROZDZIAŁ VI

*Rzeczowniki
isz i isza*

Dwa hebrajskie rzeczowniki *isz* i *isza* („mężczyzna” i „kobieta”) pierwotnie oznaczały tylko płć męską i żeńską wśród istot ludzkich, później jednak zaczęto je odnosić także i do płci męskiej i żeńskiej spośród różnych rodzajów zwierzęcych stworzeń. I tak na przykład czytamy: „Ze wszystkich zwierząt czystych weź sobie po siedem - samca i samicę (*isz weiszto*)” (I 7, 2) w tym samym sensie, jak *isz weisza*: rodzaju męskiego i rodzaju żeńskiego.

Termin *zachar unekewa* (męskie i żeńskie) był później stosowany do wszystkiego, co jest przeznaczone i przygotowane do połączenia z innym obiektem. Z tego powodu czytamy: „Pięć draperii będzie połączonych jedna (*isza*) z drugą (*achota*)” (II 26, 3), gdzie *isza* zna-

czy „kobieta”, a *achota* „jej siostra”. Można łatwo zobaczyć, że w języku hebrajskim ekwiwalent określenia „bracia i siostry” jest także traktowany jako homonim i używany w sensie metaforycznym, jak słowa *isz* i *isza*.

ROZDZIAŁ VII

Wiadomo jest, że czasownik *jalad* oznacza „rodzić” - patrz: „urodzą (*wejaldu*) mu synów” (V, 21, 15). Słowo to było potem używane w metaforycznym sensie w odniesieniu do różnych obiektów w przyrodzie, oznaczając: „stworzyć”, na przykład: „zanim góry zostały stworzone” (*juladu*)” (Ps 90, 2), a także „rodzić” w odniesieniu do tego, co rośnie z ziemi, tak jak gdyby się rodziło, na przykład: „sprawia, że rodzi (*holida*) i wydaje na świat” (Jsz 55, 10). Słowo to oznacza także „przynosić” w sensie procesu zmian w czasie, jak gdyby były to rzeczy, które się rodzą, na przykład: „bo nie wiesz, co dzień przyniesie (*jeled*)” (Prz 27, 1). Inny metaforyczny sposób użycia tego słowa odnosi się do kształtowania myśli i idei, a także opinii będących ich rezultatem, porównaj: „i rodzi (*wejalad*) kłamstwo” (Ps 7, 15), również: „i radują się z dziećmi (*jaldej*) cudzoziemców” (Jsz 2, 6), to znaczy „sprawiają im radość opinie cudzoziemców”. Jonatan ben Uziel tak parafrazuje ten fragment: „postępowali według zwyczajów innych narodów”.

Człowiek, który pouczył kogoś innego o czymś albo powiększył jego wiedzę, może być tym sposobem uważany za rodzica myśli tego kogoś, jest on bowiem autorem jego wiedzy. Z tego powodu uczniowie proroków nazywani są „synami proroków”, co powinienem wyjaśnić, kiedy mowa jest o homonimiczności słowa *ben*, „syn”. W takim właśnie metaforycznym sensie użyty został czasownik *jalad*, „rodzić”, kiedy powiedziano o Adamie: „Adam żył sto trzydzieści lat, gdy urodził (*wajoled*) mu się [syn] według jego umysłu i według jego istoty” (I 5, 3). Jeśli chodzi o wyrażenie (tłumacząc dosłownie): „kształt Adama, jego podobieństwo”, to już uprzednio określiłem ich znaczenie. Synowie Adama, którzy urodzili się wcześniej, nie byli ludźmi we właściwym sensie tego słowa, nie mieli „istoty człowieka”. W odniesieniu

Czasownik
J^{alad}

Znaczenie
wersetu

do Szeta, który został wyuczony, oświecony i doprowadzony do ludzkiej doskonałości, można zasadnie powiedzieć: „[Adamowi] urodził (*wajoled*) (...) się [syn] według jego umysłu i według jego istoty”. Trzeba stwierdzić, że istota ludzka, która nie posiada tego „kształtu” (którego charakter został już uprzednio wyjaśniony), nie jest człowiekiem, a tylko zwierzęciem posiadającym ludzką postać i ludzki kształt. Jednak takie stworzenie ma zdolność szkodenia i ranienia; zdolność, której nie mają żadne inne stworzenia. Jest tak, ponieważ dar inteligencji i rozumu, który został mu dany w celu osiągania przez niego doskonałości, których jednak nie używał we właściwy sposób, lecz do grzesznych i szkodliwych zadań, rodzi zło, jak gdyby przypominał tylko człowieka, jak gdyby tylko zewnętrznym wyglądem upodabniał się do niego. Taka właśnie była sytuacja synów Adama urodzonych przed Szetem. W odniesieniu do tej właśnie sprawy midrasz objaśnia: przez sto trzydzieści lat, kiedy Adamowi nie towarzyszyła przychylność Boga, rodził on tylko duchy, to jest demony, kiedy jednak powróciła do niego łaska Boga, „urodził (*wajoled*) mu się [syn] według jego umysłu i według jego istoty”.

ROZDZIAŁ VIII

*Stówó makom,
oznaczające
miejsce*

Pierwotnie termin hebrajski *makom*, „miejsce”, odnosił się zarówno do jakiegoś szczególnego miejsca, jak i do przestrzeni w ogóle. Później uzyskał szersze znaczenie i określał „pozycję” albo „stopień” w odniesieniu do doskonałości człowieka w pewnych sprawach. I tak mówimy na przykład, że człowiek zajmuje jakąś pozycję w takim to a takim przedmiocie. Jak powszechnie wiadomo, termin ten jest często używany przez różnych autorów w takim właśnie sensie, na przykład: „Zajął miejsce (*makom*) swoich przodków pod względem mądrości i pobożności”, „dyskusja zatrzymała się w miejscu”, to znaczy w pewnym stanie rzeczy. W wersecie: „Błogosławiona niech będzie chwała Boga z Jego miejsca (*mimkomo*)” (Jch 3, 12) słowo *makom* ma metaforyczne znaczenie i wiersz ów mógłby zostać tak sparafrazowany: „Błogosławiony niech będzie Bóg, stosownie do podniosłej natury Jego istnienia”, i gdziekolwiek słowo *makom* odnosi

*Znaczenie
tego słowa
w odniesieniu
do Boga*

się do Boga, wyraża tę samą ideę, mianowicie szczególny status Jego istnienia, którego nie można z niczym zrównać ani porównać, jak to zostanie pokazane poniżej (patrz rozdz. LVI).

Należy zauważyć, że kiedy w tym dziele omawiam jakiś homonim, to nie pragnę wcale, abyś ograniczył się do tego tylko, co jest wyłożone w tym właśnie szczególnym rozdziale, ale otwieram dla ciebie bramę i kieruję twoją uwagę na te znaczenia słów, które odpowiadają moim celom, nawet jeśli nie są one kompletne z filologicznego punktu widzenia. Powinieneś zbadać księgi proroków i inne dzieła ułożone przez uczonych mężów, zwracając uwagę na znaczenie każdego występującego w nich słowa, biorąc homonimy w takim sensie, który harmonizuje z kontekstem. To, co wyjaśniłem w jakimś szczególnym fragmencie, jest kluczem do zrozumienia wszystkich innych podobnych fragmentów. I tak na przykład wyjaśniłem sens pojęcia *makom* w zdaniu: „Błogosławiona niech będzie chwała *Boga* z Jego miejsca (*mimkomo*)” (Jch 3, 12), musisz jednak rozumieć, że słowo *makom* ma takie samo znaczenie w zdaniu: „Jest przygotowane miejsce (*makom*)” (II 33, 21), mianowicie oznacza ono także określony stopień kontemplacji i intelektualnej intuicji (nie zaś wzrokowego oglądu) - obok jego dosłownego znaczenia: „miejsca”, to jest góry wskazanej przez Moszego dla odosobnienia się i osiągnięcia doskonałości.

*Zalecenie
stosowania
przedstawionej
metody do
rozumienia
ksiąg Tanachu*

ROZDZIAŁ IX

Pierwotne znaczenie słowa *kise*, „tron”, nie wymaga żadnego komentarza. Człowiek mający znaczenie i władzę, jak na przykład król, używa tronu do zasiadania na nim i z tego powodu słowo „tron” wskazuje rangę, godność i pozycję tej osoby, dla której został wykonany. Świątynia została nazwana tronem, jako że on także wskazuje na wyższość Tego, który się objawia i sprawia, że Jego blask i chwała w niej zamieszkuje. Porównaj: „Tronem chwały na wysokościach jest od samego początku” (Jir 17, 12). Z tego samego powodu niebo nazywane jest „tronem”, ponieważ umysłowi tego, który w rozumny sposób je obserwuje, przywodzi ono na myśl wszechmoc tego Bytu, który powołał je do istnienia, kieruje jego ruchem i rządzi naszym

*Znaczenie
słowa kise*

ziemskim światem poprzez jego dobroczynny wpływ. Bowiem czytamy: „Tak mówi *Bóg*: Niebiosą są Moim tronem, a ziemia jest Moim podnóżkiem" (Js 66, 1), to znaczy one świadczą o Moim Istnieniu, Mojej Istocie i Mojej Wszechmocy, tak jak tron świadczy o wielkości tego, który jest godzien zajmować na nim miejsce.

Jest to idea, do której powinni życzliwie odnosić się wszyscy prawdziwie wierzący, nie oznacza to jednak, że Wszechmocny, Najwyższy Bóg podpierany jest przez jakiś materialny obiekt. Bóg jest bowiem bezcielesny, co udowodnię później. Jak zatem można by o Nim mówić, że zajmuje jakąś przestrzeń albo że Jego ciało na czymś spoczywa? Chciałbym zwrócić uwagę na następujący fakt: każde miejsce wyróżnione przez Wszechmocnego i wybrane, aby otrzymać Jego blask i chwałę, nazwane jest „tronem" i określenie to jest zastosowane w szerszym znaczeniu, tak jak we fragmencie (dosłownie): „Gdyż moja ręka jest na tronie Boga" (II 17, 16)⁷. Słowo „tron" oznacza tutaj Istotę i Wielkość Boga. Nie mogą być one jednak (ta Istota i Wielkość Boga) uważane za coś oddzielnego od Samego Boga ani za coś stworzonego przez Niego, tak że mogłoby się wydawać, że Bóg może istnieć ze Swoim tronem albo bez niego. Takie przekonanie byłoby niewątpliwie herezją, powiedziano bowiem wyraźnie: „Ty, *Boże*, trwasz na wieczność, Twój tron z pokolenia na pokolenie" (T 5, 19). Poprzez określenie „Twój tron" musimy zatem rozumieć coś, czego nie można od Boga oddzielić. Z tego powodu słowo „tron" - zarówno tutaj, jak i we wszystkich innych fragmentach - określa Wielkość i Istotę Boga, które są nierozdzielne od Jego bytu.

Mój pogląd zostanie wyjaśniony w dalszej części tej rozprawy.

ROZDZIAŁ X

More
newuc im
traktatem
filologicznym

Już uprzednio zauważyłem, że kiedy mowa w tym dziele *q h o m o n i a c h , n j e j e s t* rnoim zamysłem wyczerpanie wszystkich znaczeń jakiegoś słowa (nie jest to bowiem traktat filologiczny). Nie wzmiankuję zatem żadnych innych znaczeń jak tylko te, które

⁷ Tora Pardes Lauder (TPL): „Przysięga jest złożona na Tron Boga”.

mają związek z naszym tematem. Idźmy więc dalej i omówmy terminy *ala* i *jarad*.

Te dwa słowa - *ala*, „wszedł do góry”, i *jarad*, „zszedł w dół”, to terminy oznaczające w języku hebrajskim „podnoszenie się” oraz „zstępowanie”. Kiedy ciało przemieszcza się z wyższego miejsca do niższego, używa się słowa *jarad*, „schodzić w dół”. Kiedy porusza się ono z niższego do wyższego miejsca, stosowane jest słowo *ala*, „wchodzić do góry”. Oba te słowa zostały później zastosowane w odniesieniu do wielkości i potęgi. Kiedy człowiek spada z wysokiego stanowiska, to mówimy, że „poszedł na dół”, kiedy zaś podnosi się na takie stanowisko, to mówimy, że „poszedł w górę”. Dlatego Wszechmocny mówi: „Ten, kto osiadł pośród ciebie, będzie się wynosił nad ciebie coraz wyżej i wyżej, gdy ty będziesz schodził coraz niżej i niżej” (V 28, 43). Podobnie: „*Bóg*, twój *Bóg*, wywyższy cię ponad wszystkie narody ziemi” (V 28, 1). Także: „I *Bóg* niezmiernie wywyższył (*lemala*) Szłomę” (I Krn 29, 25). Mędrcy często używają wyrażenia, że w świętych sprawach człowiek musi wznosić się (*rnaalin*), a nie zniżać (*moridin*). Oba te słowa stosowane są także w odniesieniu do intelektualnych procesów, mianowicie kiedy myślimy o czymś, co do nas nie dorasta, to mówi się, że schodzimy w dół, kiedy zaś nasza uwaga skierowana jest na coś, co nas przewyższa, wtedy mówi się, że się wnosimy.

W gruncie rzeczy zajmujemy niską pozycję zarówno w przestrzeni, jak i w randze, w porównaniu z niebiańską sferą, a Wszechmocny jest Najwyższy nie w przestrzeni, lecz jako absolutne istnienie, wielkość i potęga. Kiedy Wszechmogącemu spodoba się udzielić jakiejś istocie ludzkiej pewnego stopnia mądrości albo inspiracji profetycznej, to wówczas kontakt proroka z boskością i wkroczenie Boskiej Obecności w jakieś miejsce określone jest jako *jerida* („zejście”), podczas gdy zakończenie tego profetycznego kontaktu albo oddalenie się Boskiej chwały z tego miejsca nazwane jest *alija* („wzniesieniem się”).

Wyrażenia „wchodzenie w górę” i „schodzenie w dół” - gdy używane są w odniesieniu do Boga - muszą być interpretowane w takim właśnie sensie. Kiedy zaś, zgodnie z Boską wolą, nieszczęście spada na jakiś naród albo na jakiś obszar ziemi i kiedy relacja świętych

*Znaczenie
słów ala
i jarad*

*Zastosowanie
tych słów
w związku
z prorocstwem*

ksiąg Tanachu o tym nieszczęściu poprzedzona jest stwierdzeniem, że Wszechmocny zbadał działania ludzi i że On stosownie ich ukarał, to wówczas piszący o tym prorok używa określenia: „schodzić”. Człowiek znajduje się bowiem tak nisko i jest tak mało znaczący, że jego działania nigdy nie zostałyby zbadane i nie spowodowałyby ukarania go, gdyby nie taka była Boska woła, jak jest to bardzo wyraźnie stwierdzone w Tanachu w odniesieniu do tej właśnie idei, w słowach: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8, 5)

*Zastosowanie
tych słów
w związku
z Boską karą
i objawieniem*

Zamiar Boga, aby ukarać człowieka, jest zatem przedstawiony przez czasownik „schodzić”, porównaj: „Chodźmy więc, zejdźmy i pomieszkajmy tam ich język” (I 11, 7); „*Bóg* zstąpił, aby zobaczyć” (I 11, 5); „Zejdę w dół i zobaczę” (I 18, 21). Wszystkie te przykłady mają dać nam do zrozumienia, że znajdujący się na dole człowiek ma zostać ukarany.

Liczniesze są jednak przykłady dotyczące tej pierwszej sprawy, to jest kiedy czasowniki te użyte zostały w związku z objawieniem słowa i chwały Boga, na przykład: „Zstąpię i przemówię tam wraz z tobą” (IV 11,17), „*Bóg* zstąpił z góry Synaj” (II 19, 20), „*Bóg* zstąpi na oczach całego ludu” (II 19, 11), „I wzniosł się sponad niego *Bóg*” (I 35,13), „*Bóg* wzniosł się od Awrahama” (117, 22). Z drugiej jednak strony kiedy powiedziane jest: „I Mosze wspiął się do Boga” (II 19, 3), to musimy brać pod uwagę także i trzecie znaczenie tych słów, jako uzupełnienie ich dosłownego znaczenia, mówiącego, że Mosze także wspiął się na szczyt góry, tam gdzie pewne materialne światło, będące objawieniem chwały Boga, było widzialne. Nie możemy jednak wyobrażać sobie, że Najwyższy Byt znajduje się w jakimś miejscu, do którego moglibyśmy się wspiąć, albo z którego moglibyśmy zejść. On jest bardzo daleki od tego, co mogą sobie wyobrażać ignoranci.

ROZDZIAŁ XI

*Podstawowe
i przenośne
znaczenie
słowa jaszaw*

Pierwotnym znaczeniem słowa *jaszaw* jest „on siedział”, jak w wersecie: „Kohen Eli siedział (*joszew*) na krześle” (I Szrr. 1, 9). Ponieważ jednak człowiek najłatwiej pozostaje bez ruchu i spoczy-

wa wtedy, gdy siedzi, termin ten zaczęto odnosić do wszystkiego, co jest trwałe i niezmiennie. Tak zatem przy obietnicy, że Jerozolima ma stale i na zawsze zajmować wyniosłą pozycję, zostało powiedziane: „Ona wzniesie się i zasiądzie na swoim miejscu” (Zch 14, 10), a w innym fragmencie: „Sprawia, że kobieta niepłodna zasiada jako uradowana matka dzieci” (Ps 113, 9), to znaczy On sprawia, że jej szczęśliwy stan jest stały i trwały.

Gdy termin ten odnosi się do Boga, należy go rozumieć wyłącznie w tym drugim znaczeniu: „Ty, *Boże*, trwasz (*teszew*) na wieki” (T 5, 19), „O Ty, który zasiadasz (*hajoszewi*) w niebiosach” (Ps 123,1), „Ten, który zasiada w niebiosach” (Ps 2,4), to znaczy Ten, który jest wieczny, stały i nie podlega żadnym zmianom, niezmienny w Swojej Istocie, i tak jak nie składa się z niczego innego poza Swoją Istotą, nie jest zmienny w żaden sposób, nie jest również zmienny w Swoich relacjach z innymi rzeczami. Nie ma bowiem żadnej relacji istniejącej pomiędzy Nim a innymi istotami, jak to będzie wyjaśnione poniżej, i dlatego żadna zmiana dotycząca takich relacji nie może mieć miejsca w Nim. Jest On zatem niezmienny pod każdym względem, jak sam wyraźnie oświadcza: „Ja, *Bóg*, nie zmieniam się” (M 3, 6), to znaczy, że we Mnie nie ma żadnej zmiany. Taka właśnie idea wyrażona jest w terminie *jaszaw*, kiedy odnosi się go do Boga.

Kiedy czasownik ten stosowany jest w odniesieniu do Boga, często dopełniany bywa słowem „niebios”, jako że niebiosy nie podlegają zmianom i mutacjom, to znaczy nie zmieniają się w sposób indywidualny, w przeciwieństwie do każdej pojedynczej istoty, która przechodzi od istnienia do nieistnienia. Czasownik ten stosowany jest dla opisu relacji Boga (słowo „relacja” jest tutaj używane jako homonim) z istniejącymi *g a t u n k a m i* przemijających rzeczy; bowiem gatunki owe są tak stałe, dobrze urządzone i niezmiennie, jak pojedyncze istoty w niebiańskich zastępach. Z tego powodu czytamy: „Który zasiada ponad kręgiem ziemi” (Js 40, 22), to znaczy Ten, który pozostaje stale i nieustannie ponad ziemską sferą, można powiedzieć: ponad rzeczami, które rodzą się w tej sferze.

I dalej: „*Bóg* zasiadł nad potopem” (Ps 29, 10), to znaczy pomimo zmian zachodzących w świecie stworzonym, żadna zmiana nie zachodzi w relacji Boga z ziemią. Jego relacja z każdą spośród tych

Jego użycie
w odniesieniu
do Boga

rzeczy, które najpierw rodzą się, a potem giną, jest trwała i stała, bowiem dotyczy ona tylko istniejących gatunków, a nie pojedynczych istot. Powinniśmy zatem mieć na względzie, że jeśli gdziekolwiek czasownik „siedzieć” odnosi się do Boga, to został on użyty w tym właśnie znaczeniu.

ROZDZIAŁ XII

Zastosowanie czasownika

Termin *kam*, „wstał”, jest homonimem. Po pierwsze określa on przeciwieństwo stanu siedzenia, jak napisano: „nie powstał *{kam}* ani nawet nie poruszył się z jego powodu” (E 5, 9). Oznacza on również potwierdzenie, uprawomocnienie i uznanie jakiejś rzeczy, na przykład: „*Bóg* utwierdzi *{jakem}* Swoje słowo” (I Szm 1, 23), „Pole Efrona *{wajakam}* stało się [własnością] Awrahama, nabytą” (I 23, 17-18), „Dom, który jest w otoczonym murami mieście, całkowicie przechodzi na własność” (III 25, 30), „I w tobie zostanie utrwalone królestwo Jisraela” (I Szm 24, 20). Czasownik ten ma zawsze taki właśnie sens, kiedy został użyty w odniesieniu do Wszechmocnego, tak jak w zdaniu: „Powiedział *Bóg*: Teraz powstanę *{akum}*” (Ps 12, 6), co oznacza: Teraz Ja potwierdzę Moje słowo i Moją nagrodę i karę za dobro i zło. „Ty powstaniesz *{takum}* i okażesz łaskę Syjonowi” (Ps 102, 14), co oznacza: Ty potwierdzisz to, co przedtem obiecałeś, to jest że będziesz miał litość dla Syjonu.

Jego użycie w związku decyzji

W zasadzie kiedy człowiek podejmuje decyzję, aby załatwić jakąś sprawę, to takiemu podjęciu decyzji towarzyszy powstanie. Z tej przyczyny czasownik ten oznacza także „podjąć decyzję”, o źrebieńiu czegoś określonego, tak jak w zdaniu: „mój syn podniósł mojego sługę przeciwko mnie” (I Szm 22, 8). Czasownik ten jest także używany metaforycznie dla oznaczenia wykonania Bożego wyroku skierowanego przeciwko ludziom skazanym na zagładę, na przykład: „I powstanę przeciwko domowi Jarowama” (Am 7, 9), „Ale On powstanie przeciwko domowi złoczyńców” (Jsz 31, 2). Być może w wersetach Psalmów 12, 6 i 102, 14 czasownik ten został użyty właśnie w takim znaczeniu, mianowicie, że powstanie przeciwko wrogom.

Jest wiele fragmentów w Tanachu, które należy interpretować w taki właśnie sposób, w żadnym wypadku nie powinno się tego rozumieć tak, jak gdyby On powstawał i siadał - jesteśmy jak najdalsi od takiego wyobrażenia! Nasi mędrcy wyrazili ową ideę w zdaniu: „W świecie ponad nami nie ma ani siedzenia, ani stania (*amidą*)”, bowiem te dwa czasowniki, *amad* i *kam*, są tam synonimami [i to, co mówi się o jednym z nich, odnosi się także do drugiego].

*W świecie
ponad nami
nie ma
ani siedzenia,
ani stania*

ROZDZIAŁ XI

Termin *amad*, „stał”, jest homonimem oznaczającym najpierw „stać prosto”, tak jak w zdaniach: „gdy stanął (*beomdo*) przed faraorem” (I 41, 46), „Nawet gdyby Mosze i Szmuel stanęli (*jaamod*) przede Mną” (Jir 15, 1), „on stał” (*omed*) przy nich” (I 18, 8). Ponadto oznacza on „zaprzestanie i przerwanie”, tak jak w wyrażeniach: „Ale oni ciągle stoją i nic nie odpowiadają” (Ij 32, 16), „i przestała (*wataamod*) rodzić” (I 29, 35). Następnie oznacza on „wytrzymywać i trwać”, jak w wyrażeniach: „Gdzie będą zachowane (*jaamdu*) przez wiele lat” (Jir 32, 14); „to podołasz” (II 18, 23), „Pozostał (*amad*) w nim jego smak” (Jir 48, 11), to znaczy że trwał i pozostawał bez żadnych zmian, „A sprawiedliwość Jego trwa na wieki” (Ps 111, 3), to znaczy że jest trwała i wieczna.

*Znaczenia
słowa amad*

Jeśli czasownik ten odnosi się do Boga, należy go rozumieć wyłącznie w takim właśnie znaczeniu, jak na przykład w wersecie: „A w owym dniu jego stopa stanie (*weamdu*) na Górze Oliwnej” (Zch 14,4) - wydarzenia, których On jest przyczyną, będą się dalej dobrze toczyć itd. Zagadnienie to zostanie bliżej wyjaśnione wtedy, gdy będę mówił o znaczeniu słowa *regel*, „stopa” (patrz rozdz. XXVIII). W takim samym znaczeniu czasownik ten został użyty w wersecie: „Ty jednak pozostań tutaj ze Mną” (V 5, 28) oraz w wersecie: „Stałem pomiędzy *Bogiem* a wami” (V 5, 5).

ROZDZIAŁ XIV

Trzy
znaczenia
słowa *adam*

Homonimiczny termin *adam* jest w pierwotnym swoim znaczeniu imieniem pierwszego człowieka, istoty - jak to określa Tora - wywodzącej się z „ziemi” (*adama*). W dalszej kolejności oznacza on „rodzaj ludzki”, jak powiedziano: „Nie będzie Mój duch sądził człowieka {*adam*} bez końca” (I 6, 3). I jeszcze: „Kto wie, czy duch człowieczy {*adam*}” (Kh 3, 21), „Nie jest więc człowiek {*adam*} wcale lepszy niż zwierzę” (Kh 3, 19). Słowo *adam* oznacza także „pospółstwo”, „klasy niższe”, w przeciwieństwie do tych, którzy wyróżniają się od całej reszty, jak na przykład: „Zarówno synowie pospolitego ludu {*bnei adam*}, jak i dzieci możnych {*bnei isz*}, bogaty jak i ubogi” (Ps 49, 3).

W tym właśnie trzecim znaczeniu słowo to pojawia się w wersecie: „Synowie przywódców {*elohim*} zobaczyli, iż córki ludzkie {*adam*} są piękne” (I 6, 2), a także: „Wszelako jak inni ludzie (*adam*) poumieracie” (Ps 82, 7).

ROZDZIAŁ XV

Znaczenie
i zastosowanie
słów *nacaw*
ijacaw

Chociaż źródła dwóch słów *nacaw* *ijacaw* są odmienne, to jednak znaczenie ich obu jest, jak wiadomo, identyczne we wszystkich ich różnorodnych formach. Czasowniki te mają kilka znaczeń: w niektórych przypadkach oznaczają „stać” albo „umieścić się”, jak w zdaniach: „A siostra stanęła {*watetacaw*} w oddali” (II 2, 4), „Królowie ziemi powstają {*jitiacwu*}” (Ps 2, 2), „Wyszli i stali (*nicawim*)” (IV 16, 27). W innych przypadkach oznaczają one kontynuację i ciągłość, jak w zdaniu: „Słowo Twoje trwa {*nicaw*} na wieki w niebiosach” (Ps 119, 89), to znaczy, że pozostanie ono na zawsze.

Jak rozumieć
opis drabiny
ze snu
Jaakowa

Kiedy terminy te odnoszą się do Boga, muszą być rozumiane w takim właśnie znaczeniu, tak jak w wyrażeniu: „A Bóg stał {*nicaw*} na niej” (I 28, 13), to znaczy pojawił się jako Wiekuisty i Wieczny „na niej”, czyli na drabinie, której wierzchołek sięgał nieba, podczas gdy jej podstawa dotykała ziemi. Każdy, kto ma wolę to zrobić, może wspinać się na tę drabinę i w końcu dojdzie do wiedzy o Tym, który jest powyżej szczytu drabiny, ponieważ On pozostaje na niej stale.

Trzeba zrozumieć, że termin; „na niej” został przeze mnie użyty zgodnie z tą metaforą. „Aniołowie Boga”, którzy wchodzili w górę, reprezentują proroków. To, że termin „aniołowie” może odnosić się do proroków, możemy jasno zobaczyć w następujących wersetach: „wysłał anioła” (IV 20, 16), „I anioł Boga zstąpił z Gilgal do Bokim” (S 2, 1). Jak wiele dające do myślenia jest także wyrażenie: „wstępują i zstępują po niej”! O wstępowaniu mówi się przed zstępowaniem, jako że „wstępowanie” i wznoszenie się na pewną wysokość tej drabiny poprzedza „zstępowanie”, to znaczy zastosowanie wiedzy zdobytej podczas wstępowania, dla nauki i kształcenia ludzkości. To zastosowanie określone zostało jako „zstępowanie”, zgodnie z podanym przeze mnie wyjaśnieniem terminu *jarad* (patrz rozdz. X).

Wróćmy do naszego tematu. Fraza: „stał na niej” wskazuje na rwałość i stałość Boga i nie oznacza żadnej idei fizycznego zajmowania jakiegoś miejsca. Taki jest też sens zdania: „staniesz na skale” (II 33, 21). Jest zatem jasne, że *nicaw* i *amad* mają identyczne metaforyczne znaczenie. Porównaj: „Ja stanę (*omed*) tam przed tobą na skale, na Chorewie” (II 17, 6).

ROZDZIAŁ XVI

Słowo *cur*, „skała”, jest homonimem. Po pierwsze oznacza ono *Znaczenia* skałę, jak w wersecie: „Uderzysz w skałę” (II 17, 6). Po wtóre oznacza *słowa cur* „twardy kamień”, jak na przykład krzemień, tak jak w wyrażeniu: „Przygotuj sobie noże z krzemieni (*curim*)” (Jh 5, 2). Później został on także zastosowany jako określenie kamieniołomu, z którego się kamień wyciosuje - porównaj: „Spójrzcie na skałę (*cur*), z której was wyciosano” (Js 51, 1). Z tego właśnie ostatniego znaczenia zostało później wywiedzione inne symboliczne wyobrażenie, mianowicie „podstawy i początki” wszystkich rzeczy. To właśnie ze względu na to po słowach: „Spójrzcie na skałę, z której was wyciosano”, prorok Jeszaja mówi: „Spójrzcie na Awrahama, waszego ojca” (Js 51, 2). Możemy z tego wyciągnąć oczywisty wniosek, że słowa „Awrahama, waszego ojca”, służą do tego, aby wyjaśnić znaczenie wyrażenia „skałę, z której was wyciosano”, i że prorok Jeszaja chciał nam powiedzieć: „Chodźcie jego

drogami, zaufajcie jego wskazówkom i postępujcie według tych zasad, którymi kierował się on w swoim ż) ciu! Bowiem właściwości ukryte w tym kamieniołomie powinny być na nowo odnalezione w rzeczach, które są z nim uformowane i z niego wyciosane".

*Słowo „skała”
w odniesieniu
do Boga*

W tym właśnie ostatnim znaczeniu owego słowa Wszechmocny nazywany jest „skałą”, jest On bowiem początkiem i przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy poza Nim samym. Dlatego czytamy: „On jest skałą, jego dzieła są doskonałe” (V 32, 4), „Porzuciłeś Skałę, która cię zrodziła” (V 32, 18), „[Ten, który jest] ich Skałą, nie ustąpił ich” (V 32, 30), „Nikt taką skałą jak nasz Bóg” (I Szm 2, 2), „Skała wieczna” (Js 26, 4). I jeszcze: „staniesz na skale” (II 33, 21), to znaczy bądź silny i utwierdzony w przekonaniu, że Bóg jest źródłem wszelkich rzeczy i że tylko Jego wola poprowadzi cię ku poznaniu Boskiej Istoty. Jak pokazałem to wcześniej (patrz rozdz. VIII), słowa: „Jest przygotowane miejsce, gdzie staniesz na skale” (II 33, 21) wyrażają tę samą ideę.

ROZDZIAŁ XVII

*Użycie
metafor przez
filozofów
i uczonych*

Nie myśl sobie, że to tylko metafizyki należy ostrożnie uczyć ludzi zwykłych i niewtajemniczonych, bowiem odnosi się to również do większości nauk przyrodniczych. W tym właśnie znaczeniu jeszcze raz używam wyrażenia naszych mędrców: „Nie należy wykładać *maase bereszit* w obecności dwóch ludzi” (*Chagiga* lib). Zasada ta nie odnosi się tylko i wyłącznie do naszych mędrców. Starożytni filozofowie i uczeni innych narodów postępowali podobnie, mając w zwyczaju traktowanie rzeczy pierwszych w sposób niejasny i używając metaforycznego języka w dyskusjach na te tematy. Dlatego Platon i jego poprzednicy nazywali substancję rodzajem żeńskim, a formę - męskim. (Powinieneś być świadom tego, że są trzy podstawowe zasady wszystkich istniejących, przemijających rzeczy, mianowicie: substancja, forma i absencja jakiejś szczególnej; formy. Ów ostatni składnik jest zawsze nieodłączny od substancji, gdyż bez niego nie byłaby ona zdolna do otrzymywania nowej formy, i to właśnie z tego punktu widzenia absencja [jakiejś szczególnej formy] jest zaliczona do zasad podstawowych. Skoro tylko substan-

*Dygresja
o substancji,
formie
i absencji
formy*

ej a otrzyma jakąś określoną formę, to brak tej właśnie formy, którą wfcśnie otrzymała, zanika i jest zastępowany brakiem jakiejś innej formy. Tak dzieje się ze wszystkimi możliwymi formami, jak to nam wyjaśniają traktaty na temat filozofii przyrody⁸).

Skoro zatem ci filozofowie, którzy nie mieli wcale powodu, aby obawiać się klarownego wyjaśniania tych metafizycznych treści, pomimo tego mieli w zwyczaju omawiać je w postaci metafor i przenośni, to ileż bardziej my, którzy zajmujemy się religią, którzy mamy ją w sercu, powinniśmy powstrzymywać się od wyjaśniania szerokim rzeszom tych treści, które przekraczają ich możliwość pojmowania, albo też mogliby je rozumieć jedynie w znaczeniu całkowicie sprzecznym z naszą intencją. Powinniśmy mieć to zawsze na uwadze.

*Metafora
w języku
religijnym*

ROZDZIAŁ XVIII

Trzy słowa: *karaw*, „przybliżyć się”, *naga*, „dotknąć”, i *nagasz*, „podchodzić bliżej” czasem oznaczają „kontakt” albo „bliskość w przestrzeni”, a czasem zbliżanie się ludzkiej wiedzy do jakiegoś przedmiotu, które przypomina fizyczne zbliżanie się jednego ciała do drugiego, jeśli chodzi o użycie słowa *karaw* w pierwszym znaczeniu, czyli zbliżania się do jakiegoś konkretnego miejsca, porównaj: „A gdy [Mosze] zbliżył się (*karaw*) do obozu” (II 32, 19), „A faraon zbliżał się (*hikriw*)” (II 14, 10). Słowo *naga* w tym pierwszym znaczeniu, to jest jako wyrażające kontakt dwóch ciał, pojawia się w werse- tach: „I dotknęła nim (*wataga*) jego stóp” (II 4, 25), „I dotknął (*wajaga*) nim moich ust” (Js 6, 7), zaś słowo *nagasz* w tym pierwszym znaczeniu, to jest jako podchodzenie albo poruszenie się w kierunku jakiejś innej osoby, można znaleźć na przykład w: „I Jehuda podszedł bliżej (*wajigas*) do niego” (I 44, 18).

*Karaw i inne
słowa ozna-
czające przy-
bliżenie się*

Drugim znaczeniem tych słów jest „zbliżanie się poprzez wiedzę” albo „skontaktowanie się poprzez zrozumienie” i nie odnosi się wcale do przestrzeni. Jeśli chodzi o słowo *naga* w tym drugim znaczeniu, porównaj: „Bowiem sąd nad nim dosięga (*naga*) nieba”

*Zbliżanie się
poprzez wiedzę*

⁸ Arystoteles, *Fizyka*, księga I, r. 6-

(Jir 51, 9). Użycie słowa *karaw* w takim właśnie znaczeniu możemy znaleźć w następującym fragmencie: „Jeżeli sprawa jest zbyt trudna dla was, przyniescie (*takriwun*) ją do mnie” (V 1, 17) - w tym przypadku słowo to jest ekwiwalentem powiedzenia: „Macie sprawić, aby stało się to mi znane”. Czasownik *karaw* (w formie *hifil*) został zatem użyty tak, aby oznaczał przekazywanie informacji dotyczącej jakiejś rzeczy. Czasownik *nagasz* użyty został w metaforycznym sensie w zdaniu: „I zbliżył się (*wajigasz*) Awraham, i powiedział” (I 18, 23), miało to miejsce w prorockiej wizji i w transie, jak to będzie później wyjaśnione (cz. 1., rozdz. XXI, cz. 2., rozdz. XLI). Tak samo w: „Ponieważ ten lud przybliżył się (*nigasz*) do Mnie tylko ustami i chwali Mnie tylko wargami” (Jsz 29, 13). Kiedy słowo oznaczające przybliżanie się albo kontakt użyte jest w pismach proroczych dla określenia relacji pomiędzy Wszechmocnym i jakimś stworzonym bytem, to musi być ono rozumiane w takim właśnie sensie [to znaczy jako intelektualne przybliżanie się]. Bowiem - jak to zostanie udowodnione w tym dziele (cz. 2., rozdz. IV) - Najwyższy jest bezcielesny, a zatem do niczego się nie przybliży ani się nie przysuwa, a żadna rzecz nie może przybliżyć się do Niego ani go dotknąć. Kiedy bowiem jakiś byt nie jest cielesny, a więc nie może zajmować żadnego miejsca w przestrzeni, to wówczas wszelka myślenie o przybliżaniu się, kontakcie, odległości, połączeniu się, oddzieleniu się, dotknięciu albo bliskości takiego bytu nie dotyczy.

*Przybliżanie
się do Boga*

Nie może być żadnych wątpliwości co do wersetów: „Blisko (*karaw*) jest Bóg wszystkich, którzy Go wzywają” (Ps 145, 18), „Pragną zbliżyć się (*kirwat*) do Boga” (Jsz 58, 2), „Bliskość (*kirwat*) Boga przyjemna jest dla mnie” (Ps 73, 28). Wszystkie te zdania oznaczają duchową bliskość, to znaczy osiągnięcie jakiejś wiedzy, nie zaś zbliżanie się w przestrzeni. Podobnie: „Bo który naród ma Boga tak blisko (*krowim*) siebie” (V 4, 7), „Zbliży się (*kraw*) i słuchaj” (V 5, 24), „Sam [tylko] Mosze zbliżył się (*wenigasz*) do Boga, ale oni się nie zbliżyli (*jigaszu*)” (II 24, 2).

Jeśli jednak pragnąłbyś tak rozumieć słowa: „[Mosze] zbliżył się” aby oznaczały one, że ma on zbliżyć się do jakiegoś konkretnego miejsca, gdzie świeci Boskie Światło, albo - mówiąc słowami Tory - „gdzie przebywa chwała Boga”, to możesz tak uczynić, pod wa-

rundem jednak, że nie stracisz z oczu tej prawdy, iż nie ma różnicy pomiędzy tym, gdzie człowiek byłby się znajdował - czy na środku ziemi, czy w najwyższym punkcie dziewiątej sfery, jeśli tylko to byłoby możliwe. Nie jest on wcale dalej od Boga w jednym przypadku ani bliżej do Niego w przypadku drugim. Ten tylko przybliża się do Niego, kto osiąga jakąś wiedzę o Nim, zaś ci, którzy pozostają ignorantami, oddalają się od Niego. W takim zbliżaniu się do Boga albo oddalaniu się od Niego są jednak różne stopnie, jeden nad drugim. I mam zamiar wyjaśnić w kolejnych rozdziałach tego dzieła (cz. 1., rozdz. LX i cz. 2., rozdz. XXXVI), co stanowi różnicę w naszej percepcji Boga.

W wersecie: „Dotknij gór, aby zadymiły” (Ps 144, 5) słowo „dotknij” użyte zostało w metaforycznym sensie, a mianowicie: „pozwól, aby Twoje słowo ich dotknęło”. Także słowa: „Dotknij jego kości” (Ij 2, 5) mają analogiczne znaczenie, czyli: „Ześlesz na niego nieszczęście”. W podobny sposób należy interpretować te czasowniki w każdym miejscu - w jakikolwiek sposób zostałyby użyte - w zależności od kontekstu. Bowiem w jednym przypadku oznaczają one kontakt dwóch materialnych obiektów, a w innym - wiedzę i zrozumienie jakiejś rzeczy, jako że ten, kto obecnie rozumie coś, czego nie rozumiał przedtem, w taki właśnie sposób zbliżył się do tego przedmiotu, który przedtem był od niego odległy. Ten właśnie punkt widzenia ma istotne znaczenie.

ROZDZIAŁ XIX

Słowo *male* jest homonimem, oznaczającym, że jedna substancja wchodzi w drugą i wypełnia ją, jak napisano: „I napełniła (*watemale*) dzban” (I 24, 16), „[weźcie] pełny (*melo*) orner *manu*” (II 16, 32), a jest wiele jeszcze innych na to przykładów. Następnie oznacza ono upłynięcie albo zakończenie jakiegoś ustalonego okresu, jak na przykład: „Kiedy wypełniły (*wajimleu*) się jej dni, aby urodziła” (I 25, 24), „Wypełniło (*wajimleu*) to im czterdzieści dni” (I 50, 3). Ponadto oznacza ono osiągnięcie jakiegoś wysokiego stopnia doskonałości, jak na przykład: „napełniona (*male*) błogosławieństwem

Sens słowa
ma,e

Boga" (V 33, 23), „Napełnił (*mile*) ich zdolnościami" (II 35, 35), „Był on pełen (*wajimale*) mądrości, roztropności i umiejętności" (I Kri 7, 14). W tym właśnie sensie powiedziano: „Pełna (*melo*) jest cała ziemia Jego chwały" (Jsz 6, 3). „Cała ziemia daje świadectwo Jego doskonałości", to znaczy że prowadzi ona do jej poznania, Podobnie także: „Chwała *Boga* wypełniła (*mole*) Miejsce Obecności" (II 40, 34). I rzeczywiście każde odniesienie tego słowa do Boga należy interpretować w taki właśnie sposób - nie zaś tak, jak gdyby posiadał

Doskonałość, On jakieś ciało zajmujące przestrzeń. Z drugiej strony jednak jeśli
światło wolałbyś myśleć, że w tym fragmencie przez „chwałę *Boga*" należy rozumieć jakieś światło stworzone w tym właśnie celu, że takie światło zawsze nazywane jest „chwałą" i że takie światło „wypełniała Miejsce Obecności", to nie mam nic przeciwko temu.

ROZDZIAŁ XX

Znaczenie Słowo *ram* jest homonimem, oznaczającym podniesienie w prze-
słów ram trzeni i wyniesienie w godności, to znaczy w wielkości, sławie i sile.
l nasa W tym pierwszym znaczeniu występuje w zadaniu: „i podniosły (*watarom*) arkę i była wyniesiona ponad ziemię" (I 7, 17). W drugim występuje w wyrażeniach: „Wywyższyłem (*harimoti*) wybrańca spośród ludu" (Ps 89, 20), „Dlatego że podniosłem (*harimoticha*) cię z prochu" (I Kri 16, 2), „Dlatego, że wywyższyłem (*karimoticha*) cię spośród ludu" (I Kri 14, 7). Gdziekolwiek ten termin stosowany jest w odniesieniu do Boga, należy go rozumieć w tym drugim znaczeniu, na przykład: „Niech wywyższona (*ruma*) będzie, Boże, chwała Twoja ponad niebo" (Ps 57, 12).

Analogicznie słowo *nasa*, „podnosić", oznacza zarówno podniesienie w przestrzeni, jak i wyniesienie w randze i godności. W pierwszym znaczeniu występuje w zdaniu: „Załadowali (*wajiseu*) swoje zakupione [zboże] na osły" (I 42, 26). Wiele jest podobnych przykładów zastosowania tego czasownika w znaczeniu „noszenia", „poruszania" z jednego miejsca do drugiego, jest to bowiem związane z podniesieniem w przestrzeni. Mamy następujące przykłady tego drugiego znaczenia: „jego królestwo będzie wywyższone (*wetinase*)"

(IV 24, 7), „Podniósł ich i nosił (*wajenasem*)” (Jsz 63, 9), „Dlaczego więc wynosicie się (*titnaseu*)” (IV 16, 3).

Każda forma tego czasownika, kiedy odnosi się on do Boga, ma być rozumiana tylko w tym drugim znaczeniu - na przykład: „Powstań (*kinase*), Sędzio całej ziemi” (Ps 94, 2), „Bo tak mówi Wysoki (*ram*) i Wyniosły (*nisa*)” (Jsz 57, 15) - określając wyniesienie w randze, jakości i sile, nie zaś podniesienie w przestrzeni.

Możesz być zaskoczony tym faktem, że używam wyrażenia „wyniesienie w randze, jakości i sile” i mógłbyś zapytać: „Jak możesz twierdzić, iż kilka różnych wyrażen określa tę samą rzecz?” Kwestia ta zostanie wyjaśniona później (w rozdz. L i następnych). Bowiem ten, kto ma prawdziwą wiedzę o Bogu, nie uważa, iż posiada On wiele atrybutów, lecz wierzy w to, że różne atrybuty, które opisują Jego Moc, Wielkość, Siłę, Dokończoność, Dobroć itd., są jednym i tym samym wówczas, kiedy określają Jego Istotę, nie zaś coś niezwiązanego z Jego Istotą. Imionom i Atrybutom Boga poświęcę odrębny rozdział. Tutaj jedynym celem moim było pokazanie, że określenie „wysoki i wyniosły” w tym fragmencie oznacza wyniesienie w randze, a nie w przestrzeni.

Wszystkie atrybuty są jednym i tym samym, kiedy mówią o Istocie Boga

ROZDZIAŁ XXI

W swoim pierwotnym znaczeniu słowo *awar*, „przechodzić”, odnosi się do poruszania się ciała w przestrzeni i przede wszystkim stosuje się je wówczas, gdy jakieś żywe stworzenie porusza się w jakimś kierunku po prostej linii, na przykład: „On [sam] przeszedł (*awar*) przed nimi” (I 33, 3), „Przejdź (*awor*) przed ludem” (II 17, 5). Przykładów tego rodzaju jest bardzo wiele. Czasownik ten stosuje się także wówczas, gdy jakiś dźwięk roznosi się w powietrzu, jak w zdaniach: „I rozgłoszono (*wajawiru*) w obozie” (II 36, 6), „Słyszę niedobrą wieść, którą lud Boży rozgłasza (*maawirim*)” (I Szm 2, 24).

Różne znaczenia słowa awar

W metaforycznym znaczeniu słowo to oznacza pojawienie się Światła i Boskiej Obecności (Szechiny), które prorocy odbierali w proroczych widzeniach, jak powiedziano: „Gdy zaszło słońce i była ciemność, piec dymiący i płonący pochodnia przeszły (*awar*) pomię-

Jego użycie w odniesieniu do Szechiny

dzy częściami [zwierząt]" (I 15, 17). Miało to miejsce w proroczej wizji, gdyż opisane jest, jak „Awram zapadł w głęboki sen" (I 15,12). Słowo to ma takie właśnie znaczenie w wersecie: „I przejdę *(weawar-ti)* przez Egipt" (II 12, 12), co oznacza: „I objawię się" itd., podobnie jak i we wszystkich innych podobnych wyrażeniach.

Czasownik ten jest również stosowany po to, aby wyrazić, że jakaś osoba posunęła się zbyt daleko i przekroczyła zwykłą granicę, na przykład w zdaniu: „Jak człowiek, który przekroczył (*awaro*) miarę pijąc wino" (Jir 23, 9). Jest on także używany metaforycznie, aby określić rezygnację z jakiegoś celu po to, aby zwrócić się ku jakiemuś innemu celowi czy obiektowi, na przykład: „chłopiec pobiegł, on wypuścił strzałę w taki sposób, aby minęła cel (*lehaawiro*)" (I Szm 20, 36). W takim też sensie widzę ten czasownik w zdaniu: „I Bóg przeszedł (*wajawor*) przed jego twarzą" (II 34, 6)⁹. Uważam, że „jego twarz" mogłaby również zostać zrozumiana tutaj jako „twarz Boga".

Znaczenie
wersetów

• 22 23

[^] ^a ^s ^{*} ⁿ ^a ^u ^c ^z ^y ⁱ ^e ⁱ ^e także interpretowali „jego twarz" jako „twarz Boga". Co prawda znajduje się to pomiędzy interpretacjami agacycznymi, a więc takimi, które w zasadzie nie wchodzą w zakres mojej pracy, jest to jednak potwierdzeniem mojego punktu widzenia, że zaimek „jego" został użyty w tym fragmencie dla zastąpienia słowa „Bóg" - i cały fragment powinien być, moim zdaniem, tak właśnie rozumiany: Mosze usiłował osiągnąć pewną percepcję, którą nazwano „percepcją twarzy Boga". Termin ten pojawił się w zdaniu: „Mojej twarzy nie można zobaczyć" Jednakże Bóg obdarzył go percepcją niższego stopnia, mianowicie taką, którą nazwano „zobaczeniem tyłu" w następujących słowach: „I zobaczysz Mój tył" (II 33, 23). Nadmieniałem już o tym w moim dziele *Miszne Tora*. A zatem we wspomnianym wyżej fragmencie Bóg odmówił Moszemu tej percepcji, którą nazwano „zobaczeniem twarzy Boga", a zamiast tego dał mu inny dar, mianowicie znajomość działań przynależnych Bcgu, które - jak to wyjaśnię później (w rozdz. LIV) - uważane są za odrębne i oddzielne atrybuty Najwyższego. Twierdząc, że Bóg odmówił Moszemu (wyższej wiedzy) chciałem powiedzieć, że ta wiedza była dla niego nieosiągalna, gdyż z samej swojej natury była mu niedostępna.

⁹ TPL: „Obecność *Boga* objawiła się przed nim".

Człowiek bowiem może osiągnąć doskonałości, kiedy przy pomocy zdolności swojego rozumu osiąga to, co znajduje się w zasięgu jego intelektu, osłabia on jednak swój rozum albo w ogóle go traci, kiedy tylko ośmiela się dążyć do wyższego stopnia wiedzy (co mam zamiar wyjaśnić w jednym z następnych rozdziałów tego dzieła) - chyba że udzielona mu zostanie specjalna pomoc z Nieba, jak to opisano w słowach: „I osłonię cię Moją ręką, aż przejdę” (II 33, 22)¹⁰.

Onkelos, tłumacząc ten werset, stosuje tę samą metodę, którą posługuje się we wszystkich podobnych przypadkach, a mianowicie każde wyrażenie implikujące cielesność albo cielesne właściwości, jeśli odnosi się to do Boga, wyjaśnia on poprzez dodanie innego słowa, które rządzi dopełniaczem słowa „Bóg”. Na przykład werset: „A *Bóg* stał na niej” (I 28, 13) wyjaśnia jako: „Chwała *Boga* stała uszykowana ponad nią”. Podobnie: „Niech *Bóg* strzeże mnie i ciebie” (131, 49) parafrazuje jako: „Słowo *Boga* powinno czuwać”. Taka jest jego zwykła metoda tłumaczenia Tory. Odnosi się to także do wersetu: „I *Bóg* przeszedł (*wajaawor*) przed jego twarzą” (II 34, 6), co Onkelos tak parafrazuje: „*Bóg* sprawił, że Jego Obecność przeszła przed jego twarzą i zawołała”. Według takiego przedstawienia ta rzecz, która przeszła, była niewątpliwie jakimś fizycznym przedmiotem, zaś zaimek „jego” odnosi się do Moszego, natomiast określenie *al panaw*, „przed jego twarzą”, jest identyczne z *lefanaw*, „przed nim”. Porównaj: „Wysłał dar przed sobą (*alpanaw*)” (I 32, 22). Jest to także uzasadnione i zadowalające wyjaśnienie. I mogę przytoczyć jeszcze na poparcie tej opinii Onkelosa słowa: „gdy będzie przechodziła (*baawor*) Moja chwała” (II 33, 22), które wprost stwierdzają, że przechodzący obiekt był czymś przypisanym Bogu, nie zaś samym Bogiem, tak więc to o chwale Boga powiedziane zostało tutaj: „aż przejdę” i „*Bóg* przeszedł przed nim”.

Jeśli jednak zasadne jest zastosowanie w tym miejscu elipsy według metody Onkelosa, który w jednym miejscu używa terminu „Chwała”, w innym - „Słowo”, a w jeszcze innym - „Boska Obecność”, w zależności od kontekstu każdego poszczególnego przypadku, to możemy także zastosować tutaj słowo „głos” i tak wyjaśnić

TPL: „I osłonię cię Moją ochronną mocą, aż przejdę”.

ów fragment: „Głos *Boga* przeszedł przed nim i ogłosił”. Pokazałem już uprzednio, że czasownik *awar*, „przechodzić”, może odnosić się głosu, tak jak w zdaniu: „i rozgłoszono (*wajaawiru*) w obozie” (II 36, 6). Stosownie do tego wyjaśnienia, był to głos, który wołał. Nie można mieć żadnych obiekcji wobec łączenia czasownika *kara*, „zawołał”, ze słowem *kol*, „głos”, gdyż podobne wyrażenie pojawia się w Torze na przykład w przypadku przykazań Boga dla Mosze: „słyszał ten [sam] dźwięk głosu, [co na Synaju], przemawiający do niego” (IV 7, 89) – jak można powiedzieć: „Głos mówił”, można powiedzieć także: „Głos zawołał”. I faktycznie, możemy także znaleźć poparcie dla takiego połączenia czasowników: „mówił” i „zawołał” ze słowem „głos” w następującym fragmencie: „Głos się odzywa: »Wołaj!«, a ja rzekłem: »Co mam zawołać?«” (Jsz 40, 6). Zgodnie z takim punktem widzenia znaczenie omawianego fragmentu jest następujące: „Głos Boga przeszedł przed nim i zawołał: »Boże, Boże, Wszechmocny, Wszechlitościwy i Wszechłaskawy!«” (Słowo „Bóg” jest powtórzane dwa razy, ma bowiem formę wołacza, a Bóg jest tym, który jest wzywany. Porównaj „Mosze, Mosze!” albo „Awrahamie, Awrahamie!”). Jest to także w pełni właściwe wyjaśnienie tego tekstu.

Nie powinno wcale być dla ciebie czymś dziwnym, że ten tak wzniosły i trudny temat można interpretować na wiele różnych sposobów i nie osłabia to wcale siły tego argumentu, na którym się akurat skupiamy. Każda z tych interpretacji jest do przyjęcia. Możesz uznać tę wielką scenę za prorocką wizję, zaś całe zdarzenie za proces psychiczny, kiedy to Moszemu odmówiono tego, czego pragnął, dając mu w zamian to, co jego intelekt mógł osiągnąć bez świadectwa zmysłów (jak to wyjaśniłem powyżej). Możesz przyjąć, iż wystąpiła tam jakaś percepcja wzrokowa pewnego materialnego przedmiotu, któremu to widokowi towarzyszyła percepcja intelektualna, fest też punkt widzenia Onkelosa, który sądzi, że w tym przypadku wzrokowa percepcja była czymś podobnym do prorockiej wizji, tak jak wtedy, gdy „piec dymiący i płonący pochodnia przeszły (*awar*) pomiędzy częściami [zwierząt]” (I 15, 17), jak to opisano w historii o Awrahamie. Możesz także uważać, że wystąpiła tam percepcja dźwięku i że jakiś głos przesunął się przed nim, i że był on niewątpliwie czymś fizycznym. Możesz wybrać którąkolwiek z tych opinii, gdyż moim

jedynym celem i zadaniem było tutaj ostrzec cię przed przekonaniem, iż wyrażenie „i *Bóg* przeszedł” jest podobne do wyrażenia: „Przejdź przed ludem” (II 17, 5). Bowiem o Bogu - który jest bezcielesny - nie można powiedzieć, że porusza się, a zatem czasownik „przechodzić” nie może być sensownie użyty w odniesieniu do Niego w swoim pierwotnym znaczeniu.

ROZDZIAŁ XXII

W języku hebrajskim czasownik *bo* oznacza „przyjść” i odnosi się do jakiejś żywej istoty, to znaczy do jej przybycia do jakiegoś miejsca albo jej zbliżenia się do jakiejś osoby, tak jak w zdaniu: „Twój brat przyszedł (*bo*) przemyślnie” (I 27, 35). Następnie oznacza on (w odniesieniu do jakiejś żywej istoty) „wejść” na jakieś miejsce [w przestrzeni], na przykład: „Tosef przyszedł (*wajawo*) do domu” (143, 26), albo: „gdy dojdziecie (*tawou*) do ziemi” (II 12, 25). Termin ten był także używany metaforycznie w znaczeniu „przyjść” odnośnie do jakiegoś wydarzenia, a więc do czegoś bezcielesnego, jak w zdaniach: „Kiedy twoje słowa spełnią się (*jawo*)” (S 13, 17), „z tego, co ma przyjść przyjdzie (*jawou*) na ciebie” (Jsz 47, 13). Ba! Termin ten stosowany jest nawet w odniesieniu do określeń negatywnych, na przykład: „A już trwoga przychodzi (*wajawo*)” (Ij 3, 26), „A ciemność przychodzi (*wajawo*)” (Ij 30, 26). Ponieważ zatem słowo to stosowane jest w odniesieniu do rzeczy bezcielesnych, jest ono także używane w odniesieniu do Boga - do wypełnienia Jego słowa albo do objawienia się Jego Obecności (Szechiny). W takim właśnie metaforycznym sensie powiedziano: „Ja przyjdę (*ba*) do ciebie w gęstości obłoku” (II 19, 9), „Bo *Bóg*, *Bóg* Jisraela, przeszedł (*ba*) przez nią” (Jch 44, 2). W tych i we wszystkich podobnych fragmentach mówi się o nadejściu Szechiny, zaś znaczenie słów: „gdy nadejdzie (*uwa*) *Bóg*, mój *Bóg*” (Zch 14, 5) jest tożsame ze stwierdzeniem: „Jego słowo nadejdzie”, a więc z powiedzeniem, że „Obietnice, które uczynił On poprzez proroków, będą spełnione”. To dlatego werset dodaje: „i wszyscy święci razem z Nim” (Zch 14, 5), tak, jakby mówiło: „Słowo *Boga*, mojego Boga, które zostało wypowiedziane przez

*Znaczenia
czasownik*

tych wszystkich świętych, którzy są razem z tobą, którzy przemawiali do Żydów, będzie spełnione".

ROZDZIAŁ XXIII

Znaczenie
czasownika
jaca

Słowo *jaca*, „wyszedł na zewnątrz”, jest przeciwieństwem słowa *ba*, „wszedł do środka”. Termin *jaca* odnosi się do ruchu jakiegoś ciała z miejsca, w którym dotychczas się znajdowało, do innego miejsca (bez względu na to, czy jest to ciało jakiejś żywej istoty, czy też nie), na przykład: „Wyszli (*jaceu*) z miasta” (I 44, 4), „Jeśli rozprzestrzeni się (*tece*) ogień” (II 22, 5). Jest on także używany w metaforycznym sensie dla określenia jakiegoś bezcielesnego zjawiska, na przykład: „Słowo wyszło (*jaca*) z ust króla” (E 7, 8), „Gdy wieść o zachowaniu się królowej rozejdzie się (*jece*) wśród kobiet” (E 1, 17) co znaczy, że wiadomość się rozniesie. I jeszcze: „Bowiem Prawo wyjdzie (*tece*) z Syjonu” (Jsz 2, 3). I dalej: „Słońce weszło (*jaca*) nad ziemią” (I 19, 23), co znaczy, że jego światło stało się widoczne.

W takim to właśnie metaforycznym sensie musimy traktować każde wyrażenie określające wychodzenie, kiedy odnosi się ono do Wszechmocnego, na przykład: „Bo oto *Bóg* wychodzi (*joce*) ze Swojego miejsca” (Jsz 26, 21), to znaczy: „Słowo Boga, które do tej pory było w ukryciu, wychodzi na zewnątrz i staje się wiadome”, czyli zaczyna istnieć coś, co nie istniało dotychczas, bowiem wszystko nowe, co pochodzi od Boga, jest przypisane Jego słowu. Porównaj: „Słowem *Boga* powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy tchnieniem Jego ust” (Ps 33, 6). Możemy to porównać z zachowaniem się króla, który używa swojego słowa jako środka wcielania własnej woli w życie. Bóg jednak nie potrzebuje żadnych narzędzi dla działania w celu wykonania czegoś, skutek jest spowodowany tylko i wyłącznie przez Jego wolę. Nie używa On żadnego rodzaju mowy, jak to zostanie wyjaśnione później (w rozdz. LV).

Manifestacja
działania

Czasownik „wyjść” jest zatem stosowany dla określenia manifestacji pewnego działania Boga, jak już wskazałem interpretując werset: „Bo oto *Bóg* wychodzi (*joce*) ze Swojego miejsca” (Jsz 26, 21). W podobny sposób termin *szuw*, „powracać”, został metaforycznie użyty

dla oznaczenia braku ciągłości pewnego działania, zgodnie z wolą Boga, tak jak w zdaniu: „Pójdę, wrócę do miejsca Swego” (Hsz 5, 15). Powiedzione jest tutaj, że Boska Obecność (Szechina), która była pośród nas, odchodzi od nas, a konsekwencją tego jest nieobecność pomiędzy nami Boskiej Opieki. Tak więc prorok przepowiadający nieszczęście mówi: „i ukryję Moją twarz. Zostaną pochłonięci” (V 31, 17), kiedy bowiem człowiek pozbawiony jest Boskiej Opieki, to wystawiony jest na wszelakie niebezpieczeństwa i staje się celem wszystkich przypadkowych okoliczności. Jego szczęście i nieszczęście zależą wówczas tylko od przypadku. O, jakże straszna to jest groźba! Taka właśnie idea zawarta jest w słowach: „Pójdę, wrócę do miejsca Swego” (Hsz 5, 15).

*Wycofanie
Boskiej opieki*

ROZDZIAŁ XXIV

Termin *halicka*, „chodzić”, jest podobny do tych słów, które oznaczają ruch wykonany przez jakąś żyjącą istotę, jak w zdaniu: „I ruszył (*halach*) w powrotną drogę” (I 32, 1) i w wielu podobnych. Czasownik „chodzić” jest również używany do opisu ruchu bytów mniej stabilnych niż ciała żyjących istot, porównaj: „A wody wciąż opadały (*halach*)” (I 8, 5), „i szedł (*watihalach*) ogień na ziemię” (II 9, 23). Jest on również stosowany dla określenia rozchodzenia się i ukazywania czegoś bezcielesnego, porównaj: „Głos jego będzie szedł jak wąż” (Jir 46, 22) i jeszcze: „głos *Boga*, poruszający się w ogrodzie” (I 3, 8). To właśnie ten „głos” jest określony jako „przechadzający się”.

*Znaczenie
czasownika
halicha*

Gdziekolwiek słowo „chodzić” użyte zostało w odniesieniu do Boga, należy je rozumieć w metaforycznym sensie, to znaczy, że odnosi się ono do rzeczy bezcielesnych i oznacza albo ukazanie się czegoś bezcielesnego, albo wycofanie się Boskiej Opieki - akt odpowiadający w odniesieniu do pozbawionych życia istot przesunięciu jakiejś rzeczy, zaś w odniesieniu do istot żyjących odejściu tej żywej istoty. Wycofanie Boskiej Opieki nazwane zostało w Torze „zakryciem twarzy Boga”, tak jak w wersecie: „całkiem ukryję Swoją twarz” (V 31, 18) Na tej samej podstawie zostało to również określone jako „odejście” albo „odstąpienie” od jakiejś rzeczy, porównaj: „Pójdę i wrócę

*„Zakrycie
twarzy Boga”*

„Chodzenia
drogami
Boga”

do swojego miejsca” (Hsz 5, 15). Jednakże we fragmencie: „Wtedy *Bóg* zapłonął gniewem na nich i odszedł” (IV 12, 9) oba znaczenia tego czasownika zostały połączone, mianowicie wycofanie Boskiej Opieki, wyrażone słowami: „i odszedł”, oraz objawienie, ukazanie się i pojawienie czegoś, mianowicie gniewu, który „zapłonął” i dosięgnął ich, na skutek czego Mirjam stała się „porażona *caraatem*, [białym] jak śnieg” (IV 12, 10). Wyrażenie „chodzić” zostało następnie użyte dla określenia zachowań dotyczących się wyłącznie życia wewnętrznego, duchowego, niezwiązanego z żadnym cielesnym ruchem, na przykład w następujących wersetach: „Będziesz (...) chodził Jego drogami” (V 28, 9), „Będziesz podążać tylko za *Bogiem*, swoim Bogiem” (V 13, 5), „Pójdźcie i postępujmy w światłości *Boga*” (Jsz 2, 5).

ROZDZIAŁ XXV

Znaczenie
TMF

Hebrajskie słowo *szachem*, jak powszechnie wiadomo, oznacza „mieszkać”, jak w zdaniach: „który mieszkał (*szochen*) wśród dębów Mamre” (I 14, 13) oraz „I zdarzyło to się, gdy Jisraeli mieszkał (*biszkon*)” (I 35, 22). Takie jest najpowszechniejsze znaczenie tego słowa. Jednakże „mieszkanie w jakimś miejscu” oznacza ciągłe przebywanie w tym miejscu, ogólnym albo specyficznym. Jeśli jakaś żywa istota mieszka długo w jakimś miejscu, to mówimy, że przebywa w tym miejscu, chociaż niewątpliwie ciągle porusza się w jego obrębie, porównaj: „który mieszkał (*szochen*) wśród dębów Mamre” (I 14, 13) oraz „I zdarzyło to się, gdy jisraeli mieszkał” (I 35, 22). Termin ten został następnie zastosowany w metaforyczny sposób do przedmiotów nieożywionych, to jest do wszystkiego, co zatrzymało się i pozostaje związane z jakimś konkretnym przedmiotem, chociaż przedmiot, na którym ta rzecz przebywa, i sama ta rzecz nie są żywymi istotami, na przykład: „Niech chmura zawiśnie nad nim [tzn. nad dniem]” (Ij 3, 5). Nie ma żadnych wątpliwości, że chmura nie jest żyjącą

Trwanie istotą, zaś dzień nie jest żadną cielesną rzeczą, ale przedziałem czasu.
Boskiej „^o g_og_{aj} t_o j_{est} jⁱⁱⁱQ” oznaczający trwanie Jego Boskiej Obecności (Szechiny) albo Jego Boskiej Opatrzności w jakimś miejscu, gdzie

Boska Obecność objawia się ciągle, albo w jakimś przedmiocie, który jest stale pod opieką Boskiej Opatrzności. Porównaj: „Chwała Boga przebywała” (II 24, 16), „Zamieszkam pośród synów Jisraela” (II 29, 45), „przez łaskawość Tego, który przebywa w ciernistym krzewie” (V 33, 16). Kiedykolwiek termin ten stosowany jest w odniesieniu do Wszechmocnego, należy go przyjmować, zgodnie z kontekstem, w takim właśnie znaczeniu - albo jako odnoszący się do Obecności Jego Szechiny (to jest Jego światła, które zostało stworzone właśnie w tym celu) w jakimś miejscu, albo do trwałości Jego Opatrzności, chroniącej jakiś przedmiot.

ROZDZIAŁ XXVI

Niewątpliwie znasz talmudyczne powiedzenie, które zawiera w sobie wszystkie różne rodzaje interpretacji związane z naszym przedmiotem. Brzmi ono tak: „lora mówi językiem człowieka - co znaczy, że stosuje w odniesieniu do Boga takie wyrażenia, które mogą być zrozumiane i pojęte przez wszystkich. Z tej przyczyny opis Boga przy pomocy atrybutów zawiera w sobie pojęcie cielesności, po to, aby móc wyrazić Jego istnienie. Jest tak, ponieważ dla większości ludzi jest czymś trudnym wyobrażenie sobie istnienia nie mającego związku z ciałem. Coś, co nie jest ciałem i nie ma związku z ciałem, nie posiada według nich istnienia. Ponadto cokolwiek uznajemy za stan doskonałości, odnosimy do Boga, uznając, że jest On doskonały pod każdym względem, a więc że nie można w Nim znaleźć żadnej niedoskonałości czy też braku. Nie przypisuje się Bogu cokolwiek, co większość ludzi uważa za wadę albo niedoskonałość, nigdy zatem nie przedstawia się Go jako jedzącego, pijącego, śpiącego, chorującego, stosującego przemoc i tym podobne. Z drugiej jednak strony cokolwiek tylko jest powszechnie uważane za stan doskonałości, odnoszone jest do Boga, chociaż jest to stanem doskonałości tylko w odniesieniu do nas. Cokolwiek jednak uważamy za stan doskonałości, to w odniesieniu do Boga jest tylko najwyższym stanem niedoskonałości. Jeśli jednak ludzie sądziliby, że w Bogu nie ma tych ludzkich doskonałości, to uznawaliby Go za niedoskonałego.

*Tora mówi
językiem
człowieka*

*Doskonałość
Bo S*

*Niestosowa-
nie określeń
związanych
z jedzeniem
i piciem
w odniesieniu
do Boga*

Świadom jesteś tego, że poruszanie się jest jedną z cech wyróżniających istoty żyjące i że jest ono dla nich czymś niezbędnym w ich zbliżaniu się do doskonałości. Podobnie jak potrzebują one jedzenia i picia, aby uzupełnić ubytek swoich sił, potrzebują poruszania się, aby przybliżyć się do tego, co jest dla nich dobre, i co jest zgodne z ich naturą, i aby uciekać przed tym, co im szkodzi i co sprzeciwia się ich naturze. W rzeczywistości nie ma żadnej różnicy, czy przypiszemy Bogu jedzenie i picie, czy też poruszanie się, jednak zgodnie z ludzkim sposobem wyrażania, to jest zgodnie z powszechnymi wyobrażeniami, jedzenie i picie wydawałoby się w przypadku Boga niedoskonałością, a nie wydawałoby się czymś takim poruszanie się - pomimo tego, że konieczność poruszania się jest skutkiem jakiegoś niedostatku. Co więcej, zostało w jasny sposób udowodnione, że wszystko, co się porusza, jest cielesne i podzielne. W dalszej części mojej pracy zostanie pokazane, że Bóg jest bezcielesny i że się nie porusza. Nie można także przypisać Mu spoczynku, bowiem spoczynek odnosi się tylko do kogoś, kto przedtem się poruszał. Jednakże wszystkie wyrażenia, które zakładają różne rodzaje ruchu istot żyjących, mogą być używane w odniesieniu do Boga, w sposób, jaki już opisałem, w taki sam, w jaki można Mu przypisać życie - pomimo tego, że ruch cechuje tylko istoty żyjące i nie ma żadnych wątpliwości, iż bez cielesności nie można sobie w ogóle wyobrazić wyrażen takich, jak poniższe: schodzić, wchodzić, spacerować, spoczywać, okrążyć, siedzieć, mieszkać, odchodzić, wchodzić, przechodzić itd.

*Określenia
związane
z ruchem*

Byłoby zatem czymś najzupełniej zbytecznym, roztrząsanie tego problemu, gdyby nie wielka liczba ludzi przywiązanych do takich idei. Jest zatem potrzebne rozważenie tej kwestii, co próbowałem uczynić, dla dobra tych, którzy pragną osiągnąć doskonałość, aby oddalić od nich te wyobrażenia, które wzrastały razem z nimi od dni ich młodości.

ROZDZIAŁ XXVII

Konwertyta Onkelos, który był doskonale obznajmiony z językami hebrajskim i aramejskim, uznał za swoje zadanie przeciwstawianie się wierze w cielesność Boga. Stosownie do tego, każde wyrażenie użyte w Torze w odniesieniu do Boga, które w jakikolwiek sposób implikuje cielesność, parafrazuje on zgodnie z kontekstem. Wszystkie wyrażenia oznaczające jakikolwiek rodzaj ruchu są przez niego tak wyjaśniane, aby oznaczały pojawienie się albo ukazanie się jakiegoś światła, które zostało stworzone [z tej okazji], to jest Szechiny albo Opatrzności. Z tego powodu parafrazuje on zdanie: „*Bóg* zstąpi” (II 19, 11) jako: „*Bóg* objawi się”, zaś „*I Bóg zstąpił*” (II 19, 20) na „*I Bóg objawił się*”, i nie mówi „*I Bóg zstąpił*”. „*Zejdę i zobaczę*” (118, 21) parafrazuje jako: „*Objawię się i zobaczę*”. Z tego powodu oddaje on zawsze [czasownik *jarad*, jeśli został użyty w odniesieniu do Boga] w taki właśnie sposób, z jedynym wyjątkiem zdania: „*Ja zejdę (ered) z tobą do Egiptu*” (146, 4), gdzie jest on przełożony dosłownie. Jest to wielce godny uwagi dowód talentu tego wielkiego człowieka, wspaniałości jego tłumaczenia i ścisłości jego interpretacji. W swoim tłumaczeniu ujawnia on nam ważną zasadę odnoszącą się do prorokowania.

Opowieść tak się zaczyna: „Przemówił Bóg do Jisraela w widzeniu nocą: Jaakowie, Jaakowie! (...) *I [Bóg] powiedział: Ja jestem Bóg. (...) Ja zejdę z tobą do Egiptu*” (146, 2-3). Widząc, że cała opowieść jest zapowiedziana jako nocne objawienie, Onkelos nie waha się dosłownie przełożyć słowa skierowane do Jaakowa w nocnym widzeniu, zdając w ten sposób dokładną relację z tego, co się wydarzyło. Tematem tego fragmentu jest bowiem to, co zostało powiedziane Jaakowowi, nie zaś to, co rzeczywiście się zdarzyło, jak było w przypadku słów: „*I Bóg zstąpił na górę Synaj*” (II 19, 11). Tam mieliśmy relację ze zdarzenia, które miało rzeczywiście miejsce w fizycznym świecie - czasownik *jarad* został zatem sparafrazowany jako: „*ukazał się*” i całkowicie oderwany od idei poruszania się. Relacje o tym, co wydarzyło się w wyobraźni człowieka, to znaczy z tego, co zostało mu powiedziane, nie są zmieniane. Jest to wielce godna uwagi różnica. Możesz wyciągnąć z tego wniosek, że jest wielka rozbieżność pomiędzy kontaktem określonym jako mającym miejsce we śnie albo w nocnej

*Podjęcie
Onkelosa
do wyrażen
implikujących
cielesność*

*„Zstąpienie”
jako „obja-
wienie się”*

*Wizja
prorocza*

wizji, a objawieniem przedstawionym w takich zdaniach, jak: „Słowo *Boga* przyszło do mnie, wyjaśniając mi”, „I *Bóg* przemówił do mnie, wyjaśniając mi”.

*Słowo elohim
rozumiane
przez
Onkelosa
jako „anioł”*

Według mojej opinii jest także całkiem możliwe, że Onkelos rozumiał słowo *elohim* w powyższym fragmencie jako oznaczające „anioła” i że to właśnie z tego powodu nie wahał się dosłownie tłumaczyć: „Zstąpię z tobą do Egiptu”. Nie sądzę, że jest czymś dziwnym, iż Onkelos wierzył w to, że *elohim*, który powiedział do Jaakowa: „Ja jestem *Bóg*, *Bóg* twojego ojca” (I 46, 3), jest aniołem, gdyż to samo zdanie, w takiej samej formie, mogło być także powiedziane przez anioła. To dlatego Jaakow mówi: „I powiedział do mnie anioł [w imieniu] *Boga* w widzeniu, tymi słowami: »Jaakowie«. I odpowiedziałem: »Tak«” (131, 11), a i kończy przytaczając skierowane do niego słowa anioła: „Ja jestem Bogiem z Bet El, tam, gdzie namaściłeś pomnik i gdzie złożyłeś Mi ślub” (I 31, 13), chociaż nie ma najmniejszych wątpliwości, że Jaakow złożył ślubowanie Bogu, a nie aniołowi. Jest zwykłą praktyką proroków, że słowa przekazane im przez aniołów w imieniu *Boga* przedstawiają tak, jak gdyby to sam *Bóg* do nich przemawiał. Wszystkie takie fragmenty można wyjaśnić, uznając je za zastąpienie wyrazu określanego i za identyczne z wyrażeniami: „Ja jestem posłańcem *Boga* twojego ojca”, „Ja jestem posłańcem *Boga*, który objawił ci się w Bet Ei” i tym podobne. Prorokowanie i różne jego stopnie, jak również natura aniołów, zostaną rozważone później, stosownie do przedmiotu tego dzieła (patrz cz. 2., rozdz. XIV).

ROZDZIAŁ XXVII

*Znaczenie
słowa regel*

Słowo *regel* jest homonimem, oznaczającym przede wszystkim „*tę żywej istoty*”, porównaj: „[odszkodowanie wartości] nogi [za stratę] nogi” (II 21, 24). Ponadto słowo to określa przedmiot, który następuje po innym, porównaj: „cały lud, który cię popien,” (dosł.: który jest na twojej nodze) (II 11, 8). Termin ten oznacza również „przyczynę”, porównaj: „I *Bóg* błogosławił ci z mojego powodu (*krqgli*)” (I 30:30), innymi słowy „dzięki mnie”, gdyż to, co istnieje dzięki czemuś, ma w tej rzeczy swoją ostateczną przyczynę. Istnieją liczne

przykłady użycia owego określenia w tym znaczeniu. Tak jest w przypadku słów: „z powodu (*leregel*) trzody, którą pędzę, i z powodu (*leregel*) dzieci” (I 33, 14).

W rezultacie, hebrajski tekst, który dosłownie brzmi: „W owym dniu staną jego nogi na Górze Oliwnej” (Zch 14, 4), można przetłumaczyć następująco: „A rzeczy, które sprawi (spowoduje - *raglaw*) owego dnia na Górze Oliwnej, czyli cuda, które będą wtedy widoczne, a których Przyczyną czy Twórcą będzie Bóg, pozostaną na zawsze”. Ku temu wyjaśnieniu skłania się Jonatan ben Uziel, parafrazując ten fragment: „Owego dnia pojawi się w Swej potęgze na Górze Oliwnej”. W sposób ogólny wyraża on terminy określające te części ciała, które służą do wykonywania ruchu i dotykania, poprzez „Jego potęgę” [gdy odnosi się to do Boga], ponieważ wszelkie tego typu wyrażenia oznaczają działania dokonywane za sprawą Jego Woli.

Z kolei w przypadku wersetu (tłumaczając dosłownie): „a pod Jego stopami jak jakieś dzieło z bieli szafirowych kamieni” (II 24, 10), słowa „Jego stopy” (*raglaw*) Onkelos w swojej interpretacji, jak ci wiadomo, traktuje jako wyrażenie metaforyczne, zastępujące „tron”. Zatem słowa „pod jego stopami” parafrazuje on jako: „A pod tronem Jego chwały”. Rozważ to dobrze, a ze zdziwieniem zauważysz, w jaki sposób Onkelos unika idei cielesności Boga i wszystkiego, co choćby w najmniejszym stopniu do niej prowadzi. Nie mówi on bowiem „a pod Jego tronem” - z bezpośredniego nawiązania do tronu Boga, zasugerowanego w dosłownym znaczeniu wyrażenia „Jego tron”, siłą rzeczy wynikałoby, że Bóg wspiera się na materialnym przedmiocie, co z kolei bezpośrednio doprowadziłoby do idei cielesności Boga. Dlatego Onkelos odnosi się do „tronu Jego chwały”, tj. Szechiny, który jest celowo stworzonym światłem. Podobnie słowa: „Ponieważ podnoszę rękę na tron Boga” (II 17, 16)¹¹ tłumaczy on następująco: „Przysięgę złożył Bóg, którego Szechina jest na tronie Jego chwały”. Owa zasada wyrażona jest także w znanych słowach „Tron Chwały”.

Za bardzo oddaliliśmy się już od tematu niniejszego rozdziału, napomykając o kw¹estiach, które omówione zostaną gdzie indziej. Wracam zatem do właściwego tematu. Znasz wersję [cytowanego

*Znaczenie
wersetu
ze TM
Onkelosa*

¹¹ TPL: „Przysięga jest złożona na Tron Boga”.

*Thimaczenie
wyrażeń
oznaczających
cielesność
u Onkelosa*

fragmentu] autorstwa Onkelosa. Zadowala się on uniknięciem w swojej wersji wszelkich wyrażeń związanych z cielesnością i odnoszących się do Boga, ale nie pokazuje nam, co potomkowie Jisraela postrzegali [w wersecie II 24, 10] ani co oznacza ta językowa figura. We wszystkich podobnych przykładach Onkelos wstrzymuje się od zagłębiania się w takie kwestie i stara się jedynie pominąć każde wyrażenie sugerujące cielesność. Jako że bezcielesność Boga stanowi dowiedzioną prawdę oraz niezbędny element naszej wiary, mógłby on stanowczo stwierdzić wszystko, co pod tym względem było konieczne. Wątpliwą rzecz stanowi interpretowanie metafory - może ona mieć takie znaczenie, lecz może się odnosić do czegoś innego. Poza tym wyraża ono bardzo głęboką kwestię, której znaczenie nie jest fundamentalnym elementem naszej wiary i której zrozumienie nie przychodzi łatwo zwykłym ludziom. Dlatego też Onkelos nie zgłębiał tego tematu.

*Znaczenie
wersetu
Szemot 24, 10
według
Rambama*

Jednakże ja, pozostając wierny zadaniu, którego podjąłem się w niniejszym traktacie, poczuwam się w obowiązku, by przedstawić swoje wyjaśnienie. Moim zdaniem, słowa „pod Jego stopami {raglaw}” oznaczają: „pod tym, czego On jest przyczyną”, „to, co istnieje poprzez Niego”, o czym już wspominałem. Zatem potomkowie Jisraela rozumieli prawdziwą naturę pierwszej materii, która z Niego emanowała, i której jedyną przyczyną istnienia jest On. Rozważ dobrze wyrażenie: „[coś] jak płyta z szafiru”. Gdyby to kolor stanowił najważniejszy element porównania, wystarczyłyby słowa „jakby biel szafirowych kamieni”. Jednakże konieczne były słowa „jakby jakieś dzieło”, ponieważ materia jako taka, o czym dobrze wiesz, jest zawsze receptywna i pasywna, a tylko przypadkiem aktywna. Z drugiej strony forma jako taka zawsze jest aktywna i tylko wyjątkowo pasywna, co objaśniono w pracach na temat fizyki. Wyjaśnia to dodanie słów „j a kby jakieś dzieło” w odniesieniu do pierwszej materii. Wyrażenie „biel szafirowych kamieni” (słowo *liwnat*, tłumaczone jako „biały”) nawiązuje do przezroczystości, a nie do białego koloru, gdyż „biel” szafirowych kamieni nie oznacza białego koloru, lecz własność bycia przezroczystym. Jednak rzeczy przezroczyste nie mają żadnej barwy, co udowodniono w pracach dotyczących fizyki. Bowiem gdyby miały one jakąś barwę, żadne kolory nie mogłyby przechodzić przez nie, nie mogłyby one

także przyjmować kolorów. Przezroczysty przedmiot może kolejno przyjmować wszystkie kolory jedynie gdy jest całkowicie bezbarwny. Pod tym względem [biel szafirowych kamieni] jest niczym materia pierwotna, która jako taka nie posiada formy i dlatego przyjmuje wszystkie formy, jedną po drugiej. A zatem to, co potomkowie Jisra-ela widzieli, było pierwszą materią, której związek z Bogiem jest wyraźnie wspomniany, ponieważ stanowi źródło tych spośród Jego stworzeń, które podlegają tworzeniu i ulegają niszczeniu, oraz którą On stworzył. W dalszej części dokładniej omówię ten temat.

Zauważ, iż musisz uciec się do tego rodzaju wyjaśnienia, nawet gdy przyjmujesz tłumaczenie Onkelosa „pod tronem Jego chwały”, bowiem w rzeczywistości materia pierwotna znajduje się również pod niebiosami, zwanymi „tronem Boga”, o czym wspomniane zostało powyżej. Ta niezwykła interpretacja nie przyszląaby mi do głowy ani nie wpadłbym na ten argument, gdyby nie wypowiedź tanaity, rabiego Eliezera ben Hyrcanusa, którą omówię w jednej z części niniejszego traktatu (cz. 2., rozdz. XXVI). Głównym celem każdego inteligentnego człowieka musi być zaprzeczenie idei cielesności Boga oraz stwierdzenie, że wszystkie te spostrzeżenia [opisane w powyższym fragmencie] miały charakter duchowy, a nie fizyczny. Zwróć na to uwagę i dobrze to rozważ.

*Zaprzeczenie
cielesności
Boga głównym
celem każdego
inteligentnego
człowieka*

ROZDZIAŁ XXIX

"Termin *ecew* jest homonimem, oznaczającym po pierwsze ból i drżenie, porównaj: „będziesz rodzić dzieci w udręczeniu” (I 3, 16). Następnie oznacza on także gniew - porównaj: „I jego ojciec nigdy się na niego nie rozgniewał” (I Kri 1, 6), „Bo bardzo się martwił z powodu Dawida” (I Szm 20, 34). Termin ten oznacza także drażnienie, przeciwstawianie się, porównaj: „Lecz oni się zbuntowali i drażnili Jego świętego ducha” (Jsz 63, 10), „Drażnili Go na pustyni” (Ps 78, 40), „I czy nie krocę drogą przekory” (Ps 139, 24), „Każdego dnia powstają przeciwko moim słowom” (Ps 56, 6).

*Trzy
znaczenia
słowa ecew*

W wersecie *Bereszit* 6, 6 słowo to zostało użyte w drugim albo trzecim znaczeniu. W pierwszym przypadku hebrajskie wyrażenie

*Znaczenie
wyrażenia
„w swoim
sercu”*

wajitacew el libo oznacza: „Bóg był zagniewany na nich z powodu grzeszności ich uczynków”. Jeśli chodzi o słowa „w swoim sercu”, użyte tutaj a także w historii Noacha (I 8, 21), to wyjaśnię zaraz, co one oznaczają. W przypadku człowieka używamy wyrażenia „powiedział do siebie” albo „powiedział w swoim sercu” w odniesieniu do jakiejś treści, której on nie wypowiedział ani nikomu nie oznajmił. Podobnie zdanie: „I Bóg powiedział w Swoim sercu” stosowane jest w odniesieniu do takiego aktu, który Bóg zarządził bez powiedzenia o tym jakimukolwiek prorokowi wówczas, gdy wydarzenie to miało miejsce zgodnie z wolą Boga. A przenośnia tego rodzaju jest dopuszczalna, ponieważ „Tora mówi językiem człowieka” (patrz rozdz. XXVI). Jest to proste i jasne. W Torze nigdzie nie ma wyraźnego stwierdzenia, że Bóg ostrzegł grzeszne pokolenie potopu czy też że zagroził mu śmiercią. To z tego powodu powiedziano odnośnie do nich, że Bóg rozgniewał się na nich w Swoim sercu. Podobnie było wtedy, kiedy Bóg zarządził, aby nigdy więcej nie wydarzył się taki potop, i nie powiedział prorokowi, żeby zawiadomił o tyrr. innych - z tego powodu dodano tutaj słowa „w Jego sercu”.

Biorąc ten czasownik w trzecim znaczeniu, tak wyjaśniamy ów fragment: „I człowiek powstał przeciwko dotyczącej go woli Boga”. Bowiem *lew*, „serce”, oznacza także „wolę”, co wyjaśnię szerzej, kiedy będziemy zajmować się homonimicznością słowa *lew*.

ROZDZIAŁ XXX

Znaczenia W swoim pierwotnym znaczeniu słowo *achał*, „jeść”, oznacza spowolnienie żywienia przez zwierzęta, nie wymaga to żadnych wyjaśnień. Później zauważono, że jedzenie składa się z dwóch procesów: pierwszym jest ubytek pożywienia, to znaczy zniszczenie jego formy, które ma miejsce najpierw, drugim rozwój zwierząt, zachowanie ich siły i istnienia, podtrzymanie wszystkich władz ich ciała, spowodowane zjedzoną przez nie pożywnością.

Wzięcie pod uwagę pierwszego z tych procesów powoduje metaforyczne użycie tego słowa w sensie „pochłaniania”, „niszczenia”. Z tego powodu zawarte są w nim wszystkie rodzaje pozbawiania

jak.ejś rzeczy posiadanej przez nią formy - porównaj: „ziemia waszych wrogów połknie [dosł. zje] was" (III 26, 38), „jest ziemia, która pożera swoich mieszkańców" (IV 13, 32), „Od miecza będziecie pożarci" (Jsz 1, 20), „Czy miecz ciągle będzie pożerał?" (II Szm 2, 26), „Ogień *Boga* zapalił się przeciwko nim pożerając [tych], którzy byli na skraju obozu" (IV 11, 1), „Bo *Bóg*, wasz *Bóg* jest trawiącym [dosł. jedzącym] ogniem" (V 4, 24), to znaczy, że niszczy On tych wszystkich, którzy buntują się przeciwko Niemu, tak jak ogień niszczy wszystko, co znajduje się w jego zasięgu. Przykłady takiego rodzaju są bardzo częste.

W odniesieniu do drugiego skutku aktu jedzenia czasownik „jeść" używany jest metaforycznie, w sensie „zdobywania wiedzy", „uczenia się", krótko mówiąc - wszelkiej intelektualnej percepcji. Utrzymuje ona ciągle ludzką formę [to jest intelekt] w najdoskonalszym stanie, w taki sam sposób, jak pożywienie zachowuje ciało w jak najlepszej kondycji. Porównaj: „Przyjdźcie, kupujcie i jedzcie" (Jsz 55, 1), „Słuchajcie Mnie pilne, a jeść będziecie to, co dobre" (Jsz 55, 2), „Niedobrze jeść za wiele miodu" (Prz 25, 27), „Synu mój, jedz miód, bo dobry, bo plaster miodu słodki jest dla podniebienia. Podobnie jest z wiedzą mądrości dla twojej duszy" (Prz 24, 13-14).

*Jego użycie
w odniesieniu
do percepcji
intelektualnej*

Taki metaforyczny sposób używania słowa „jeść", w znaczeniu zdobywania wiedzy, spotykamy często w Talmudzie, na przykład: „Przyjdź i jedz tłuste mięso u Rawy" (*Bawa batra* 22a). Porównaj: „Wszystkie wyrażenia oznaczające »jedzenie« albo »picie«, jakie znajdziesz w tej księdze (w *Przysłowiacz*), odnoszą się do mądrości" albo - według innej interpretacji „do Prawa" (*Kohelet raba* 3, 13). Mądrość także często nazywana jest „wodą", na przykład: „O, wszyscy spragnieni, przyjdzie do wody" (Jsz 55, 1).

Używanie tych wyrażen w metaforycznym znaczeniu jest tak powszechne i pospolite, że jest ono nieomal uważane za ich pierwotne znaczenie i powoduje stosowanie określeń „głód" i „pragnienie" w sensie „braku mądrości i wiedzy". Porównaj: „Oto nadejdą dni, mówi *Bóg*, gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, ale głód słuchania słów *Bożych*" (Am 8, 11), „Dusza moja pragnie Boga, żywego Boga" (Ps 42, 3). Przykłady tego rodzaju pojawiają się bardzo często. Słowa: „Z radością czerpać będziecie

*„Ctód"
i „pragnienie"
wiedzy*

wodę ze źródeł zbawienia" (Js 12, 3) tak zostały sparafrazowane przez Jonatana ben Uziela: „Z radością otrzymywać będziesz nowe polecenia od wybranych spośród sprawiedliwych”. Zauważ, jak wyjaśnia on słowo „woda”, tak aby znaczyło ono też „mądrość, która się rozpowszechni”, a „źródła” (*maajnej*) jako identyczne z „oczami społeczności” (*meejnej*) (IV 15, 24), w znaczeniu „przywódców” albo „mędrców”. Poprzez wyrażenie: „wybrani spośród sprawiedliwych” wyraża on przekonanie, iż sprawiedliwość jest prawdziwym zbawieniem. Jak sam to teraz widzisz, każdemu słowu w tym wersecie nadaje on jakieś znaczenie odnoszące się do mądrości i studiowania. Powinniśmy się nad tym dobrze zastanowić.

ROZDZIAŁ XXXI

*Granice
ludzkiego
umyśłu**

Wiedz, że jeśli chodzi o ludzki umysł, to istnieją takie obiekty percepcji, które znajdują się w zasięgu jego natury i zdolności. Z drugiej jednak strony pomiędzy rzeczami, które aktualnie istnieją, znajdują się i takie, których umysł w żaden sposób nie może uchwycić; bramy percepcji są dla nich zamknięte. Co więcej, istnieją i takie rzeczy, z których umysł rozumie jakąś ich część, ale pozostaje nieświadomy co do innych. A kiedy człowiek zdolny jest pojąć jakieś rzeczy, to wcale nie wynika z tego, że jest zdolny pojąć wszystko. To samo odnosi się i do zmysłów: są one zdolne postrzegać rzeczy, lecz nie z każdej odległości. I wszystkie inne władze związane z ciałem są ograniczone w podobny sposób. Człowiek może na przykład dźwigać dwa *kikary*¹², nie może jednak dźwigać dziesięciu *kikarów*. To, że niektórzy przedstawiciele tego samego gatunku przewyższają wszystkich innych w tych i w innych cielesnych zdolnościach, jest powszechnie znane. Istnieją jednak w tym względzie granice, i ich władze nie mogą rozciągać się na każdą odległość i w każdym stopniu.

Wszystko to odnosi się także do umysłowych zdolności człowieka. Istnieją wyraźne różnice pomiędzy jednym człowiekiem a drugim co do tych zdolności, o czym dobrze wiedzą filozofowie. Podczas

Miara ciężaru, stosowana do złota lub srebra, odpowiadająca ok. 34, 27 kg.

gdy jeden człowiek może sam z siebie odkrywać różne rzeczy, inny nigdy nie będzie w stanie ich zrozumieć - choćby nawet tłumaczono mu je na różne sposoby przez długi czas, przy pomocy wszelkich możliwych wyrażań i metafor, jego umysł w żaden sposób nie może ich pojąć, jego możliwości są do tego niewystarczające. Jednak to zróżnicowanie nie jest nieograniczone. Istnieją niewątpliwie takie granice, których żaden ludzki rozum nie jest w stanie przekroczyć. Poza tymi granicami istnieją takie rzeczy, które powszechnie uznawane są za niedostępne dla ludzkiego zrozumienia i dlatego ludzie nie pragną ich pojąć - mając świadomość, że taka wiedza nie jest możliwa, nie ma zatem żadnego sposobu, aby pokonać ową trudność. Na przykład nie wiemy, jak jest liczba gwiazd na niebie, czy ta liczba jest parzysta czy też nieparzysta, nie znamy liczby zwierząt, minerałów, roślin i tym podobnych. Istnieją jednak i takie sprawy, których człowiek bardzo pragnie się dowiedzieć i myśliciele wszelkich rodzajów i wszystkich epok nie szczędzą wysiłków, aby je zbadać i poznać. Różnią się od siebie i nie zgadzają się ze sobą, i ciągle podnoszą jakieś nowe wątpliwości co do nich, ponieważ ich umysły bezustannie poszukują zrozumienia tych spraw, tak że są, można by powiedzieć, poruszane tym pragnieniem, a każdy z nich wierzy, że to właśnie on odkrył drogę prowadzącą do prawdziwej wiedzy o tych sprawach, chociaż ludzki rozum jest całkowicie niezdolny wykazać to za pomocą przekonującego dowodu. Taka bowiem teza, którą można potwierdzić za pomocą dowodu, nie jest przedmiotem dysput, zaprzeczeń i odrzuceń, nikt poza ignorantami nie będzie się jej przeciwstawiał, zaś takie przeciwstawianie się można by nazwać się „odrzucaeniem niezbitego dowodu”. Można zatem znaleźć takich ludzi, którzy odrzucają kulisty kształt ziemi albo sferyczną formę szlaków, po których poruszają się gwiazdy, i tym podobne, ludzi tych nie będziemy jednak brać pod uwagę w tym dziele. Takie pomieszenie panuje przede wszystkim w przedmiotach metafizycznych, w mniejszym stopniu w problemach odnoszących się do fizyki, a prawie nieobecne jest w naukach ścisłych.

Aleksander Afrodiziusz powiedział, że są trzy przyczyny, które nie pozwalają człowiekowi poznać prawdy: po pierwsze - arogancja i pycha, po drugie - subtelność, głębokość i trudność wszelkich

Cztery przyczyny, z powodu których człowiek nie może poznać prawdy

przedmiotów, które są badane, po trzecie - ignorancja i brak zdolności do pojmowania tego, co można pojąć. Takie są przyczyny wyliczone przez Aleksandra. W obecnym czasie zaistniała jeszcze jedna przyczyna, niewymieniona przez niego, bowiem wówczas jeszcze nie była ona powszechna - mianowicie nawyk i przyzwyczajenie. W sposób naturalny lubimy to, do czego jesteśmy przyzwyczajeni, i działa to na nas przyciągaj ąco. Możemy to zaobserwować wśród wieśniaków: chociaż rzadko korzystają oni z dobrodziejstwa wanien czy natrysków, mało mają przyjemności i wied ą życie w niedostatku, nie lubią miastowego życia i nie pragn ą żadnych rozkoszy, przedkładając po ́sledniejsze rzeczy, do których są przyzwyczajeni, nad lepsze rzeczy, które są im obce. Nie sprawia ́łoby im żadnej satysfakcji życie w pa ́lacu, odziewanie się w jedwabne szaty, zanurzanie się w wannie, nacieranie się ma ́sciami, perfumowanie.

My ́słowe Tak samo przedstawia się sprawa z przekonaniami ludzi, któ-
nawykijako rzy przywykli do nich od czasu swojej m ́łodo ́sci. Lubią je, broni ą
Ooznarnia ^x unikają pogl ́dów im przeciwnych. To tak ́e jest jedn ą
z przyczyn, które nie pozwalają ludziom odnale ́źć prawdy i sprawia-
ją, ́e trzymają się kurczowo przekonań, do których przywykli. Tak
dzieje się na przyk ́lad w sprawie powszechnych wyobra ́zeń na temat
cielesności Boga i w wielu innych metafizycznych kwestiach, co wy-
ja ́sni ́ poni ́zej. Jest to rezultatem d ́ługiej za ́y ́łości [tych ludzi] z tymi
fragmentami Tanachu, które przyzwyczajeni są szanowa ́ i uznawa ́
za prawd ́, a których dos ́łowne znaczenie implikuje cielesność Boga
i inne fa ́lszywe wyobra ́zenia. W rzeczywisto ́ci s ́łowa te zosta ́ły u ́yte
w sensie metaforycznym - z powodów, które wyja ́snione zostan ą
poni ́zej. Nie wyobra ́aj sobie, ́e to, co powiedzia ́em o niedostatkach
naszego rozumienia i o jego ograniczonym zasi ́gu, jest twierczeniem
wynikaj ́cym tylko z badania ksi ́g Tanachu, filozofowie bowiem
twierd ́ą dok ́adnie to samo i doskonale to rozumieją bez odniesie-
nia tego do jakiegokolwiek religii czy opinii. Jest to fakt, który podają
w w ́atpliwo ́ć tylko ci, którzy ignorują udowodnione w zupe ́łno ́ci
rzeczy. Ten rozdział ma by ́ć wst ́pem do rozdziału nast ́pnego.

ROZDZIAŁ XXXII

Czytając ten traktat musisz brać pod uwagę, że percepcja umysłowa, ponieważ związana jest z substancją, podlega warunkom podobnym do tych, jakim podlega percepcja fizyczna. Znaczy to, że jeśli twoje oko patrzy dokoła, to wówczas możesz postrzegać wszystko, co znajduje się w zasięgu twojego wzroku. Jeśli jednak nadmiernie wysilasz wzrok, za bardzo go wytężając w wysiłku zobaczenia takiego przedmiotu, który dla twojego oka znajduje się zbyt daleko, albo zbadania takiego pisma lub sztychu, które jest dla twojego wzroku zbyt drobne, zmuszając swoje oko do uzyskania właściwej percepcji, to wówczas osłabiasz swój wzrok nie tylko odnośnie do tego konkretnego przedmiotu, ale także i odnośnie do tych rzeczy, które w odmiennych okolicznościach byłbyś zdolny postrzegać. Twoje oko stanie się zatem zbyt słabe, aby postrzegać to, co byłeś zdolny widzieć, zanim wysiliłeś się nadmiernie i przekroczyłeś granice swojego widzenia.

Tak samo ma się sprawa ze spekulatywnymi zdolnościami tego, kto poświęca się studiowaniu jakiejś dziedziny wiedzy. Jeśli ktoś studiuje zbyt dużo i wyczerpuje swoje władze umysłowe, traci orientację i nie będzie zdolny rozumieć nawet tego, co było przedtem w zasięgu jego rozumienia. Wszystkie bowiem władze cielesne są pod tym względem podobne.

Umysłowa percepcja nie jest wyjątkiem i podlega podobnym warunkom. Jeśli uznajesz wątpliwości i nie przekonujesz sam siebie do tego, aby uwierzyć, że istnieje dowód na to, czego nie można udowodnić, i nie próbujesz też od razu odrzucić i stanowczo zaprzeczyć twierdzeniu, które nie zostało udowodnione, i nie usiłujesz postrzegać rzeczy, które znajdują się poza zasięgiem naszej percepcji, to wtedy osiągniesz najwyższy stopień ludzkiej doskonałości i będziesz jak rabi Atówa, który „w pokoju wstąpił [do Pardesu, ogrodu oznaczającego cztery poziomy studiowania Tory] i wyszedł w pokoju”. Jeśli jednak próbujesz przekroczyć granice swoich władz intelektualnych albo od razu odrzucasz jako niemożliwe te rzeczy, co do których nigdy nie udowodniono, że są niemożliwe, albo takie, które w rzeczywistości są możliwe, chociaż ich możliwość wydaje się mało prawdopodobna, to wtedy będziesz jak Elisza Acher - nie tylko nie uda ci się osiągnąć

*Podobieństwo
pomiędzy
percepcją
umysłową
i zmysłową*

*Bądź jak
rabi Akiwa*

doskonałości, ale staniesz się niepomierne niedoskonały. Idee oparte jedynie na fantazji zapanują nad tobą i zaczniesz skłaniać się w kierunku błędów i w kierunku niegodziwych i nikczemnych nawyków, na skutek pomieszania, które dręczy umysł, i zaćmienia jego światła, podobnie jak słabość wzroku powoduje, że chorzy widzą różne rodzaje nierzeczywistych wyobrażeń, zwłaszcza kiedy patrzą przez dłuższy czas na coś oślepiającego albo na bardzo drobne obiekty.

Mając to na uwadze, powiedziano: „Jeśli znajdziesz miód, zjedz go tyle, ile ci trzeba, bo jeśli zanadto się nim objesz, to zwymiotujesz” (Prz 25, 16). Nasi mędrcy odnoszą ten werset do Eliszy Achera. Jakże wspaniałe jest to porównanie. Przyrównując wiedzę do pożywienia (jak to już widzieliśmy w rozdz. XXX), autor książki mówi o najśłodszy pożywieniu, a więc o miodzie, który ma także właściwość podrażniania żołądka i powodowania choroby. W całej pełni odpowiada on zatem charakterowi wiedzy. Chociaż wielka, wspaniała, szlachetna i doskonała, jest szkodliwa, kiedy wchodzi poza swoje granice i nie jest strzeżona we właściwy sposób – jest zatem jak miód, który jest pożywny i smaczny, kiedy je się go w sposób umiarkowany, który jest jednak całkowicie odrzucany, kiedy je się go w sposób nieumiarkowany. Z tego powodu nie powiedziano: „bo jeśli zanadto się nim objesz, to nie będzie ci smakował”, ale: „to zwymiotujesz”. Tę samą ideę wyrażają słowa: „Niedobrze jeść za wiele miodu” (Prz 25, 27) i słowa: „Nie bądź nazbyt sprawiedliwy ani nazbyt mądry – dlaczego mieliby cię wszyscy opuścić?” (Kb 7, 16), porównaj: „Zważaj na swoje kroki, gdy zmierzasz do domu Boga” (Kh 4, 17). Do tego samego nawiązują słowa Dawida: „Nie gonię za tym, co wielkie, albo przerastające mnie” (Ps 131, 1) oraz powiedzenie naszych mędrców: „Nie wgłębiaj się w te sprawy, które są dla ciebie zbyt trudne, i nie badaj tego, co jest przed tobą zakryte. Ucz się tego, czego wolno ci się uczyć, i nie zajmuj się tajemnicami”. Oznacza to, mówiąc innymi słowami: Pozwól swojemu umysłowi tylko na to, aby badał sprawy, które znajdują się w zasięgu ludzkiej percepcji, studiowanie bowiem tych spraw, które znajdują się poza zdolnością rozumienia człowieka, jest niezwykle niebezpieczne, jak to już uprzednio zostało stwierdzone. Tę samą naukę zawiera także fragment Talmudu, zaczynający się od słów: „Ten, kto rozważa cztery

rzeczy: co na górze, co na dole, co w przeszłości, co w przyszłości - lepiej, żeby się nie urodził" a „ten, kto nie zważa na honor swojego Stwórcy - lepiej, żeby się nie urodził" (*Chagiga* lib). Jest tutaj dana rada, którą już wspominałem, mianowicie że człowiek nie powinien nierozsądnie podejmować rozważań na temat fałszywych pojęć, a kiedy o czymś wątpi albo nie jest zdolny znaleźć dowodu dotyczącego przedmiotu swoich badań, to nie może od razu go porzucać ani zaprzeczać mu czy też go odrzucać. Musi skromnie wycofać się i, przez szacunek dla honoru swojego Stwórcy, powstrzymując się od wypowiadania jakiegś opinii, zatrzymać się w miejscu. Zostało to już wcześniej wyjaśnione.

Nie było bynajmniej celem proroków i naszych mędrców, aby tymi stwierdzeniami zamknąć całkowicie wrota badań i nie pozwolić umysłowi zrozumieć tego, co znajduje się w jego zasięgu - jak to wyobrażają sobie ludzie prości i leniwi, którym odpowiada przedstawianie swojej ignorancji i niezdolności jako mądrości i doskonałości oraz uznawanie jasności i mądrości innych za bezbożność i niedoskonałość - biorąc w ten sposób ciemność za światło, a światło za ciemność. Celem proroków i naszych mędrców było wskazanie, że istnieją określone granice ludzkiego rozumu, na których musi się on zatrzymać. Nie krytykuj słów użytych w tym rozdziale i w innych w odniesieniu do rozumu, gdyż chodziło mi jedynie o uczynienie widoczną pewnej idei tego przedmiotu, nie zaś o opis istoty intelektu, inne bowiem rozdziały będą poświęcone temu tematowi.

ROZDZIAŁ XXXIII

Musisz wiedzieć, jak szkodliwe może być rozpoczynanie od tej właśnie dziedziny nauki, to znaczy od metafizyki, a także wyjaśnianie [na samym początku] znaczenia porównań występujących w prorocत्वach i interpretowanie metafor użytych w historycznych kontekstach, w które tak obfitują pisma proroków. Wprost przeciwnie, konieczne jest wtajemniczanie młodych i nauczanie mniej inteligentnych zgodnie z ich zdolnością rozumienia. Ci, którzy wydają się utalentowani i mają zdolności do wyższej metody studiowania,

*Szkodliwość
rozpoczynania
studiów od
metafizyki
i ksiąg
prorockich*

Aluzje i zagadki jako właściwa forma przekazywania wiedzy ludziom prostym lub początkującym

to znaczy opartej na dowodzeniu i prawdziwie logicznych argumentach, powinni stopniowo posuwać się naprzód ku doskonałości albo nauczani, albo poprzez samodzielną naukę. Jednakże ten, kto rozpoczyna od metafizyki, nie tylko straci orientację w religijnych kwestiach, ale popadnie w całkowite niedowiarstwo. Porównałbym kogoś takiego do niemowlęcia karmionego pszennym chlebem, mięsem i winem. Niechybnie umrze ono, nie dlatego bynajmniej, iżby takie pożywienie było w naturalny sposób nieodpowiednie dla ludzkiego ciała, ale z powodu słabości dziecka, które nie jest w stanie strawić tego pożywienia i nie może czerpać z niego żadnej korzyści. Tak samo ma się sprawa z prawdziwymi zasadami wiedzy. Muszą być one przedstawiane w sekretnej postaci, ukryte w zagadkach i nauczane przez mądrych ludzi w jak najbardziej tajemniczy sposób, jaki tylko może być wymyślony - bynajmniej nie dlatego, iżby zawierały w sobie jakieś ukryte zło ani też iżby były sprzeczne z podstawowymi zasadami Tory (jak sądzą głupcy, którzy są filozofami tylko w swoich własnych oczach), ale z powodu niezdolności człowieka do zrozumienia ich na początkowym etapie studiowania: zostały do nich uczynione tylko nieznaczne aluzje, które służą za wskazówki dla tych, którzy zdolni są je zrozumieć. Nauki te zostały zatem nazwane Tajemnicami (*sodot*) i Sekretami Prawa (*sitrej Tora*), co zamierzam wyjaśnić.

To także jest przyczyną tego, że „Tora mówi językiem człowieka”, jak to już wyjaśniłem, gdyż zadaniem Tory jest służyć za przewodnik nauczający także młodzież, kobiety, zwykłych ludzi. Ponieważ zaś wszyscy oni nie są zdolni zrozumieć prawdziwego sensu jej słów, uważa się tradycję za wystarczającą, aby przekazać całą tę prawcę, która ma zostać uznana. A odnośnie do prawd podstawowych poczynione zostały jedynie takie uwagi, które mogą prowadzić tylko do wiedzy o ich istnieniu, nie zaś do zrozumienia ich prawdziwej istoty. Kiedy człowiek zbliża się do doskonałości i dochodzi do wiedzy o Sekretach Prawa - czy to dzięki pomocy nauczyciela, czy to dzięki samodzielnemu uczeniu się - prowadzony od zrozumienia jednej części do studiowania następnej, to wówczas należy do tych, którzy szczerze wierzą w prawdziwe zasady - czy to z powodu rozstrzygających dowodów, jeśli takie dowody są możliwe, czy to z powodu przekonujących argumentów, jeśli takie argumenty są dopuszczalne. Będzie miał

prawdziwe wyobrażenie tych rzeczy, które uprzednio odbierał poprzez porównania i metafory, i w pełni zrozumie ich sens. Często wspominałem w tym traktacie zasadę naszych mędrców: „Nie omawiaj *maase meikawa* nawet w obecności jednego ucznia, chyba że jest on mądry i inteligentny. A nawet wówczas możesz mu podać tylko wprowadzenia do rozdziałów. Musimy zatem rozpocząć nauczanie tych rzeczy stosownie do zdolności ucznia i tylko pod dwoma warunkami: po pierwsze - że jest on mądry, to znaczy że pomyślnie przeszedł przez wstępne studia, zaś po drugie - że jest on inteligentny, utalentowany, ma otwartą głowę i bystro postrzega, to znaczy, że posiada „samodzielny umysł” (*mewin midato*), jak to określili nasi mędrcy.

*Jak nauczać
maase
merkawa*

Przystąpię teraz do wyjaśniania, dlaczego nie powinniśmy zapoznawać pospólstwa z czystą metafizyką ani rozpoczynać od opisywania im prawdziwej natury rzeczy, ani też od pokazywania im, że ta rzecz musi być taka, jaka jest, i nie może być inna. To właśnie będzie treścią następnego rozdziału, do którego przystępuję.

ROZDZIAŁ XXXIV

Istnieje pięć przyczyn, dla których nauczanie nie powinno zaczynać się od metafizyki, lecz powinno na początku ograniczyć się do wskazywania tego, co nadaje się, by zwracać na to uwagę, i co może być ujawnione pospólstwu.

*Pięć przyczyn,
dla których
nauczanie
nie powinno
zaczynać się
od metafizyki*

Pierwsza przyczyna - to, że sam ów przedmiot jest trudny, subtelny i głęboki: „Co było [przy stworzeniu], wymyka się, a głęboka [przyszłości] - tej głębi któż się doszuka” (Kh 7, 24). Można do tego odnieść następujące słowa Ijowa: „Skąd zatem pochodzi mądrość i gdzie jest siedziba wiedzy” (Ij 28, 20). Nauczanie nie powinno zaczynać się od zawiłych i trudnych przedmiotów. W jednej z metafor znajdujących się w Tanachu wiedza przyrównana jest do wody, pomiędzy podanymi przez naszych mędrców tłumaczeniami tego porównania znajduje się następujące: „Ten, kto umie pływać, może wydobyć perłę z głębin morza, ten jednak, który pływać nie umie, na pewno utonie”. Tak więc tylko taki ktoś, kto odebrał właściwe wykształcenie, może wystawiać się na takie ryzyko.

Przyczyna I

Przyczyna II Druga przyczyna - inteligencja człowieka jest początkowo niewystarczająca. Nie jest on bowiem od samego początku obdarzony doskonałością, ale posiada wówczas doskonałość tylko potencjalną, nie zaś w rzeczywistości. To dlatego powiedziano: „A człowiek rodzi się dzikim osłem” (Ij 11, 12). Jeśli człowiek posiada jakąś zdolność w zawiązku, wcale nie oznacza to, iż musi się ona stać rzeczywista. Może on mimo to być jej pozbawiony - czy to z powodu jakiejś przeszkody, czy też z powodu braku wyćwiczenia się w praktykach, które pozwoliłyby możliwości stać się rzeczywistością. Tak więc wyraźnie stwierdzono w Tanachu: „Niewielu jest mądrych” (Ij 32, 9). A nasi mędrcy mówią: „Zauważyłem, jak niewielu było tych, którzy osiągnęli wyższy stopień doskonałości” (*Suka* 45a). Jest wiele rzeczy, które zagrażają drogę do doskonałości i nie pozwalają człowiekowi zbliżyć się do niej. Gdzie może on znaleźć odpowiednie przygotowanie i wolny czas, aby mógł nauczyć się tego wszystkiego, co potrzebne jest do rozwinięcia tej doskonałości którą posiada potencjalnie?

Przyczyna III Trzecia przyczyna - to, że przygotowawcze studia są długotrwałe i człowiek - w swoim naturalnym dążeniu do osiągnięcia celu - często uznaje je za zbyt męczące i nie chce się nimi kłopotać. Możesz być pewien, że jeśliby człowiek potrafił osiągnąć cel bez wstępnych studiów, to takie studia nie byłyby dla niego przygotowawcze, lecz nieznosne i całkowicie zbyteczne. Wyobraź sobie, że budzisz ze snu jakiegoś człowieka, choćby nawet zupełnego prostaka, i mówisz mu tak: Czy nie pragniesz dowiedzieć się, czym są niebiosy, jaka jest ich liczba i forma, jakie istoty w nich się znajdują, kim są aniołowie, w jaki sposób przebiegało stwarzanie całego świata, jaki jest jego cel i jakie są relacje pomiędzy różnymi jego częściami, jaka jest natura duszy, w jaki sposób wchodzi ona do ciała, czy posiada ona jakiś niezależny byt, a jeśli tak, to jak może istnieć niezależnie od ciała, w jaki sposób i w jakim celu - i tym podobne problemy. Niewątpliwie człowiek ten odpowie twierdząco i okaże naturalne pragnienie uzyskania prawdziwej wiedzy o tych rzeczach. Będzie jednak chciał zaspokoić to swoje pragnienie i osiągnąć tę wiedzę poprzez wysłuchanie kilku zaledwie twoich słów. Jeśli byś go jednak poprosił, aby zrezygnował ze swoich zwykłych tygodniowych zajęć, dopóki nie nauczy się tego wszystkiego, to nie zrobi tego i będzie

zadowolony i zaspokojony urojonymi i wprowadzającymi w błąd mniemaniem. Będzie bronił się przed uwierzeniem w to, że istnieje coś, co wymaga przygotowawczych studiów i uporczywych badań.

Ty jednak wiesz, jak wszystkie przedmioty powiązane są ze sobą. Nie istnieje bowiem nic oprócz Boga i jego dzieł, a do tych ostatnich zalicza się wszystko, co istnieje, oprócz Niego. Wiedzę o Nim możemy osiągnąć tylko poprzez Jego dzieła. Jego dzieła dają świadectwo Jego istnienia i ukazują, co należy przyjmować odnośnie do Niego, to znaczy co należy Mu przypisać - czy to afirmująco, czy to negatywnie. Jest zatem koniecznością zbadać wszystkie rzeczy zgodnie z ich istotą, wnioskować z każdego rodzaju takie prawdziwe i właściwie udowodnione tezy, które mogą pomóc nam w rozwiązywaniu metafizycznych problemów. Ponadto wiele tez wynikających z natury liczb i właściwości figur geometrycznych jest użytecznych przy badaniu rzeczy, które muszą być odrzucone w odniesieniu do Boga, i te zaprzeczenia poprowadzą nas do dalszych konkluzji. Z całą pewnością nie będziesz wątpił w potrzebę studiowania astronomii i fizyki, jeśli pragniesz zrozumieć, jaka rzeczywistość - a nie tylko w wyobraźni - jest relacją pomiędzy światem a Przeznaczeniem. Istnieje również wiele tematów dociekań, które - chociaż same nie przygotowują drogi dla metafizyki, pomagają ćwiczyć władzę umysłową, umożliwiając zrozumienie natury dowodu i rozpoznać prawdę dzięki jej istotnym charakterystycznym cechom. Usuwają one zamieszanie powstające w umysłach większości myślicieli, którzy mylą przypadkowe i istotne właściwości, a także poglądy będące tego skutkiem. Można jeszcze dodać, że chociaż nie kształtują one podstawy badań metafizycznych, to pomagają w kształtowaniu właściwych wyobrażeń tych rzeczy i z całą pewnością są użyteczne w wielu innych kwestiach, związanych z tą dyscypliną. Przeto ten, kto pragnie osiągnąć ludzką doskonałość, musi w tym celu studiować logikę, a potem rozmaite dziedziny matematyki we właściwym porządku, następnie fizykę, a dopiero na końcu metafizykę. Wielu jest takich, którzy osiągnąwszy jakiś punkt w studiowaniu tych dyscyplin, stają się zmęczeni i zatrzymują się. Są i tacy, którzy obdarzeni są odpowiednimi zdolnościami, ale ich studiowanie przerywa śmierć, zaskakując ich wówczas, gdy wciąż jeszcze zajęci są wstępną nauką. Tak więc jeśliby nie istniała

Wiedzę
o Bogu

z „gero c

ta wiedza, którą przekazano nam poprzez tradycję, i jeśli nie przygotowano by nas do wierzenia w pewne rzeczy za pośrednictwem porównań, to bylibyśmy zmuszeni do kształtowania kompletnych pojęć rzeczy z ich istotnymi właściwościami i wierzenia tylko w to, co możemy udowodnić: cel, który można osiągnąć jedynie po długich przygotowaniach. W takim przypadku większość ludzi umarłaby, nie posiadając nawet wiedzy o tym, czy Bóg istnieje, czy też nie - o wiele mniej, niż że jakieś rzeczy należy Mu przypisać, a inne odrzucić, jako wady. Od takiego losu nie uciekłyby nawet „jeden z każdego miasta i dwóch z każdego rodu” (Jir 3, 14).

*Właściwe
przygotowa-
wanie
do studiów*

Jeśli chodzi o tych niewielu wyróżnionych, tych „ocalałych, których Bóg powoła” (Jl 3, 5), to mogą oni osiągnąć doskonałość, do której dążą, tylko dzięki przygotowawczej pracy. Konieczność takiego przygotowania i potrzebę takich wysiłków dla zdobycia prawdziwej wiedzy jasno wyraził król Szlomo w następujących słowach: „Nawet jeśli siekiera stępi się i nie zostanie naostrzona, wojownicy mogą zwyciężyć. Tak samo trud jest przygotowaniem mądrości” (Kh 10, 10), oraz: „Słuchaj rady, przyjmuj naukę, abyś mógł stać się mądry” (Prz19, 20).

Istnieje jeszcze jeden ważny powód, dla którego należy studiować i zrozumieć przygotowawcze dziedziny wiedzy. W czasie nauki powstaje dużo wątpliwości i trudności, a zarzuty wysuwane przeciwko pewnym twierdzeniom są szybko zrozumiane, jako że burzenie budynku jest łatwiejsze niż jego zbudowanie. Z drugiej zaś strony nie można udowodnić twierdzenia bez wzięcia pod uwagę przesłanek wywiedzionych ze wstępnych studiów. Ten, kto zbliża się do metafizycznych problemów bez odpowiedniego przygotowania, est jak człowiek, który podróżuje do jakiegoś miejsca i po drodze wpada do głębokiego dołu, z którego nie jest się w stanie wydostać i musi tam zginąć. Zaiste byłoby dla niego o wiele lepiej, gdyby nie wmiszył w drogę i pozostał w swoim domu.

*Pracowitość
i staranność
jako „sprawie-
dliwość”
uczonych*

Król Szlomo w *Przysłowiach* rozwodzi się nad próżniakami i ich lenistwem, co w przenośni odnosi się do ich lenistwa w zdobywaniu wiedzy. Mówi on zatem o człowieku, który pragnie poznać końcowy rezultat, nie dokładając jednak starań, aby zrozumieć te przygotowawcze dziedziny wiedzy, które do niego prowadzą, nie robi

nic oprócz samego tylko pragnienia. „Leniwego pragnienie zabija, bo ego ręką nie chce się pracować. On tylko pożąda przez cały dzień, a sprawiedliwy daje i nie szczędzi” (Prz 21, 25-26), co znaczy, że pragnienie uśmierca leniwego, gdyż zaniedbuje on szukania rzeczy, która mogłaby zaspokoić jego pragnienie, i nie robi nic oprócz samego tylko pragnienia, a ma nadzieję osiągnąć tę rzecz bez zastosowania jakichkolwiek środków dla jej uzyskania. Zaiste byłoby lepiej dla niego, gdyby nie miał tego pragnienia. Zauważ, jak koniec tego porównania rzuca światło na jego początek. Kończy się ono słowami: „a sprawiedliwy daje i nie szczędzi”. Antyteza „sprawiedliwy” - „leniwy” może być uzasadniona tylko na podstawie naszej interpretacji, którą przedstawiłem. Król Szlomo wskazuje więc, że tylko taki człowiek jest sprawiedliwy, który wszystkiemu wyznacza właściwy udział, to znaczy oddaje studiom cały czas, którego one wymagają, i żadnej jego części nie poświęca jakiemuś innemu celowi. Zatem fragment ten można by sparafrazować w następujący sposób: „A sprawiedliwy poświęca wszystkie swoje drogi mądrości, i nie powstrzymuje żadnej z nich”. Porównaj: „Nie oddawaj kobietom swej mocy” (Prz 31, 3).

Większość uczonych, to znaczy tych najbardziej sławnych co do wiedzy, dotkniętych jest tą słabością, czyli spieszeniem od razu ku ostatecznemu rezultatowi i mówieniem tylko o nim, bez omawiania przygotowawczych dziedzin wiedzy. Kierowani szaleństwem albo ambicją lekceważenia tej wstępnej nauki, do osiągania której są albo niezdolni, albo zbyt leniwi, niektórzy uczeni ośmielają się dowodzić, że jest ona szkodliwa lub zbyteczna. Po zastanowieniu się nad tym prawda okaże się oczywista.

Czwarta przyczyna wynika z fizycznej konstrukcji człowieka. Udo- *Przyczyna IV*
wodniono, że moralne zachowanie jest przygotowaniem do intelektualnego postępu i że tylko człowiek czystego, spokojnego i solidnego charakteru może osiągnąć intelektualną doskonałość - to znaczy przyswoić sobie właściwe koncepcje. Wielu ludzi ma taką akurat naturę, że doskonałość jest dla nich niemożliwa, mianowicie ci, których serce jest bardzo gorące i samo w sobie bardzo silne, [człowiek taki] z całą pewnością będzie porywczy, nawet jeśli próbuje przeciwdziałać tej swojej skłonności za pomocą ćwiczeń. Człowiekowi, którego jądra są gorące, suche i krzepkie, a narządy z nimi związane są obciążone,

Wystrzeżenie
⁸¹? *P⁸²ś⁸³*

trudno powstrzymać się od grzechu, nawet jeśli czyni wielkie wysiłki, aby panować nad sobą. Znajdziesz także osoby wielce lekkomyślne i nieroztropne, których gwałtowne zachowanie i dzikie ruchy udowadniają, że ich układ psychiczny nie jest w porządku i że ich usposobienie jest w tak złym stanie, iż nie nadaje się do wyleczenia. Tacy ludzie nigdy nie osiągną doskonałości, jest zatem czymś zupełnie bezcelowym, aby zajmowali się oni takim przedmiotem [jak metafizyka]. Wiedza ta jest bowiem odmienna, jak to już wiesz, od takich dziedzin, jak medycyna czy geometria i dlatego - z powodu wymienionych już przyczyn - nie każdy człowiek posiada zdolność do tego, aby się do niej przybliżać. Nie jest możliwe, aby studiował ją z powodzeniem człowiek bez odpowiedniego moralnego przygotowania. Musi on osiągnąć najwyższy stopień prawości i uczciwości, bowiem „*Bóg* brzydzi się przewrotnym, a sprawiedliwych dopuszcza do Swoich tajemnic” (Prz 3, 32). Uznaje się zatem za coś niewłaściwego uczenie tego młodych ludzi, co więcej, nie są oni zdolni do tego, aby to zrozumieć, z powodu gorącości ich krwi i ognia młodości, wywołujących zamęt w ich umysłach. Żar, który powoduje cały ten nieporządek, musi najpierw wygasnąć. Muszą oni stać się zrównoważeni i uspokoić się, upokorzyć swoje serca i poskromić swój temperament, dopiero wówczas zdolni będą do tego, aby dotrzeć do najwyższego stopnia percepcji Boga, to jest do studiowania metafizyki, która nazywana jest *maase merkawa*. Porównaj: „Bliski jest *Bóg* tym, których serca są skruszone” (Ps 34, 19), „Ja, który zamieszkuję miejsce wyniesione i święte, ale mieszkam także z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serca skruszone” (Jsz57, 15).

Dlatego zasada „podawania tylko wprowadzeń do rozdziałów” jest dalej ograniczona w Talmudzie w następujący sposób: Wprowadzenia do rozdziałów można podawać tylko przewodniczącemu sądu (*aw bet din*), którego serce pełne jest troski, co znaczy, że jego mądrość połączona jest z pokorą, łagodnością i lękiem przed grzechem. Następnie stwierdzono: „Tajemnice Tory można przekazać tylko doradcy, uczonemu i dobremu mówcy”. Przymioty te mogą zostać osiągnięte jedynie wówczas, gdy fizyczna budowa studenta sprzyja ich rozwojowi. Z całą pewnością znasz takie osoby, które, aczkolwiek posiadają

wiele zdolności, nie potrafią udzielać innym rad, podczas gdy inni mają zawsze gotową właściwą radę w społecznych i politycznych kwestiach. Osoba uzdolniona w tym kierunku nazywana jest „doradcą”, może być jednak ona całkowicie niezdolna do zrozumienia czystych abstrakcyjnych pojęć - nawet wówczas, gdy są podobne do pojęć zdroworozsądkowych. Nie zna ich i nie posiada ku temu żadnych zdolności. Moglibyśmy do niej zatem odnieść słowa: „Cóż po pieniądzach w ręce głupca, który do nabycia wiedzy nie ma rozumu” (Prz 17, L6). Inni są inteligentni i w naturalny sposób wnikliwi, zdolni do wyrażania w sposób zrozumiały skomplikowanych idei zwięźle i starannie dobranymi słowami - takie osoby nazywane są „dobrymi mówcami”, nie dążą one jednak do dotarcia do naukowych prawd ani też nie posiadają o nich wiadomości. Tych, którzy faktycznie osiągnęli naukową wiedzę, nazywa się „biegłymi w naukach” (albo „uczonymi”). Określenie w języku hebrajskim „biegłych w nauce” - *chakam charaszim* - zostało w Talmudzie wyjaśnione jako oznaczające to, że kiedy taki człowiek mówi, wszyscy inni stają się jakby oniemiałymi.

zwróć teraz uwagę na to, jak w pismach rabinów udzielnie jakiejś osobie pozwolenia na uczestnictwo w dyskursach na temat metafizyki uzależniono od jej wyróżniających się cech społecznych, odbytych studiów filozoficznych, odznaczania się wnikliwością, inteligencją, elokwencją i umiejętnością przekazywania swoich myśli przy pomocy niejasnych aluzji. Jeśli dana osoba odpowiada tym wymaganiom, powierzone jej zostaną tajemnice Tory. W tym samym miejscu możemy także przeczytać co następuje: Rabi Jochanan powiedział do rabiego Eleazara: „Chodź, będę cię uczył *maase merkawa*”. W odpowiedzi usłyszał: „Nie jestem jeszcze tak stary”, co oznaczało: Nie stałem się jeszcze stary, a więc wciąż jeszcze odczuwam w sobie gorącą krew i gwałtowność młodości. Możesz się z tego nauczyć, że jako dodatek do wymienionych powyżej należytych właściwości, wymagany jest także odpowiedni wiek. Jakże zatem mógłby ktoś rozprawiać na metafizyczne tematy w obecności zwykłych ludzi, dzieci albo kobiet!

Piąta przyczyna: człowiekowi w jego intelektualnym zajęciu przeskadza konieczność zaspokajania materialnych potrzeb swojego ciała, zwłaszcza jeśli dochodzi do tego konieczność utrzymania żony i dzieci. Jest tak tym bardziej, gdy, na dodatek, do zwykłych

Przyczyna V

potrzeb dochodzą również *rzeczy* niepotrzebne, które z powodu przyzwyczajenia i złych zwyczajów stają się potężnym bodźcem. Nawet tak doskonały człowiek, o jakim mówiłem, jeśli jest zbyt zajęty koniecznymi sprawami - a o ileż bardziej jest to prawdą wobec kogoś, kto jest zajęty sprawami niekoniecznymi i przepełniony takimi pragnieniami - musi osłabić albo w ogóle zatracić pragnienie studiowania, gdyż będzie mu się oddawał z przerwami, znużony i nieuważny. Nie dojdzie zatem do tego, do czego predestynowałyby go jego zdolności, albo osiągnie niedoskonałą wiedzę, będącą pogmatwanym nagromadzeniem prawdziwych i fałszywych idei.

Z tych właśnie powodów studiowaniu metafizyki powinny oddawać się tylko i wyłącznie szczególnie uprzywilejowane osoby, a zwykłym ludziom powierzać się jej nie powinno. Nie nadaje się ona dla początkujących, którzy powinni się od niej trzymać z daleka, podobnie jak małe dziecko nie może spożywać stałego pożywienia ani dźwigać ciężarów.

ROZDZIAŁ XXXV

*Potrzeba
uczenia
wszystkich
bez wyjątku
o bezcieles-
ności
i jedyności*

Nie myśl sobie, że to co wyłożyłem w poprzednich rozdziałach na temat ważności, niejasności i trudności tego przedmiotu i o niemożności udostępniania go zwykłym ludziom, dotyczy także nauki o bezcielesności Boga i Jego wolności od wszelkich braków. Nie jest tak. Wszyscy bowiem ludzie muszą być poinformowani o tym w taki sam sposób, a nawet dzieci muszą zostać przyuczone do wiary w to, że Bóg jest Jeden i że nikogo poza Nim nie należy czcić, i wszystkich należy w prosty sposób nauczyć tego, że Bóg jest bezcielesny, że nie ma jakiegokolwiek podobieństwa pomiędzy Nim a istotami stworzonymi przez Niego, że Jego istnienie jest zupełnie inne od istnienia Jego stworzeń, a Jego życie jest całkowicie różne od życia wszelkich istot żywych, zaś Jego mądrość nie ma nic wspólnego z mądrością choćby i najmądrzejszego człowieka, i że różnica pomiędzy Nim a Jego stworzeniami nie jest wcale ilościowa, lecz absolutna [tak jak pomiędzy dwoma osobnikami należącymi do dwóch różnych kategorii]. Mam na myśli to, że każdy

powinien zrozumieć, iż nasza mądrość i Jego, czy też nasza władza i Jego nie różnią się od siebie ani w ilościowy, ani w jakościowy, ani też w żaden podobny sposób, bowiem dwie rzeczy, z których jedna jest silna, a druga słaba, są do siebie przez to podobne, gdyż należą do tej samej kategorii i można je objąć tą samą definicją. Tak samo ma się rzecz z wszystkimi porównaniami: można je czynić tylko pomiędzy dwoma rzeczami należącymi do tej samej kategorii, jak to nam ukazują dzieła z zakresu nauk przyrodniczych. Wszystko, co twierdzimy o Bogu, jest całkowicie różne od naszych właściwości. Nie ma takiej definicji, która mogłaby objąć tak to, jak i tamto. Dlatego więc Jego istnienie różni się zupełnie od istnienia wszelkich istot, zaś sam termin „istnienie” odnosi się do nich obu tylko i wyłącznie w homonimiczny sposób, co wyjaśnię później.

*Niemожność
porównania
Boga ze
stworzeniami*

To ma wystarczyć do wiadomości dzieci i zwykłych ludzi, którzy muszą wierzyć, iż jest taka Istota - rzeczywista, doskonała, bezcielesna, nie tkwiąca w żadnym ciele jako jego siła - Bóg, który jest ponad wszelkiego rodzaju niedostatki, ponad wszelkiego rodzaju słabości. Jeśli jednak chodzi o kwestie dotyczące atrybutów Boga, ich niedostępności i znaczenia tych atrybutów, które są Mu przypisywane, dotyczące Stworzenia, Jego Opatrzności i nasycania przez Niego wszystkiego, dotyczące Jego woli, Jego postrzegania, Jego wiedzy o wszystkim, dotyczące prorokowania i jego różnych stopni, dotyczące znaczenia Jego Imion, które mieszczą w sobie ideę jedności, chociaż jest ich więcej niż jedno - wszystkie te sprawy to bardzo trudne problemy, prawdziwe „Tajemnice Tory”, tajemnice tak często wspominane w księgach proroków i w słowach naszych nauczycieli, z których możemy tylko podawać wprowadzenia do rozdziałów, i to tylko w obecności osób spełniających powyżej wymienione warunki.

*Podstawowa
wiedza o Bogu
a Tajemnice
Tory*

Że Bóg jest bezcielesny, że nie można Go porównywać z Jego stworzeniami i że nie jest obiektem żadnych zewnętrznych oddziaływań, to są właśnie te sprawy, które muszą być wyjaśnione każdemu na sposób zależny od jego zdolności zrozumienia. Należy je tłumaczyć tradycyjnym sposobem dzieciom i kobietom, głupim i ignorantom, tak jak mówi się im, że Bóg jest Jeden, że jest On wieczny i że tylko Jemu należy oddawać cześć. Tam bowiem, gdzie nie ma bezcielesności, nie ma i jedności, gdyż wszystko, co cielesne,

*Nauczanie
ludzi
prostych*

po pierwsze - nie jest proste, lecz złożone z materii i formy, które z samej definicji są dwiema różnymi sprawami, zaś po drugie - skoro posiada ono wymiar przestrzenny, jest także i podzielne. Jeśliby dani ludzie posiadli już tę naukę i zostali wykształceni w tej wierze, a w konsekwencji nie potrafili tego pogodzić z pismami proroków, to wówczas można im wyjaśnić i wytłumaczyć słowa tych ostatnich, wskazując na homonimiczność i na metaforyczne zastosowanie pewnych terminów, omówionych w tej części niniejszego dzieła. Ich wiara w jedność Boga i w słowa proroków będzie wówczas właściwą i doskonałą wiarą.

Tym jednak, którzy nie są wystarczająco inteligentni, aby pojąć właściwą interpretację tych fragmentów Tanachu albo zrozumieć, że ten sam termin dopuszcza możliwość dwóch różnych interpretacji, można po prostu powiedzieć, iż ten fragment może być właściwie zrozumiany tylko przez ludzi mądrych, oni zaś powinni się zadowolić wiedzą, że Bóg jest bezcielesny, że nigdy nie jest On obiektem jakichkolwiek zewnętrznych oddziaływań, gdyż pasywność implikuje zmiany, podczas gdy Bóg zupełnie nie podlega jakimkolwiek zmianom, i że nie można Go porównać z czymkolwiek poza Nim samym, tak że nie ma takiej definicji, która mogłaby objąć Go razem z jakąkolwiek inną istotą, że słowa proroków są prawdziwe i że wszelkie trudności muszą być rozwiązywane w oparciu o te zasady. Musi to wystarczyć dla ludzi należących do tej kategorii, nie jest bowiem właściwe zostawiać ich z przekonaniem, iż Bóg mógłby być cielesny, albo że posiada On jakieś właściwości materialnych przedmiotów, tak samo jak nie należałoby zostawiać ich z przekonaniem, że Bóg nie istnieje, że jest więcej niż tylko jeden Bóg czy też że należy oddawać cześć jakiejś innej istocie.

ROZDZIAŁ XXXVI

*Gniew Boga
kieruje się
przeciw bał-
wochwalcom*

Powinienem ci wyjaśnić, kiedy mówimy o atrybutach Boga, w jakim znaczeniu możemy mówić, że taka czy inna rzecz sprawia Mu przyjemność albo wywołuje Jego gniew czy oburzenie, albo że był On zadowolony z pewnych osób lub też że był na nie zagniewany i czym

był ten Jego gniew. Nie jest to przedmiotem tego rozdziału, miałem bowiem zamiar wyjaśnić w nim to, co teraz powiem. Musisz wiedzieć, że badając Torę i księgi proroków nie znajdziesz tam wyrażen takich, jak: „płonący gniew”, „oburzenie” czy też „zazdrość” w zastosowaniu do Boga w jakichkolwiek innych przypadkach, jak tylko odnoszących się do bałwochwalstwa. I nikogo innego, jak tylko bałwochwalcę, nazwano: „wrogiem”, „nieprzyjacielem” czy też „nienawidzącym *Boga*”. Porównaj: „nie służcie bożkom narodów (...). Bo gniew *Boga* zapłonie przeciwko wam” (V 11, 16-17), „Żeby nie rozpałił się gniew *Boga*” (V 6,15), „wywołując Jego gniew waszym postępowaniem” (V 31,29), „Pobudzili Mnie do zazdrości tym, co nie jest bogiem i rozdrażnili Mnie swymi marnościami” (V 32, 21), „Bo *Bóg*, twój *Bóg*, jest Bogiem żądającym wyłączności” (V 6, 15), „Dlaczego Mnie pobudzili do gniewu swoimi posążkami, marnymi obcymi bożkami” (Jir 8,19), „*Bóg* zapłonął gniewem, podsycanym przez Jego synów i córki” (V 32, 19), „Bo rozpałi się ogień Mojego gniewu” (V 32, 22), „*Bóg* mści się na Swoich wrogach i wybucha gniewem na Swoich nieprzyjaciół” (N 1,2), „Nie opóźni [zapłaty] tym, którzy Go nienawidzą” (V 7, 10), „aż On wypędzi Swoich wrogów przed Sobą” (IV 32, 21), „bo *Bóg*, twój *Bóg*, tego nienawidzi” (V 16, 22), „Bo oni służyli swoim bożkom na wszystkie wstrętne sposoby, których *Bóg* nienawidzi” (V 12, 31). Podobne do tego przykłady są niezliczone. Jeśli dokładnie przebadasz wszystkie takie wyrażenia w świętych pismach Tanachu, to stwierdzisz, że potwierdzają one mój punkt widzenia.

Prorocy w swoich pismach kładą na to specjalny nacisk, ponieważ dotyczy to błędu w odniesieniu do Boga, to znaczy dotyczy bałwochwalstwa. Jeśli bowiem ktoś wierzy na przykład, że Reuwen stoi, podczas gdy on w rzeczywistości siedzi, to nie odbiega od prawdy tak bardzo jak ten, kto wierzy, że ogień znajduje się pod powietrzem albo że woda znajduje się pod ziemią, albo że ziemia jest płaska czy też w podobne temu rzeczy. Ci zaś ostatni nie odbiegli od prawdy tak daleko, jak ci, którzy wierzą, że słońce składa się z ognia albo że niebo ma kształt półkuli, albo temu podobne rzeczy. W tym trzecim przypadku odejście od prawdy jest mniejsze niż człowieka, który wierzy, że anioły jedzą i piją i tym podobne. Ci zaś ostatni odeszli mniej od prawdy niż ci, którzy wierzą, że należy oddawać

część komuś jeszcze poza Bogiem. Bowiem ignorancja i błąd dotyczące jakiejś wielkiej rzeczy, to znaczy takiej, która zajmuje wysoką pozycję we Wszechświecie, są ważniejsze od tych, które odnoszą się do rzeczy zajmujących niższą pozycję. Mówiąc „błąd” mam na myśli wiarę w to, że jakieś rzeczy są inne, niż są one naprawdę, przez „ignorancję” rozumiem brak wiedzy odnośnie do rzeczy, co do których można taką wiedzę uzyskać.

Niebezpie-
czeństwo
płynące
z niewiedzy
o Bogu

Jeśli ktoś nie zna miary objętości stożka ani kulistości słońca, nie jest to aż tak istotne, jak niewiedza o tym, czy Bóg istnieje albo o tym, czy świat mógłby istnieć bez Boga. I jeśli człowiek przypuszcza, że stożek jest połową walca albo że słońce jest okręgiem, to nie jest to tak szkodliwe jak wiara w to, iż Bóg jest więcej niż jeden. Musisz wiedzieć o tym, że bałwochwalcy, kiedy oddają cześć swoim bożkom, wcale nie wierzą w to, że poza nimi nie ma Boga. I żaden bałwochwalca nie uważał, że jakikolwiek przedmiot uczyniony z metalu, kamienia czy drewna stworzył niebo, ziemię i wciąż nimi rządzi. Bałwochwalstwo opiera się na przekonaniu, że jakaś szczególna forma reprezentuje pośrednika pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami. To właśnie jest wyraźnie powiedziane w następujących fragmentach: „Któż się Ciebie nie bał, Królu narodów” (Jir 10, 7), „I na wszystkich miejscach spala się kadzidła w oddaniu dla Mojego Imienia” (M 1, 11). Określenie „Moje Imię” jest aluzją uczynioną do Bytu, którzy oni (to jest bałwochwalcy) nazywają „pierwszą przyczyną”. Wyjaśniłem już to w moim większym dziele (*Miszne Tora*, I. O bałwochwalstwie, rozdz. 1) i żaden z naszych współwyznawców w to nie wątpi.

Niewierni, jakkolwiek wierzą w istnienie Stwórcy, kwestionują wyłączną prerogatywę Boga, mianowicie służenie Mu i oddawanie Mu czci, co zostało nakazane w słowach: „Służcie *Bogu*, waszemu Bogu” itd. (II23, 25), po to, aby wiara ludzi w Jego istnienie uzyskała mocną podstawę. Przenosząc tę prerogatywę na jakieś inne istoty, sprawiają, że ci ludzie, którzy zauważają tylko rytuał, nie rozumiejąc jego istotnego znaczenia ani też prawdziwej natury istot, którym oddaje się cześć, porzucają swoją wiarę w istnienie Boga. Zostaną zatem ukarani śmiercią, porównaj: „żadnej duszy nie pozostawisz przy życiu” (V 20, 16). Celem tego przykazania, jak to wyraźnie stwierdzono, jest całkowite wykorzenienie tego fałszywego poglądu, tak aby nie psuł już więcej

innych ludzi, mówią to słowa Tory: „aby was nie nauczyli” (V 20, 18). Nazwano ich: „wrogami”, „przeciwnikami”, „nieprzyjaciółmi”, „*Nieprzyjaciele*”^{Bo S^a} powiedziano, że oddawanie przez nich czci bożkom spowodowało zazdrość, gniew i oburzenie Boga. Jak wielkie jest zatem przewinienie kogoś takiego, kto ma fałszywy pogląd na samego Boga i wierzy w to, że jest On inny, niż jest w rzeczywistości, na przykład że On nie istnieje, że składa się z dwóch składników, że jest cielesny, że może być przedmiotem zewnętrznych oddziaływań, czy też kto przypisuje Mu jakąkolwiek inną ułomność. Taki człowiek jest bez wątpienia gorszy niż ktoś, kto oddaje cześć bożkom wierząc w to, że będąc pośrednikami, mogą czynić dobro lub zło.

Miej zatem na względzie, że wierząc w cielesność albo w coś związanego z cielesnością w odniesieniu do Boga, powodujesz Jego zazdrość i oburzenie, zapalasz ogień Jego gniewu, stajesz się Jego nieprzyjacielem, jego wrogiem i przeciwnikiem w większym stopniu, niż oddając cześć bożkom, jeśli myślałbyś, że usprawiedliwieniem dla tych, którzy wierzą w cielesność Boga, jest ich wychowanie, ignorancja albo błędność ich rozumowania, to musiałbyś także zrobić takie samo ustępstwo dla czcicieli bożków. Ich oddawanie czci bożkom jest bowiem także spowodowane wychowaniem i ignorancją, „kontynuują oni zwyczaje swoich ojców” (*Chulin* 13a). Zapewne powiesz, że dosłowna interpretacja ksiąg Tanachu powoduje, że ludzie popadają w wątpliwości, musisz jednak wiedzieć, że bałwochwalców również skłaniają do ich przekonań fałszywe wyobrażenia i idee. Nie ma zatem żadnego usprawiedliwienia dla tego, kto nie będąc sam za siebie zdolny rozumować, nie przyjmuje [doktryny o bezcielesności Boga] od prawdziwych filozofów. Nie uważam za niewiernych tych ludzi, którzy nie są w stanie udowodnić bezcielesności Boga, ale uważam za takich tych, którzy w to nie wierzą - i to nawet wtedy, gdy widzą, że Onkelos i Jonatan jak to tylko możliwe unikają [w odniesieniu do Boga] wyrażań kryjących w sobie pojęcie cielesność. I to jest wszystko, co chciałem powiedzieć w tym rozdziale.

ROZDZIAŁ XXXVII

*Różnorakie
znaczenia
owa pamm* Termin *panim*, „twarz”, w języku hebrajskim jest homonimem, większość jego różnych znaczeń ma charakter przenośni. Oznacza on „pierwotnym sensie twarz jakiejś żyjącej istoty, porównaj: „I wszystkie twarze powlekają się bladością” (Jir 30, 6), „Dlaczego jesteście dzisiaj tak smutnej twarzy” (I 40, 7). W takim właśnie znaczeniu termin ten pojawia się bardzo często. Następnym znaczeniem tego słowa jest „gniew”, porównaj: „I twarz jej (*ufanea*) nie była już dłużej smutna” (I Szm 1, 18). Stosownie do tego termin ów często używany jest w odniesieniu do Boga, w sensie gniewu i złości, porównaj: „Gniew (*penej*) Boży rozpędził ich” (T 4, 16), „Gniew (*penej*) Boga zwraca się przeciwko czyniącym zło” (Ps 34, 17), „Mój gniew (*panaj*) odejdzie i zaznasz ode Mnie spokoju”¹³ (II 33, 14), „Ja zwrócę Moją złość (*panaj*)” (III 20, 3) i jest wiele jeszcze innych przykładów.

*Znaczenie
ów „twarzą
odniesieniu
do relacji
z Bogiem* Innym znaczeniem tego słowa jest: „obecność” i „istnienie jakiejś osoby”, porównaj: „Umarł w obecności (*penej*) [to znaczy w czasie życia] wszystkich swoich braci” (I 25, 18), „I w będę chwalony w obecności (*penej*) całym ludem” (III 10, 3), „zobaczysz, czy ci nie będzie złorzeczył w twojej obecności (*panecha*)” (Ij 1, 11). W takim samym znaczeniu słowo to zostało użyte w następującym fragmencie: „*Bóg* rozmawiał z Moszem twarzą w twarz” (II 33, 11), to znaczy że obaj byli obecni, bez żadnego biorącego w tym udział pośrednika pomiędzy sobą. Porównaj: „Popatrzmy sobie nawzajem w twarz” (II Kri 14, 8), a także: „*Bóg* mówił z wami twarzą w twarz” (V 5, 4), zamiast czego w innym miejscu czytamy łatwiejsze do zrozumienia wyrażenie: „Słyszeliście dźwięki słów, lecz nie widzieliście żadnego wizerunku, tylko dźwięk” (V 4, 12). Słyszenie głosu bez zobaczenia jakiegokolwiek postaci określone zostało jako „twarzą w twarz”. Podobnie słowom: „*Bóg* rozmawiał z Moszem twarzą w twarz” (II 33, 11) odpowiada wyrażenie: „słyszał ten dźwięk głosu, przemawiający do niego” (IV 7, 89) w opisie Boga mówiącego do Moszego. Ma być zatem jasne dla ciebie, że percepcja głosu Boga bez pośrednictwa jakiegoś anioła jest określona jako „twarzą w twarz”. W takim samym znaczeniu musi

TPL: „Moja Obecność pójdzie i poprowadzi cię”.

być rozumiane słowo *panim* w wyrażeniu: „ale Mojej twarzy (*panaj*) nie zobaczysz” (II 33, 23), co znaczy, że Mojej prawdziwej istoty, jaka ona jest, nie można zrozumieć.

Słowo *panim* jest także używane w języku hebrajskim jako okolicznik miejsca, w znaczeniu „przed” albo „pomiędzy rękami”. W tym właśnie znaczeniu jest często używane w odniesieniu do Boga. Według Onkelosa jest tak we fragmencie: „Ale Mojej twarzy (*panaj*) zobaczyć nie można”, który przekłada on jako „I tych, którzy są przede Mną, zobaczyć nie można”. Znajduje on tutaj aluzję do faktu, że is;nieją także wyższe stworzone istoty, których wyższość powoduje, że ich prawdziwej natury człowiek nie może dostrzec, mianowicie idee, wyodrębnione umysły. W stosunku do Boga określone zostały one jako będące stale w przed Nim albo pomiędzy Jego rękami, to znaczy jako nieprzerwanie cieszące się najbardziej skupioną uwagą Boskiej Opatrzności. On, to znaczy Onkelos, uważa, że rzeczy, które określono jako całkowicie postrzegalne, są tymi istotami, które - jeśli ciodzi o ich istnienie - są poniżej idei, mianowicie substancja i forma. To w odniesieniu do nich powiedziano nam: „zobaczysz to, co jest za Mną” (II 33, 23), to znaczy te wszystkie istoty, od których jakby odwróciłem się i pozostawiłem je za sobą. Ta metafora ma przedstawiać całkowite oddalenie tych istot od Boskości. Później (w rozdz. LIV) usłyszysz moje wyjaśnienie tego, o co prosił Mosze, nasz nauczyciel.

Słowo to jest także używane jako okolicznik czasu, oznaczający „przed (jakimś czasem)”. Porównaj: „Wcześniej (*lefanim*) tak czyniono w Jisraelu” (R 4, 7), „Ty z dawna (*lefanim*) założyłeś podstawy ziemi” (Ps 102, 25). Innym znaczeniem tego słowa jest „wzgląd” i „uwaga”. Porównaj: „Nie będziesz miał względu (*penej*) na ubogiego” (III 19, 15), „Człowieka zwracającego uwagę (*panim*)” (Js 3, 3), „nie ma względu (*panim*)” (V 10, 17) itd. Słowo *panim* ma podobne znaczenie w błogosławieństwie: „Bóg zwrócił Swoją twarz ku tobie [to znaczy, że Bóg pozwolił, aby Jego Opatrzność była z tobą] i obdarzył cię pokojem” (IV 6, 26).

*Jak Onkelos
przekłada
określenie
„twarz Boga”*

*„Wzgląd”
i „uwaga”*

ROZDZIAŁ XXXVIII

Znaczenie W języku hebrajskim słowo *achor* jest homonimem. Jest to rzeczownik oznaczający „tył”. Porównaj: „z tyłu (*acharej*) Miejsca Obecności” (II 26, 12), „Włócznia wyszła z tyłu (*acharaw*)” (II Szm 2, 23). Jest on także używany w odniesieniu do czasu, oznaczając „po”: „ani po nim (*acharaw*) nie pojawił się nikt taki jak on” (II Kri 23, 25), „Po (*achar*) tych wydarzeniach” (I 15, 1). Termin ten zawiera w sobie także ideę postępowania i konfrontacji z moralnymi zasadami jakiejś innej istoty. Porównaj: „Będziesz chodził za (*acharej*) Bogiem, waszym Bogiem” (V 13, 5), „Pójdą za (*acharej*) Bogiem” (Hsz 11, 10), to znaczy będą postępować według Jego woli, będą kroczyć drogami Jego działań i będą naśladować jego zalety, „Chodził za (*achare*) tymi przykazaniami” (Hsz 5, 11). W takim właśnie znaczeniu słowo to pojawia się w wersecie: „I zobaczysz Mój tył (*achoraj*)” (II 33, 23) - możesz dostrzec to, co postępuje za Mną, co jest do Mnie podobne i jest rezultatem Mojej woli, to znaczy wszystkie rzeczy przeze Mnie stworzone, jak to będzie wyjaśnione w dalszej części tego dzieła.

ROZDZIAŁ XXXIX

Słowo W języku hebrajskim słowo *lew*, „serce”, jest homonimicznym rzeczownikiem, oznaczającym organ, który jest źródłem życia dla wszystkich istot posiadających serce. Porównaj: „I wbił je w serce Awszaloma” (II Szm 18, 14). Ponieważ organ ów znajduje się pośrodku ciała, słowo to zostało użyte w metaforyczny sposób, aby wskazać „środkową część jakiejś rzeczy”. Porównaj: „aż do samego środka niebios” (V 4, 11), „w płomieniu ognia, ze środka krzewu” (II 3, 2). Oznacza ono następnie „myśl”, porównaj: „Nie, moje serce szło z tobą” (II Kri 5, 26), co znaczy: przebywałeś w moich myślach, kiedy ta rzecz się przydarzyła. Podobnie należy wyjaśnić wersety: „*Myśl!*” „żebyście nie podążali za swoimi sercami” (IV 15, 39), to znaczy: za swoimi myślami, „nawet jeśli będę szedł za upodobaniami mojego serca” (V 29, 18). Słowo to oznacza także „zamyśl”, porównaj: „Cała reszta Jisraela była jednym sercem [to znaczy zamysłem] za tym,

aby ustanowić Dawida królem" (I Krn 12, 38), „Głupcy umierają z powodu niedostatku serca [tzn. rozsądku]" (Prz 10, 21), „moje serce [tzn. mój zamiysł] nie odwróci się od tego, póki będę żył" (Ij 27, 6). Zdanie to poprzedzone jest słowami: „Sprawiedliwości trzymać się będę i nie puszcę się jej", a potem następuje: „moje serce [tzn. mój zamiysł] nie odwróci się od tego, póki będę żył". Odnosnie do wyrażenia *jecheraf* sładzę, iż można porównać je z tym samym czasownikiem w formie *nechrefet*, w wyrażeniu: „niewolnicą, która jest częściowo poślubiona (*necherefet*) przez mężczyznę" (III 19, 20), w którym słowo *necherefet* jest podobne do arabskiego terminu *munharafat*, oznaczającego „odwrócenie się od stanu niewolnictwa w stronę stanu małżeńskiego".

Słowo *lew* oznacza także „wolę", porównaj: „I dam wam pasterzy „*Wola*" według Mojego serca (*libi*)" (Jir 3, 15), „Czy twoje serce jest tak szczere, jak moje serce?" (II Kri 10, 15), to znaczy: czy twoja wola jest tak samo dobra, jak moja wola? W takim też sensie słowo to, w metaforyczny sposób, stosowane jest w odniesieniu do Boga, porównaj: „który będzie postępował według Mego serca i Mojej duszy" (I Szm 2, 35), to znaczy: stosownie do Mojej woli, „Po wszystkie dni skierowane na nią będą Moje oczy i Moje serce" (I Kri 9, 3), to znaczy: MOJE Opatrzność i Moja wola.

Słowo to jest także używane w znaczeniu „rozumienia", porównaj: „*Rozumienie*" „Próżny człowiek może być obdarzony sercem" (Ij 11,12), to znaczy: może być mądry, „Serce mądrego skłania się ku prawości" (Kh 10, 2), co znaczy, że jego rozumienie dotyczy doskonałych myśli, najwznioślejszych problemów. Przykłady tego rodzaju są bardzo liczne. W takim właśnie znaczeniu, a więc w znaczeniu rozumienia, słowo to jest używane, kiedy w metaforyczny sposób odnoszone jest do Boga, używane jest jednak także w wyjątkowych wypadkach w znaczeniu „woli". W każdym zatem fragmencie musi zostać wyjaśnione stosownie do kontekstu. Także w tych i w podobnych fragmentach użyte zostało w znaczeniu „rozumienia": „weź sobie do serca" (V 4, 39), „I nie rozważa w swoim sercu" (Jsz 44, 19). Tak więc zdanie „*Bóg* jeszcze nie udzielił wam serca, które by rozpoznało" (V 29, 3) jest identyczne co do znaczenia ze zdaniem „pokazano ci, żebyś wiedział" (V 4, 35).

„Kochanie
Boga”

Jeśli chodzi o fragment „Kochaj *Boga*, twojego Boga, całym twoim sercem” (V 6, 5), to wyjaśniam, że wyrażenie „całym twoim sercem” oznacza: „wszystkimi siłami twojego serca”, a więc wszystkimi siłami twojego ciała, jako że wszystkie one mają swoje źródło w sercu. Zatem sensem całego tego fragmentu jest: uczynić wiedzę o Bogu celem wszystkich swoich działań, jak to już wyjaśniłem w komentarzu do Miszny (do *Awot* 8, 5) oraz w moim dziele *Miszne Tora (Jesodej haTora*, rozdz. 2, 5).

ROZDZIAŁ XL

Ruach
jako
tchnienie

Słowo *ruach* jest homonimem oznaczającym powietrze, to znaczy jeden z czterech elementów. Porównaj: „*Ruach* Boga unosił się” (I 1, 2)¹⁴. Oznacza ono także „wiatr”, porównaj: „I wschodni wiatr (*ruach kadim*) przyniósł szarańczę” (II 10, 13), „zachodni wiatr” (*ruach jam*) (II 10, 19). W takim właśnie znaczeniu słowo to często się pojawia. Następnie oznacza ono „tchnienie”, porównaj: „A tchnienie (*ruach*) odchodzi i nie powraca” (Ps 78, 39), „w którym jest oddech (*ruach*) życia” (I 7, 15). Słowo to oznacza także to, co pozostaje po człowieku po jego śmierci i nie podlega zniszczeniu. Porównaj: „A oddech życia (*ruach*) powróci do Boga, który go dał” (Kh 12, 7). Innym znaczeniem tego słowa jest „Boskie natchnienie proroków w czasie, gdy prorokują” - i wyjaśnię to, kiedy będzie mowa o prorokowaniu - w takim stopniu, w jakim jest to stosowne w dziele takim, jak to. Porównaj: „Wzmogę natchnienie (*ruach*), które nad tobą, i z niego udzielię im” (IV 11, 17), „Gdy natchnienie (*ruach*) spoczęło aa nich” (IV 11, 25), „Duch (*ruach*) Boży mówi przeze mnie” (II Szm 23, 2). Termin ten jest często stosowany w takim właśnie sensie. W słowie *ruach* zawiera się także znaczenie intencji, porównaj: „Całego swojego ducha (*ruach*) ujawnia głupiec” (Prz 29, 11), to znaczy: swoje intencje i wolę, „I upadnie duch (*ruach*) w Egipcjanach, i unicestwię ich zamysły” (Jsz 19, 3), co znaczy, że ich zamiary zostaną udaremnione, zaś plany będą zniweczone, „Kto doścignął ducha (*ruach*)

Ruach
jako
natchnienie

¹⁴TPL: „A Boska Obecność unosiła się”.

Bożego i kto tak bliski jest jego zamiarom, że mógłby nam o tym powiedzieć?" (Jsz 40, 13), to znaczy: kto zna rozkazy wynikające z Jego woli albo dostrzega działanie Jego Opatrzności w istniejącym świecie, tak że mógłby nam o tym opowiedzieć? Wyjaśnię to w tych rozdziałach, w których będzie mowa o Opatrzności. Zatem hebrajskie słowo *mach*, kiedy używane jest w odniesieniu do Boga, ma zasadniczo to piąte znaczenie, czasem jednak, jak to wyjaśnione zostało powyżej, znaczenie ostatnie, mianowicie „woli”. Znaczenie tego słowa w każdym indywidualnym przypadku powinno być zatem określone poprzez kontekst.

ROZDZIAŁ XLI

Hebrajskie słowo *nefes*, „dusza”, jest homonimicznym rzeczownikiem, oznaczającym tę żywotność, która jest wspólna wszystkim żyjącym, odczuwającym istotom, na przykład: „w których jest żyjąca dusza (*nefes*)” (I 1, 30). Może on także oznaczać „krew”, jak w zdaniu: „żeby nie jeść krwi (*nefes*) (...) razem z mięsem” (V 12, 23). Innym znaczeniem tego terminu jest „rozum”, który jest cechą wyróżniającą gatunek ludzki, jak w zdaniu: „Jak żyje Bóg, który dał nam duszę (*nefes*)” (Jir 38, 16). Oznacza on także tę część człowieka, która pozostaje po jego śmierci, porównaj: „Niech dusza (*nefes*) pana mojego będzie związana w węzeł życia” (I Szm 25, 29). Na koniec oznaczają także „wolę”, porównaj: „Aby poddał jego książęta swojej woli (*benafszo*)” (Ps 105, 22), „Nie wyda mnie woli (*benefesz*) moich wrogów” (Ps 41, 3), „Jeśli jest waszą wolą (*nefes*) pochowanie mojej zmarłej” (I 23, 8), „Nawet gdyby Mosze i Szmuel stanęli przede Mną, to i tak Moja wola (*nefes*) nie zwróciłaby się w stronę tego ludu” (Jir 15, 1), to znaczy, że nie mam w nich żadnego upodobania i nie zamierzam ich chronić. Kiedy słowo *nefes* używane jest w odniesieniu do Boga, to w znaczeniu „woli”, jak już wyjaśniłem w odniesieniu do wersetu: „który będzie postępował według Mojej woli (*bilewawi*) i według Mojego zamysłu (*benafszu*)” (I Szm 2, 35).

Podobnie rozumiemy zdanie: „I jego wola (*nefes*), aby powodować nieszczęścia Jisraela, zanikła” (S 10, 16). Tanaita rabin Jonatan ben

*Słowo nefesz
w odniesieniu
do człowieka*

*Jego użycie
w odniesieniu
do Boga
w znaczeniu
„woli”*

Uziel [w *targumie* księgi proroków] nie przekłada tego fragmentu, gdyż rozumie słowo *nafsz* w jego pierwszym znaczeniu, a zatem uważa go za przypisywanie Bogu ludzkiego odczuwania, dlatego omija je w swoim tłumaczeniu. Jeśli jednak użyte tutaj słowo *nefes*z rozumiemy w tym ostatnim znaczeniu, to sens tego zdania może być łatwo wyjaśniony. We fragmencie, który poprzedza to zdanie, stwierdzono bowiem, że Opatrzność opuściła Żydów i pozostawiła ich na krawędzi śmierci, zaś oni płakali i modlili się o pomoc, ale nadaremnie. Kiedy jednak całkowicie okazali skruchę, kiedy ich niedola zwiększyła się, zaś ich wrogowie zdobyli nad nimi władzę, to wówczas On okazał im Swoją łaskawość i Jego wola, aby powodować ich niedolę, zanikła. Zapamiętaj to sobie dobrze, gdyż jest to szczególnie godne uwagi.

Przyimek Przyimek *ba* w tym fragmencie ma znaczenie przyimka *min*, „z” lub „od”, zaś *baamal* jest identyczne z *meamal*. Gramatycy podają wiele przykładów takiego właśnie zastosowania przyimka *ba*: „Pozostałość z (*ba*) mięsa i z (*ba*) chleba” (III 8, 32), „Jeśli tylko kilka z (*ba*) lat pozostało” (III 25, 52), „Z (*ba*) konwertytów i z (*ba*) urodzonych w narodzie” (II 12, 19).

ROZDZIAŁ XLII

„Życie”
i „śmierć”

Słowo *chaj*, „żyjący”, oznacza czujący organizm (dosłownie: „rosnący” i „posiadający uczucia”), porównaj: „Każde żyjące [stworzenie], które się rusza” (I 9, 3), oznacza ono także ozdrowienie z ciężkiej choroby: „wyzdrowiał (*wajechi*) z choroby” (Jsz 38, 9), „Pozostali w obozie aż do wyzdrowienia (*chajotam*)” (Jh 5, 8), „żywe (*chaj*) mięso” (III 13, 10).

Mawet oznacza „śmierć” i „poważną chorobę”, tak jak w zdaniu: „Jego serce umarło (*wajamot*) w nim i stał się jak kamień” (I Szm 25, 37), to znaczy, że jego choroba była bardzo poważna. Z tego też powodu stwierdzono odnośnie do syna kobiety z Carfit: „Jego choroba tak bardzo się wzmogła, że przestał oddychać” (I Kri 17, 17). Wyrażenie *wajamot* przekazuje ideę, że był bardzo chory, bliski śmierci, podobnie jak Nawal, kiedy usłyszał, co się zdarzyło. Niektórzy andaluzyjscy autorzy mówią, że jego oddech został powstrzymany, tak że w ogóle

nie można było dostrzec, że oddycha. Czasem chory dostaje ataku takiej duszności, że nie można stwierdzić, czy jest żywy, czy martwy, w takim stanie chory może pozostawać przez dzień lub dwa.

Termin *chaj* jest także stosowany w związku ze zdobywaniem wiedzy, porównaj: „Staną się życiem (*chajim*) twojej duszy” (Prz 3, 22), „Kto mnie znajdzie, znajdzie życie” (Prz 8, 35), „Gdyż są one życiem (*chajim*) dla tych, którzy je znajdują” (Prz 4, 22). Takie przykłady są bardzo liczne. Zgodnie z tą metaforą, właściwe zasady nazwane są „życiem”, zaś fałszywe – „śmiercią”. Dlatego Wszechmocny mówi: „Położyłem przed tobą [wybór] : życie albo śmierć, błogosławieństwo albo przekleństwo” (V 30, 19). W taki sam sposób rozumiem Jego słowa: „abyście zachowali życie” (V 5, 30), zgodnie z tradycyjną interpretacją zdania: „żeby ci się wiodło” [w świecie przyszłym] (V 22, 7). Na skutek częstego stosowania w naszym języku takich właśnie metafor, nasi mędrcy powiedzieli: „Sprawiedliwi nawet po śmierci nazywani są żyjącymi, podczas gdy grzesznicy nawet wówczas, gdy żyją, nazywani są martwymi” (*Berachot*, 78). Zapamiętaj to sobie dobrze.

ROZDZIAŁ XLIII

Hebrajskie słowo *kanaf* jest homonimem, większość jego znaczeń *Różne użycia* ma charakter metaforyczny. Jego pierwotne znaczenie to „skrzydła ^{stowa kana f} latającego stworzenia”, na przykład: „wyobrażenia żadnego ptaka skrzydlatego (*kanaf*), który lata po niebie” (V 4, 17). Termin ten został następnie metaforycznie zastosowany dla oznaczenia „skrzydeł”, czyli rogów ubrania, porównaj: „Na czterech rogach (*kanfot*) twojego ubrania” (V 22, 12). Jest on także używany w znaczeniu krańców zamieszkaney części świata i jego zakątków najbardziej odległych od miejsca naszego zamieszkiwania, porównaj: „Aby ogarnęła krańce (*kanfot*) ziemi” (Ij 38, 13), „Od najdalszego krańca (*kenaf*) ziemi słyszymy pieśni” (Jsz 24, 16).

Ibn Ganach w swojej *Księdze hebrajskich źródłosłów* twierdzi, że słowo *kenaf* używane jest w znaczeniu „ukrywania”, analogicznie do arabskiego wyrażenia *kanafu alszaj*, „ukryłem coś”. Według tego wyjaśnienia werset 30, 20 z księgi proroka Jeszai mówi: „Twój

nauczyciel już się nie będzie ukrywał". Jest to dobre wytłumaczenie i sądzę, że słowo ma takie właśnie znaczenie w wersecie: „Nie uniesie okrycia (*kenaf*) swojego ojca" (V 23, 1), podobnie w zdaniu: „Rozpostrzyj skrzydła swojej ochrony (*kanafeka*) nad twoją służącą" (R 3, 9). Sądzę, że w takim właśnie znaczeniu słowo to odnosi się metaforycznie do Boga i Jego aniołów (bowiem według mojej opinii anioły nie są cielesne, co później wyjaśnię). Werset *Rut* 2,12 musi być zatem tłumaczony w taki sposób: „którego ochronie (*kanafaw*) powierzyłeś się z ufnością" i gdziekolwiek słowo to pojawia się w odniesieniu do aniołów, oznacza okrycie. Zapewne zwróciłeś uwagę na słowa proroka Jeszai: „Dwoma okrywał swoją twarz, dwoma okrywał swoje stopy" (Jsz 6, 2). Ich znaczenie jest następujące: kwestia jego (to znaczy anioła) istnienia jest ukryta i zakryta, to właśnie oznacza zakrywanie twarzy. Sprawy zaś, których ten anioł jest przyczyną i które mywane zostały „jego stopą" (jak to już stwierdziłem wówczas, gdy mówiłem o homonimicznym terminie *regel*), są podobnie ukryte - bowiem działania umysłów są niewidzialne, a zasady ich funkcjonowanie niepojęte, chyba że po długich badaniach - i to z dwóch powodów. Pierwszy zawarty jest w ich właściwościach, zaś drugi w nas samych, to znaczy, że jest tak, ponieważ nasze postrzeganie jest niedoskonałe, zaś idee są zbyt trudne, aby można je było w pełni zrozumieć. Jeśli zaś chodzi o wyrażenie: „a na dwóch latał" (Jsz 6, 2), to wyjaśnię później (w rozdz. XLIX), dlaczego latanie zostało przypisane aniołom,

ROZDZIAŁ XLIV

Znaczenie
słowa *ajin*

Hebrajskie słowo *ajin* jest homonimem oznaczającym „źródło", na przykład źródłem wody" (116, 7). Oznacza ono także „oko", porównaj: „[Odszkodowanie wartości] oko za [stratę] oka" ^II 21, 24). Innym znaczeniem tego słowa jest „Opatrzność", jak w zdaniu dotyczącym proroka Jirmii: „Weź go i skieruj na niego swoją uwagę (*enecha*)" (Jir 39, 12). W takim właśnie metaforycznym znaczeniu należy rozumieć to słowo, kiedy jest używane w odniesieniu do Boga, na przykład: „Po wszystkie dni będą skierowane na nią Moja opatrzność i Moja wola" (I Kri 9, 3), jak to już wyjaśniłem

w rozdz. XXXIX, „na którą oczy (*enej*)” - to znaczy Opatrzność - „*Boga*, twojego Boga, zawsze są zwrócone” (V 11, 12), albo: „Oczy *Boga* przebiegają całą ziemię” (Zch 4, 10), to znaczy, że Jego Opatrzność rozciąga się nad wszystkim, co znajduje się na ziemi - zostanie to wyjaśnione w rozdziałach dotyczących Opatrzności. Kiedy jednak rzeczownik „oko” związany jest z czasownikiem „wiedzieć” (*raa* albo *chaza*), jak na przykład: „Otwórz oczy Twoje i patrz” (II Kri 19, 16) lub „Jego oczy wypatrują” (Ps 11, 4), to zdania takie oznaczają percepcję umysłową, nie zaś zmysłową. Jest tak, gdyż to, co związane ze zmysłami, jest stanem pasywnym, jak to zapewne dobrze wiesz, zaś Bóg jest zawsze aktywny, nigdy zaś pasywny, co później wyjaśnię.

Opatrzność

ROZDZIAŁ XLV

Czasownik *szama* używany jest w homonimiczny sposób. Oznacza on „słuchać” a także „wysłuchać”. Jeśli chodzi o pierwsze znaczenie, to porównaj: „niech to nie będzie słyszane z waszych ust” (II 23, 13), „Usłyszano tę wieść w domu faraona” (I 45, 16). Przykłady tego rodzaju są bardzo liczne. Równie częste są przykłady używania tego czasownika w znaczeniu „wysłuchać”: „ale nie słuchali (*szameu*) Mojszego” (II 6, 9), „Jeśli wysłuchają (*jiszmeu*) i poddadzą się im” (Ij 36, 11), „Czy będziemy wysłuchiwać (*niszma*) o was” (Ne 13, 27), „Jeśli ktoś nie wysłucha (*jiszma*) twoich słów” (Jh 1, 18). Czasownik ten oznacza także „wiedzieć” („rozumieć”), porównaj: „naród, którego języka nie rozumiesz (*tiszma*)” (V 28, 49). Tam, gdzie czasownik *szama* użyty został w odniesieniu do Boga, musi być traktowany jako oznaczający percepcję, co jest przykładem trzeciego znaczenia, także i wtedy, gdy, zgodnie z dosłowną interpretacją, zdaje się on posiadać pierwsze znaczenie. Porównaj: „*Bóg*usłyszał” (IV 11,1), „bo usłyszał wasze narzekania przeciwko *Bogu*” (II 16, 7).

*Użycie
czasownika
szama*

We wszystkich podobnych wyrażeniach czasownik ten oznacza umysłową percepcję. Kiedy jednak dosłowna interpretacja sugeruje, że posiada on to drugie znaczenie, wynika z tego, iż Bóg odpowiada na modlitwę człowieka i spełnia jego wolę albo też nie odpowiada

na modlitwę i nie spełnia jego woli: „wysłucham jego wołania” (II 22, 22), „i wysłucham [go], bo jestem miłosierny” (II 22, 26), „Nakłoń, Boże, ucho Swoje i wysłuchaj” (II Kri 19, 16), „ale Bóg nie wysłuchał waszych modlitw, nawet nie zwrócił na nie uwagi” (V 1, 45), „A nawet gdy pomnożycie modlitwy, Ja nie wysłucham” (Jsz 1, 15), „bo Ja cię nie wysłucham” (Jir 7, 16). Jest wiele przykładów występowania czasownika *szama* w takim właśnie znaczeniu.

Zostaną ci teraz przedstawione uwagi na temat tych metafor i porównań, które zaspokoją twoje pragnienie [zrozumienia] i wyjaśniać ich pełne znaczenie, nie pozostawiając żadnych wątpliwości.

ROZDZIAŁ XLVI

*Dostrzeże
istnienia
jakiejsz rzeczy
a zrozumienie
istoty tej
rzeczy*

Jak już stwierdziłem w jednym z rozdziałów tego dzieła, istnieje ogromna różnica pomiędzy sprawieniem, że ktoś dostrzeże istnienie jakiejsz rzeczy, a pokazaniem temu komuś prawdziwej istoty tej rzeczy. Możemy spowodować, że ktoś zauważy istnienie jakiegoś przedmiotu, poprzez wskazanie jego przypadkowych [tj. niekoniecznych] cech, działań, a nawet jego jak najbardziej odległych relacji z innymi przedmiotami. I tak na przykład, jeśli chcesz opisać króla jakiegoś kraju jednemu z jego poddanych, który go nie zna, to możesz na różne sposoby opisać i objaśnić jego istnienie. Możesz albo powiedzieć mu, że król to wysoki człowiek o jasnej cerze i siwych włosach, opisując go w ten sposób poprzez jego przypadkowe cechy, możesz także powiedzieć, że król to taki człowiek, wokół którego można zobaczyć wielką rzeszę ludzi – tak na koniach, jak i pieszych, a także żołnierzy z wyciągniętymi mieczami – nad którego głową powiewają sztandary i przed którym gra się na trąbach, albo że jest to człowiek mieszkający w pałacu w pewnym szczególnym regionie jakiegoś kraju, albo że jest to człowiek, na którego rozkaz wzniesiono ten mur i przerzuciono przez rzekę ten most, albo opisać go poprzez jakieś inne jego działanie i przez jakieś inne związane z nim rzeczy.

Można pokazać istnienie króla w jeszcze bardziej pośredni sposób, na przykład jeśli ktoś zapyta cię, czy ten kraj posiada króla, to bez wątplenia dasz twierdzącą odpowiedź. „A jaki możesz dać na to do-

wód?" „Chociażby ten fakt, że stoi tutaj przed wielką liczbą sztab złota bander, człowiek mały i słaby, a przed nim stoi, prosząc o jałmużnę, biedak, człowiek wysoki i silny, który na próżno błaga o trochę zboża, aby mógł upiec sobie chleb, i ten biedak zostaje skarcony i zmuszony do odejścia tylko przy pomocy słów - a gdyby nie bał się on króla, to bez chwili wahania zabiłby albo odtrącił na bok bankiera i wziął sobie tak dużo pieniędzy, ile by tylko mógł". Taki jest zatem dowód na to, że ten kraj posiada władcę, a jego istnienie udowodnione jest poprzez dobrze funkcjonujące instytucje państwowe w tym kraju, na skutek czego król jest szanowany, a jego dekrety budzą strach. W przykładzie tym nie wspomniano czegokolwiek, co wskazywałoby r.a jakieś cechy charakterystyczne i istotne właściwości, z tytułu których jest on królem.

Podobnie jest w przypadku informacji na temat Stwórcy przekazanych zwykłym ludziom we wszystkich księgach prorockich i w Torze. Uznano bowiem za konieczne, aby nauczyć ich wszystkich, że Bóg istnieje, że pod każdym względem jest on najdoskonalszym Bytem, to znaczy że istnieje On nie tylko w tym sensie, w jakim istnieje niebo i ziemia, ale że istnieje On i posiada życie, mądrość, władzę, moc działania i wszystkie inne właściwości, które muszą się zawierać w naszej wierze w Jego istnienie, jak to zostanie pokazane niżej. To, że Bóg istnieje, zostało zatem ukazane zwykłym ludziom przy pomocy porównań zaczerpniętych z ciał fizycznych, to, że On żyje, poprzez porównanie wzięte z ruchu, ponieważ zwykli ludzie uważają tylko ciało za istniejące prawdziwie, niewątpliwie i w pełny sposób, jeśli zaś chodzi o to, co jest związane z ciałem, chociaż samo nie jest ciałem, to chociaż wierzą oni w jego istnienie, uważają, iż posiada ono niższy stopień istnienia, z powodu zależności co do celu istnienia od jakiegoś ciała. To zaś, co ani samo nie jest ciałem, ani nie jest jakąś siłą działającą w ciele, według wyobrażenia człowieka nie istnieje i jest wyłącznie wytworem wyobraźni. W taki sam sposób ruch uważany jest przez zwykłych ludzi za identyczny z życiem, to, co nie może z własnej woli poruszać się z miejsca na miejsce, nie ma w sobie życia - pomimo tego, że ruch nie jest częścią definicji życia, a tylko cechą przypadkową z nim związaną.

*Konieczność
nauczenia
wszystkich,
że Bóg istnieje*

*Prości ludzie
pojmują
jedynie
porównania
zaczepnięte
z ciał
fizycznych*

Percepcja zmysłowa, zwłaszcza słyszenie i widzenie, jest nam najlepiej znana, nie posiadamy idei ani wyobrażenia żadnego innego sposobu porozumiewania się duszy jednej osoby z duszą drugiej niż poprzez mówienie, to jest poprzez dźwięki wydawane przez wargi, język i inne narządy mowy. Kiedy jednak mówi się nam, że Bóg ma wiedzę o rzeczach i że dostarcza wieści prorokom, którzy z kolei przekazują je nam, przedstawiając Go jako widzącego i słyszącego, mamy przez to rozumieć, że postrzega On i zna te rzeczy, które mogą być widziane i słyszane. Przedstawiają Go nam jako mówiącego, co znaczy, że jego wieści docierają do proroków - co należy rozumieć pod nazwą „prorokowania”, zostanie dokładnie wyjaśnione później. Bóg określony jest jako pracujący, ponieważ nie znamy żadnego innego sposobu wytwarzania rzeczy poza bezpośrednim dotykiem. Mówi się, że posiada On duszę w znaczeniu takim, że jest On żyjący, o wszystkich zaś żyjących istotach zasadniczo sądzi się, że posiadają duszę - pomimo tego, że termin dusza - jak to już zostało pokazane - jest homonimem.

Ponadto ponieważ my wykonujemy wszystkie te działania tylko przy pomocy cielesnych narządów, w metaforyczny sposób przypisujemy Bogu narządy ruchu, takie jak nogi i stopy, narządy słuchu, wzroku i węchu, takie jak uszy, oczy i nos, narządy i rzeczy warunkujące mowę, takie jak usta, język i wydawanie dźwięku, narządy wykonywania pracy, takie jak ręce, ramiona, dłonie i palce. Mówiąc krótko, te narządy ciała są w metaforyczny sposób przypisane Bogu - który jest ponad wszelką niedoskonałość - po to, aby wyrazić, że dokonuje On pewnych działań. Te zaś działania są Mu w metaforyczny sposób przypisane po to, aby wyrazić, że posiada On pewne dokonania różne od samych tych działań. I tak na przykład mówimy, że ma On oczy, uszy, ręce, usta, język po to, aby wyrazić, że widzi, słyszy, działa i mówi, jednak widzenie i słyszenie zostały Mu przypisane po to, aby po prostu pokazać, że On postrzega. Możesz znaleźć w języku hebrajskim przykłady tego, jak percepcja jednego ze zmysłów została określona z wykorzystaniem słów nazywających percepcję innego zmysłu - zatem: „Patrz na słowo *Boga*” (Jir 2, 31) oznacza to samo, co „słuchaj słowa *Boga*”, gdyż sensem tego wyrażenia jest: „Uświadom sobie to, co On mówi”. Podobnie wyrażenie:

„Widzę zapach mojego syna” (I 27, 27)¹⁵ ma takie samo znaczenie, co słowa: „Czuje zapach mojego syna”, gdyż odnosi się ono do percepcji zapachu, a więc do wachania.

W podobny sposób użyte zostały słowa: „Cały lud widział dźwięki i płamienie” (II 20, 15), chociaż ten fragment także zawiera opis wizji prorockiej, co jest dobrze znane i rozumiane przez nasz naród. Działanie i mowa są podobnie metaforycznie przypisane Bogu, aby wyrazić, że pewien wpływ emanował z Niego, co zostanie wyjaśnione później (w rozdz. LV i LVI). Fizyczne narządy przypisywane Bogu w pismach prorockich to albo narządy ruchu - wskazujące na życie, narządy zmysłów - wskazujące na postrzeganie, narządy dotyku - wskazujące na działanie, albo narządy mowy - wskazujące na Boskie Natchnienie, co zostanie wyjaśnione później.

Celem wszystkich tych wskazań jest ustanowienie w naszych umysłach wyobrażenia o istnieniu żyjącej istoty, Stwórcy wszystkiego, posiadającego wiedzę o rzeczach, które stworzył. Wyjaśnię później, kiedy będę mówił o niedostępności Boskich atrybutów, że wszystkie te różne atrybuty przekazują jedno tylko wyobrażenie, to jest istotę Boga. Jedynym zadaniem tego rozdziału jest wyjaśnienie, w jakim znaczeniu fizyczne narządy są przypisywane Najdoskonalszemu Bytowi, a mianowicie że są one jedynie wskazaniem na działania zaskódniczo wykonywane przez te narządy. Takie działania, które, jeśli chodzi o nas, są doskonałe, przypisywane są Bogu, ponieważ chcemy wyrazić to, że jest On najbardziej doskonały pod każdym względem, jak to już stwierdziłem powyżej (w rozdz. XXVI), wyjaśniając rabiniczne powiedzenie: „Tora mówi językiem człowieka”. Przypadki przypisywania Stwórcy narządów ruchu są następujące: „podnózek Moich stóp” (Js 66,1), „miejsce podstawy Moich stóp” (Jch 43, 7). Przypadki przypisywania Bogu narządów dotyku: „ręka Boga” (II 9, 3)¹⁶, „napisane palcem Boga” (II 31, 18)¹⁷, „Dzieło Twoich palców” (Ps 8, 4), „Położyłeś na Mnie rękę Swoją” (Ps 139, 5), „Ramię Boga” (Js 53, 1), „Twoja prawica, Boże” (II 15, 6). Poniższe przykłady ukazują przypisywanie Bogu narządów mowy: „Usta Boga to powiedziały”

*Cel metafor
odnoszących*
S! ? o aa

¹⁵ TPL: „Tak! Zapach mojego syna [jest] jak zapach pola”.

¹⁶ TPL: „plaga od Boga”.

¹⁷ TPL: „napisane słowem Boga”.

(Jsz 1, 20), „Otworzył swoje usta przeciwko tobie” (Ij 11, 5), „Głos *Boga* potężny” (Ps 29, 4), „Jego język jest jak pożerający ogień” (Jsz 30, 27). Narządy zmysłów przypisywane są Bogu w następujących przypadkach: „Jego oczy wypatrują, Jego powieki badają” (Ps 11, 4), „Oczy *Boga* przebiegają całą ziemię” (Zch 4, 10), „Nakłoń, *Boże*, ucho Swoje i wysłuchaj” (II Kri 19, 16), „Roznieciliście ogień w Moich nozdrzach” (Jir 17, 4). Jeśli chodzi o wewnętrzne części ludzkiego ciała, to tylko serce przypisane jest w metaforyczny sposób Bogu, ponieważ słowo „serce” jest homonimem, oznaczającym także „intelekt” - poza tym, że jest ono źródłem wszelkiego zwierzęcego życia¹⁸.

Nasi mędrcy ustanowili ogólną zasadę, według której odrzuca się dosłowne znaczenie fizycznych atrybutów Boga, o których mówią prorocy. Zasada ta w widoczny sposób pokazuje, że nasi mędrcy byli jak najdalej od wiary w cielesność Boga i nie spodziewali się wcale, iż jakiś człowiek może tego nie rozumieć lub też żywić co do tego jakieś wątpliwości. Z tego powodu używali oni w Talmudzie i w midraszach wyrażen podobnych do tych, jakie występują w księgach Tanachu, bez jakiegokolwiek bliższego ich omawiania. Wiedzieli bowiem, że nie może być żadnych wątpliwości co do ich metaforycznego charakteru ani też, że nie ma jakiegokolwiek niebezpieczeństwa, iż zostaną one błędnie zrozumiane. Wiedzieli, że wszelkie takie wyrażenia będą odbierane jako język metaforyczny język, stosowany dla przekazania intelektowi wyobrażenia o istnieniu Boga.

Jest rzeczą powszechnie znaną, że w metaforycznym języku Bóg często porównywany jest do króla, który rozkazuje, ostrzega, karze i nagradza swoich poddanych, a Jego słudzy i przybocznicy ogłaszają Jego rozkazy, aby ich przestrzegano, i czynią wszystko, czego sobie zażyczy. A zatem nasi mędrcy przejęli tę metaforę, często jej używali i wprowadzili także przemówienia, przyzwolenia i odmowy króla, jeśli były niezbędne w tej metaforze. We wszystkich tych przypadkach pewne było, że nie powstanie z tego żadna wątpliwość ani żadne zamieszanie.

¹⁸ Chodzi o życie tych istot, które posiadają „duszę zwierzęcą” - zgodnie z chrystotelesowskim podziałem na dusze roślinne (wegetatywne), zwierzęce i rozumne - a więc o życie zwierząt i ludzi.

"a ogólna zasada, wspomniana powyżej, zawiera się w następującym powiedzeniu naszych mędrców, znajdującym się w *Bereszita* (rozdz. 27): „Wielka była siła proroków, porównywali oni to, co stworzone, do swojego Stwórcy”, porównaj: „A nad podobieństwem tronu było coś na podobieństwo jakby postać człowieka” (Jeb 1, 26). Tak więc wyraźnie stwierdzili oni, że wszystkie te wyobrażenia, postrzegane przez proroków, to znaczy podczas proroczej wizji, są wyobrażeniami stworzonymi przez Boga. Jest to całkowicie słuszne, każde bowiem wyobrażenie, które pojawia się w naszej wyobraźni, jest stworzone. Jakże ważne jest to wyrażenie: „Wielka jest ich śmiałość”. Wskazali oni w ten sposób na to, co sami uważali za wyjątkowe. Kiedykolwiek bowiem jakieś słowo albo działanie uznawali za trudne do wyjaśnienia lub wyglądające na niewłaściwe, tego właśnie wyrażenia używali..I tak na przykład pewien rabin, po pierwsze sam, po drugie w nocy dokonał ceremonii (*chalky*¹⁹), po trzecie używając do tego buta, który miał wkładkę w środku. Inny rabin zakrzyknął na to: „Jak wielka jest jego śmiałość, że postąpił według opinii mniejszości” (*Jewamot* 104a). Wyrażenie w języku aramejskim *raw guwreh*, użyte w oryginale w ostatnim zacytowanym zdaniu, oraz wyrażenie w języku hebrajskim *gadol kocho*, występujące w zdaniu zacytowanym poprzednio, mają to samo znaczenie, mianowicie: „wielka jest siła” (albo: „wielka jest śmiałość”). A zatem sens zacytowanego zdania jest taki: Jakże wyjątkowy jest język, który zobowiązali się stosować prorocy wówczas, gdy mówili o Bogu, Stwórcy, w terminach przynależnych istotom przez Niego stworzonym. Jest to wielce godne uwagi. Tak więc nasi mędrcy - używając jasnych i zrozumiałych terminów - stwierdzili, że są jak najdalsi od wiary w cielesność Boga. Postacie zaś i formy pojawiające się w proroczych wizjach, mimo że należały do bytów stworzonych, posłużyły prorokom do tego, aby - jak określili to nasi mędrcy - „porównać to, co stworzone, do swojego Stwórcy”.

Jeśli jednak, po tych wszystkich wyjaśnieniach, ktoś - powodowany złośliwością - pragnąłby usilnie doszukiwać się w nich jakiegoś

Ceremonia przeprowadzana w sytuacji, gdy mężczyzna odmawia poślubienia bezdzietnej wdowy po swoim bracie.

błądu, pomimo że ani by zrozumiał, ani pojął ich metodę, to nasi mędrcy nie ponieśliby z tego powodu żadnej szkody.

ROZDZIAŁ XLVII

*Dlaczego
niektóre
zmysły są
metaforycznie
przypisywane
Bogu,
a inne nie*

Jak już kilkakrotnie stwierdziłem, księgi Tanachu nigdy nie przypisują Bogu czegokolwiek, co zwykli ludzie uważaliby za jakiś defekt, albo czego nie mogliby w swojej wyobraźni powiązać z ideą Wszchemocy. Zaiste wszystkie rzeczy przypisywane Bogu są uznawane za doskonałe, a przynajmniej mogą zostać uznane jako stosowne dla Niego. Pragnę obecnie pokazać dlaczego - zgodnie z tą zasadą - zmysły słuchu, wzroku i węchu przypisywane są Bogu, nie są zaś Mu przypisywane zmysły smaku i dotyku. Jest On jednak wyniesiony ponad używanie wszystkich tych pięciu zmysłów, wszystkie one mają jakieś braki, jeśli chodzi o percepcję - i to nawet w przypadku tych, którzy nie posiadają żadnego innego źródła wiedzy. Ponieważ są one pasywne, odbierają wrażenia z zewnątrz, funkcjonują z przerwami i są podatne na cierpienie, tak samo jak wszystkie inne narządy ciała.

Mówiąc, że Bóg widzi, chcę stwierdzić, że postrzega On rzeczy widzialne, powiedzieć, że „On słyszy”, jest tożsame ze stwierdzeniem, iż „postrzega On rzeczy słyszalne”. W podobny sposób moglibyśmy powiedzieć, że „On smakuje i dotyka” w znaczeniu: „Postrzega takie obiekty, które człowiek odbiera za pomocą smaku i dotyku” bowiem jeśli chodzi o percepcję, to zmysły są ze sobą identyczne. Jeśli odrzucimy istnienie u Boga jednego ze zmysłów, będziemy musieli także odrzucić istnienie wszystkich innych zmysłów, to znaczy percepcję przy pomocy pięciu zmysłów. A jeśli przypisujemy Mu posiadanie jakiegoś jednego zmysłu, to znaczy postrzeganie przy pomocy jednego ze zmysłów, to musimy Mu przypisać posiadanie wszystkich pięciu zmysłów. Pomimo tego znajdujemy w Tanachu zdania: „Ale Bóg zobaczył” (I 6, 5), „Bóg usłyszał” (IV 11, 1), „Bóg poczuł” (I 8, 21) - nie spotykamy się jednak z wyrażeniami: „i Bóg posmakował” ani „i Bóg dotknął”. Według mojej opinii przyczynę tego znaleźć możemy w idei, silnie utwierdzonej w ludzkich umysłach, że Bóg

nie styka się z żadnym ciałem tak, jak jedno ciało styka się z innym, jako że nawet nie można Go zobaczyć przy pomocy oka. Podczas gdy te dwa zmysły, mianowicie smak i dotyk, funkcjonują tylko przy bezpośrednim zetknięciu się z przedmiotem, to wzrok, słuch i węch dostarczają postrzeżeń nawet o odległych przedmiotach. One zatem są przez większość ludzi uznane za właściwe do tego, [aby w metaforyczny sposób przypisywać je Bogu]. Poza tym celem przepisywania Mu w metaforyczny sposób narządów zmysłów może być tylko wyrażenie tego, że On postrzega nasze działania, a słuch i wzrok najzupełniej wystarczają do tego, to znaczy do postrzegania tego, co człowiek robi i mówi. Tak zatem nasi mędrcy - pomiędzy wieloma innymi napomnieniami, dali nam następującą radę i ostrzeżenie: „Wiedz, co jest na górze ponad tobą - oko widzące i ucho słyszające” (*Awot* 2, 1).

Ty jednak rozumiesz, że - mówiąc ściśle - warunki działania wszystkich zmysłów są takie same - i że te same argumenty, które używane są przeciwko istnieniu u Boga dotyku i smaku, mogą być użyte przeciwko wzrokowi, słuchowi i zapachowi, wszystkie one bowiem są podstawą postrzegania wrażeń, które podlegają zmianom. Jedyną różnicą jest to, że te pierwsze, a więc dotyk i smak, są od razu rozpoznawane jako ułomne, podczas gdy te inne uznawane są za doskonałe. W podobny sposób łatwo jest dostrzec błędność wyobraźni, a znacznie trudniej -myślenia i rozumowania. Wyobraźnia (*raajon*) zatem nie była nigdy stosowana jako metafora w mówieniu o Bogu, podczas gdy myśl i rozum są Mu w metaforyczny sposób przypisywane. Porównaj: „Zamysłów Jego, które pomyślał” (*Jir* 49, 20), „A rozumem Swoim rozpostarł niebios” (*Jir* 10, 12). Wewnętrzne zmysły są zatem traktowane w taki sam sposób, jak zewnętrzne - jedne są w metaforyczny sposób stosowane do Boga, a inne nie są. Wszystko to zgodne jest z językiem człowieka, przypisuje on Bogu to, co uważa za doskonałe, a nie przypisuje Mu tego, co uważa za ułomne. W rzeczywistości jednak żaden rzeczywisty atrybut, oznaczający dodanie czegoś do Jego istoty, nie może być do Niego zastosowany, co zostanie udowodnione.

*Nietłumaczenie
przez Onkelosa
czasownika
„słuchać”
w odniesieniu
do Boga
w sposób
dosłowny*

*Tłumaczenie
przez Onkelosa
czasownika
„widzieć”
w odniesieniu
do Boga
w zależności
od tematu*

Gdziekolwiek w Torze pojawia się termin „słuchać” w odniesieniu do Boga, prozelita Onkelos nie tłumaczy go dosłownie, lecz parafrazuje, wyrażając po prostu, że jakaś mowa do Niego doszła, na przykład, że On ją postrzega albo że On ją przyjmuje lub nie przyjmuje - w przypadku, kiedy ma ona charakter prośb czy modlitw. Słowa „Bóg usłyszał” Onkelos parafrazuje zatem albo jako: „I było to usłyszane przed *Bogiem*” albo jako: „On przyjął”, kiedy dotyczą one prośby i modlitwy, na przykład: „na pewno wysłucham”, a dosłownie: „na pewno usłyszę” (II 22, 22). Zasada ta stosowana jest przez niego w tłumaczeniu Tory bez żadnego wyjątku. Jeśli jednak chodzi o czasownik „widzieć” (*rad*), to w sposobie jego przekładania pojawiają się warte zauważenia różnice, lecz nie potrafię wykrzyć tutaj zasady albo metody. W niektórych przypadkach tłumaczy on dosłownie: „I *Bóg* zobaczył”, a w innych parafrazuje: „Objawiło się to przed *Bogiem*”. W użytym przez niego wyrażeniu *wachaza Adonaj* jest najzupełniej jasne, że termin *chaza* jest homonimem i że określa on zarówno percepcję umysłową, jak i zmysł wzroku. Skoro więc tak jest, dziwię się temu, że w niektórych przypadkach - unikając dosłownego tłumaczenia - zastępuje on to wyrażenie zdaniem: „I objawiło się to przed *Bogiem*”. Kiedy jednak sprawdzałem różne warianty w tekście przekładu Onkelosa, które albo sam widziałem, albo słyszałem o nich od innych w czasie moich studiów, to stwierdziłem, że termin „widzieć” parafrazowany jest jako: „Ukazało się to przed *Bogiem*” wówczas, gdy dotyczy zła, krzywdy, szkody czy przemocy. Nie ma wątpliwości, że termin *chaza* oznacza całkowite zrozumienie i postrzeganie przedmiotu w stanie, w jakim się on znajduje. Kiedy zatem Onkelos natrafia na czasownik „widzieć” związany z czymś, co jest złe, nie tłumaczy go dosłownie, lecz parafrazuje: „Objawiło się to przed *Bogiem*”. Zauważyłem, że we wszystkich takich miejscach w Torze, w których widzenie przypisane jest Bogu, tłumaczy on to dosłownie, za wyjątkiem tych przypadków, które zaraz ci wymienię: „Bowiem moja niedola została objawiona *Bogu*” (I 29, 32) - pomimo tego, że pierwsza osoba w tym zdaniu odnosi się do anioła [a nie do Boga], Onkelos nie przypisuje mu takiej percepcji, z której

wynika całkowite zrozumienie przedmiotu, bowiem przedmiotem tym jest niegodziwość. „Udręka synów Jisraela była znana Bogu” (II 2, 25), „Udręka Mojego ludu była Mi dobrze znana” (II 3, 7), „Ta niedola jest Mi znana” (II 3, 9), „Ich udręka jest Mi znana” (II 4, 31), „Ten lud jest Mi znany” (II 32, 9), co znaczy, że ich bunt jest Mi znany – porównaj *targum* fragmentu: „I Bóg zobaczył dzieci Jisraela” (II 2, 25), co jest tożsame z „I zobaczył ich cierpienie i udrękę”, „A gdy stało się to znane Bogu, wzgardził nimi” (V 32, 19), „Gdy znane mu się stało, że ich siła zniknęła” (V 32, 36) – w tym przypadku podobnie przedmiotem percepcji jest zło uczynione Żydom oraz rosnąca siła ich wrogów. We wszystkich tych przypadkach Onkelos konsekwentnie postępuje za zasadą wyrażoną w słowach: „Nie możesz patrzeć na niegodziwość” (Chb 1, 13), czasownik „widzieć” odnoszący się do prześladowania lub buntu tłumacząc jako: „jest to przed Nim *Trzy wyjątki* objawione” itp. To właściwe i zadowalające wyjaśnienie, w prawdziwość którego nie wątpię, osłabione jest przez trzy fragmenty, w których – zgodnie z tym poglądem – spodziewałbym się znaleźć słowo „widzieć” sparafrazowane jako „i zostało Mu objawione”, a zamiast tego znajduję dosłowne tłumaczenie „widzieć” w różnych odpisach *targumu*. Te trzy fragmenty są następujące: „Ale Bóg zobaczył, że zwiększyło się zło ludzi na ziemi” (I 6, 5), „Zobaczył Bóg ziemię – była zepsuta” (I 6, 12), „Bóg zobaczył, że Lea jest niekochana” (I 29, 31). Wydaje mi się, że w tych wszystkich fragmentach jest jakaś pomyłka, która wkradła się do odpisów *targumu*, jako że nie posiadamy oryginalnego rękopisu Onkelosa, w którym moglibyśmy znaleźć zadowalające tego wytłumaczenie. W tłumaczeniu wersetu: „Bóg upatrzy Sobie jagnię” (I 22, 8) albo chce on wskazać na to, że nie spodziewano się, aby Bóg je wyszukał i przyprowadził, albo też uważał za niewłaściwe łączenie w aramejskim języku Boskiej percepcji z jednym z niższych zwierząt. Jednakże różne odpisy *targumu* Onkelosa powinny zostać dokładnie przebadane co do tego punktu i jeśli we wszystkich znaleźlibyście to samo, co zacytowałem, to nie potrafię wyjaśnić, jaki był jego zamiar.

ROZDZIAŁ XLIX

*Anioły
- bezcielesne
inteligencje*

Także i anioły są bezcielesne, to inteligencje bez substancji, pomimo tego są one jednak bytami stworzonymi, a Bóg stworzył je, jak to będzie wyjaśnione poniżej. W *Bereszit raba* (3, 24) czytamy następującą uwagę naszych mędrców: „Anioł nazwany jest »płomieniem obracającego się ostrza miecza« (I 3, 24), zgodnie ze słowami: »Jego służy są płonącym ogniem« (Ps 104,4), właściwość »obracania się« została dodana dlatego, że anioły zmieniają swoją formę, czasem pojawiają się jako mężczyźni, a innym razem - jako kobiety, czasem jako duchy, a czasem jako anioły". Poprzez tę uwagę nasi mędrcy wyraźnie stwierdzili, że anioły są niematerialne i nie mają żadnej cielesnej formy niezależnej od umysłu [tego, który je postrzega], że istnieją całkowicie w proroczym widzeniu i zależą od działania siły wyobraźni, co zostanie wyjaśnione wówczas, gdy będziemy mówić o prawdziwej istocie prorokowania. Jeśli zaś chodzi o słowa „jako kobiety", z których wynika, że prorocy w swoich widzeniach postrzegają także anioły w formie kobiet, odnosi się to do widzenia proroka Zecharii: „I oto zobaczyłem, że wychodziły dwie kobiety, mające wiatr w swoich skrzydłach" (Zch 5, 9). Wiesz bardzo dobrze, jak trudno jest człowiekowi wyrobić sobie pojęcie czegoś niematerialnego i całkowicie pozbawionego cielesności i że zdolny jest on do tego dopiero w rezultacie poważnego przygotowania. Jest to szczególnie trudne dla tych, którzy nie rozróżniają pomiędzy przedmiotami intelektu a przedmiotami wyobraźni i polegają przede wszystkim na swojej imaginacji. Wierzą oni, że wszystkie wyobrażone rzeczy istnieją, a przynajmniej że mogą zaistnieć - zaś to, czego nie można sobie wyobrazić, nie istnieje i istnieć nie może. Ludzie tego rodzaju - a stanowią oni większość myślicieli - nie mogą osiągnąć właściwego rozwiązania żadnego problemu ani wyjaśnić czegokolwiek budzącego wątpliwości. Z powodu tej trudności księgi prorockie zawierają wyrażenia, z których - gdyby je brać dosłownie - wynikałoby, że anioły są cielesne, poruszają się, obdarzone są ludzkim kształtem, otrzymują rozkazy od Boga, posłuszne są Jego słowu i wykonują wszystko, czego tylko On sobie zażyczy, zgodnie z Jego rozkazem. Wszystko to służy tylko temu, aby przekonać, że anioły istnieją, że są żywe i doskonałe

*Wyobrażenia
aniołów
w księgach
proroków*

- w taki sam sposób, jak to już zostało wyjaśnione w odniesieniu do Boga. Gdyby metaforyczne przedstawienie aniołów ograniczało się tylko do tego, wierzone by, że ich prawdziwa istota jest taka sama jak prawdziwa istota Boga, gdyż w odniesieniu do Stwórcy użyte zostały bardzo podobne wyrażenia, z których wynika, że jest On cielesny, porusza się i jest obdarzony ludzkim kształtem. Jednak po to, aby przekazać ludzkim umysłom ideę, że istnienie aniołów jest czymś niższym niż istnienie Boga, do opisu aniołów użyto pewnych form istot niższych - zwierząt. W taki sposób pokazano, że istnienie Boga jest doskonalsze niż istnienie aniołów, tak jak człowiek jest doskonalszy od istot niższych - od zwierząt. Pomimo tego żaden zwierzęcy narząd nie został przypisany aniołom poza skrzydłami. Latanie bez skrzydeł wydaje się czymś tak samo niemożliwym, jak chodzenie bez nóg, 30 wiem te dwa sposoby poruszania się mogą być wyobrażone tylko w związku z tymi narządami. Latanie zostało wybrane jako symbol pokazujący, że anioł posiada życie, ponieważ jest to najdoskonalszy i najwspanialszy sposób poruszania się niektórych zwierząt. Człowiek uważa ten właśnie rodzaj ruchu za doskonały w takim stopniu, że sam chciałby posiadać zdolność latania, po to, aby mógł z łatwością uciec od tego, co jest dla niego szkodliwe, i uzyskać to, co jest dla niego pożyteczne, chociaż znajduje się w jakiejś odległości. Z tego właśnie powodu latanie zostało przypisane aniołom.

*Latanie
jako symbol
doskonałości*

Poza tym jest jeszcze druga przyczyna. Ptak podczas lotu jest czasem widziany, a czasem znajduje się poza zasięgiem naszego wzroku, w jednej chwili znajduje się blisko nas, a w następnej jest już daleko, i to są właśnie dokładnie takie same warunki, jakie możemy skojarzyć z ideą aniołów, jak to zostanie wyjaśnione poniżej. Ta wyobrażona doskonałość - latanie - będąca wyłącznie właściwością niektórych zwierząt, nigdy nie została przypisana Bogu. Nie powinno wprowadzić cię w błąd wyrażenie: „Dosiadł cheruba i latał” (Ps 18, 11), gdyż cherub jest tutaj tym, który lata, zaś porównanie służy tylko temu, żeby wskazać na szybkie pojawienie się tego, o czym mówi się w tym fragmencie. Porównaj: „Oto *Bóg* jedzie na lekkim obłoku i nadciągnie do Egiptu” (Jsz 19, 1), co oznacza, że kara, o której się mówi, szybko spadnie na Egipt. Nie powinny także wprowadzić cię w błąd wyrażenia takie, jak: „twarz wołu”, „twarz lwa”, „twarz

orła" czy „stopa nogi cielęcia" w widzeniu proroka Jechezkeła (Jch 1, 10 i 7), wszystko to zostanie wyjaśnione w odmienny sposób, czego będziesz uczył się później, a poza tym prorok tylko opisuje tutaj zwierzęta (*chajot*). Przedmiot ten będzie wyjaśniony w rozdz. I, cz. III tego dzieła.

Ruch latania, często wspominany w Tanachu, koniecznie wymaga - według naszych wyobrażeń - istnienia skrzydeł, skrzydła są zatem dane aniołom jako symbol wyrażający ich istnienie, a nie ich prawdziwą istotę. Musisz także wziąć pod uwagę, że jeśli jakaś rzecz porusza się bardzo szybko, to mówi się o niej, że ona leci, jako że z tego terminu wynika wielka prędkość poruszania się. Porównaj: „jak orzeł" (V 28, 49) - orzeł lata i porusza się z większą prędkością niż jakikolwiek inny ptak, dlatego został użyty w tym porównaniu. Dalej, skrzydła są narzędziem [a dosłownie: przyczyną] lotu: stąd liczba skrzydeł aniołów w proroczym widzeniu odpowiada liczbie przyczyn wprawiających w ruch jakąś rzecz, nie jest to jednak tematem tego rozdziału (por. cz. II, rozdz. IV i X).

ROZDZIAŁ L

Wiara jako wiedza Czytając to moje dzieło powinienś brać pod uwagę, że słowa „wiara" używam nie tylko w znaczeniu tego, co człowiek wypowiada swoimi wargami, ale także tego, co pojmuje on swoją duszą - przeświadczenia, że przedmiot [wiary] jest dokładnie taki, jak jest rozumiany. Jeśli w odniesieniu do rzeczywistych lub domniemyanych prawd zadowolisz się tylko wyrażaniem ich słowami, bez rozumienia czy też wierzenia w nie, zwłaszcza jeśli nie szukasz prawdy, to twoje zadanie będzie bardzo łatwe - ponieważ faktycznie wielu jest nieświadomych ludzi, którzy wypowiadają zasady wiary bez łączenia z nimi jakiegokolwiek idei.

Jeśli jednak pragnąłbyś wznieść się na wyższy poziom, poziom refleksji, i wiernie trzymać się przekonania, że Bóg jest Jeden i stanowi prawdziwą jedność, nie uznając w jakimkolwiek znaczeniu wielości i podzielności, to musisz także zrozumieć, że Bóg nie posiada atrybutów w żadnej formie i w żadnym znaczeniu, a z odrzucenia

cielesności wynika odrzucenie wszelkich atrybutów, Ci, którzy wierzą, że Bóg jest Jeden i że ma wiele atrybutów, deklarują jedność ustami, zakładając wielość w swoich myślach. Jest to podobne do doktryny chrześcijan, którzy mówią że On jest jeden i że On jest trzy, i że trzy jest jeden. Taki sam charakter ma doktryna tych, którzy mówią, że Bóg jest jeden, ale że posiada wiele atrybutów i że razem ze Swoimi atrybutami On jest jeden - chociaż odrzucają oni cielesność i uznają jego całkowitą niezależność od materii, jak gdyby naszym celem było poszukiwanie form ekspresji, nie zaś przedmiotu wiary. Wiara jest bowiem możliwa tylko po zrozumieniu jakiejś rzeczy, zawiera się ona w przekonaniu, że tak rozumiana rzecz posiada istnienie poza umysłem [w rzeczywistości], dokładnie takie samo, jak pojmowane jest ono w umyśle. Jeśli w dodatku jesteśmy przekonani, że rzecz ta w żaden sposób nie może być różna od tego, czym, jak wierzymy, jest, i nie można znaleźć żadnego racjonalnego argumentu dla odrzucenia tej wiary albo dla jakiegokolwiek odstępstwa od niej, to wtedy wiara jest prawdziwa. Odrzucając pragnienia i przyzwyczajenia, postępuj według swojego rozumu i rozważ to, co mam zamiar powiedzieć w rozdziale, który nastąpi po obaleniu [domniemania, iż Bóg posiada jakiegokolwiek] atrybuty. Będiesz wtedy całkowicie przekonany o prawdziwości tego, co przed chwilą powiedziałem, i jednym z tych, którzy prawdziwie pojmują jedność Boga, nie zaś tych, którzy tylko bezmyślnie wypowiadają ją swoimi ustami, tak jak ludzie, o których powiedziano: „Jesteś blisko ich ust, ale daleko od ich cugli” (Jir 12, 2). Właściwe jest, aby człowiek należał do tych ludzi, którzy mają wyobrażenie prawdy i rozumieją ją, chociaż o tym nie mówią. Do pobożnych skierowana jest rada: „Rozważcie w swoich sercach i na swoich łóżach, a zamilknijcie. Sela” (Ps 4, 5).

*Wiara w to,
że Bóg ma
atrybuty,
sprzeczna
z wiarą
w Jego
jedność*

ROZDZIAŁ LI

Jest wiele rzeczy, których istnienie rzuca się w oczy i jest oczywiste. Niektóre z nich są pojęciami wrodzonymi albo przedmiotami percepcji zmysłowej, inne zaś są im pokrewne i rzeczywiście nie potrzeba tu żadnego dowodu, jeśli tylko człowiek pozostałby na tym

*Rzeczy
oczywiste
i fałszywe
pojęcia*

podstawowym poziomie. Są nimi na przykład istnienie ruchu, wolna wola człowieka, fazy wzrostu i destrukcji czy też naturalne właściwości postrzegane przez zmysły, takie jak żar ognia, chłód wody i wiele innych podobnych rzeczy. Jednak fałszywe pojęcia mogą być rozpowszechniane albo przez ludzi pozostających pod wpływem błędu, albo przez takich, którzy mają na względzie jakieś określone cele i którzy ustanawiają teorie niezgodne z prawdziwą naturą rzeczy - albo negując istnienie rzeczy postrzeganych przez zmysły albo twierdząc, że istnieją takie rzeczy, które nie istnieją. Od filozofów wymaga się zatem, aby ustanowili dowód [istnienia] rzeczy, które są oczywiste, i aby udowodnili nieistnienie tych rzeczy, które istnieją tylko w ludzkiej wyobraźni. Tak zatem Arystoteles podaje dowód na istnienie ruchu, ponieważ byli tacy, którzy twierdzili, że ruch nie istnieje, odrzuca on istnienie atomu, ponieważ byli tacy, którzy twierdzili inaczej.

*charakte-
rystyka*
a r y " u

Do tej samej kategorii należy odrzucenie atrybutów w odniesieniu do Boga. Jest bowiem oczywistą prawdą, że atrybut nie jest nieodłączny od obiektu, któremu jest przypisany, ale że jest dodany do jego istoty i wskutek tego jest jakąś przypadłością. Jeśli atrybut oznaczałby istotę obiektu, to byłby albo jedynie tautologią - gdyby na przykład ktoś powiedział, że „człowiek jest człowiekiem” - albo objaśnieniem nazwy - jak na przykład: „człowiek jest mówiącym zwierzęciem [istotą ożywioną]”. Słowa „mówiące zwierzę [istota ożywiona]” zawierają prawdziwą istotę człowieka i nie ma trzeciego elementu - oprócz życia i mowy - w definicji człowieka. Kiedy jest on zatem opisany poprzez atrybuty życia i mowy, to nie są one niczym innym, jak tylko objaśnieniem nazwy „człowiek” - to znaczy że rzecz, którą nazywamy „człowiekiem”, składa się z życia i mowy. Będzie teraz zatem jasne, że atrybut musi być jedną z dwóch rzeczy [które wymienię]. [Po pierwsze] może on być istotą opisywanego obiektu - w tym przypadku jest tylko objaśnieniem jej nazwy - i skutkiem tego moglibyśmy dopuścić [mówienie o] atrybutach w odniesieniu do Boga, odrzucamy go jednak z innego powodu, który zostanie wyjaśniony później. [Po drugie] atrybut może być czymś różnym od opisywanego obiektu - jakimś obcym, dodanym elementem. W tym przypadku atrybut byłby jakąś przypadłością i ktoś, kto

odrzuca tylko nazwę „przypadłość” w odniesieniu do atrybutów Boga, nie zmienia poprzez to ich charakteru, wszystko bowiem, co dodane jest do istoty jakiegoś obiektu, łączy się z nim, nie kształtując części jego istotnych właściwości i tworzy jakieś przypadłości. Dodaj do tego logiczną konsekwencję uznawania wielu atrybutów, a mianowicie istnienie wielu wiecznych istot. Nie może być wiary w jedność Boga bez uznawania, że jest On jedną prostą substancją, bez żadnej złożoności czy też wielości składników - z jakiegokolwiek strony byś na to nie patrzył i jakim badaniom byś tego nie poddawał, w żaden sposób i z żadnej przyczyny nie jest On podzielny na dwie części, nie dopuszcza żadnej formy wielości - ani obiektywnej, ani subiektywnej - jak to zostanie udowodnione w tym dziele.

*Bóg
nie posiada*

Niektórzy myśliciele doszli do tego, iż mówią, że atrybuty Boga ani nie są jego istotą, ani też nie są czymś obcym Jego istocie. Jest to podobne do twierdzenia niektórych teoretyków, że idee, na przykład uniwersalia, zarówno istnieją, jak i nie istnieją, albo do poglądów innych, że atom nie wypełnia żadnego określonego miejsca w przestrzeni, zależy jednak od jakiegoś atomu zajmującego przestrzeń, że człowiek nie posiada żadnej wolności w swoich działaniach, posiada jednak umiejętności nabyte. Takie rzeczy mogą być tylko powiedziane - istnieją tylko w słowach, a nie w myślach, a tym bardziej nie w rzeczywistości. Jak to jednak wiesz - i jak wiedzą to ci wszyscy, którzy nie oszukują samych siebie - takie teorie utrzymują się dzięki mnogości słów, dzięki wprowadzającym w błąd porównaniom, podtrzymywanym przez deklamacje i inwektywy, dzięki metodom zapożyczonym zarówno z dialektyki, jak i z sofistyki. Jeśli po wygłoszeniu ich i po podparciu ich takimi właśnie słowami, człowiek zbadałby dla własnych potrzeb swoją wiarę w ten przedmiot, to nie znalazłby tam nic poza zamieszaniem i głupotą w uświatowaniu udowodnienia istnienia czegoś, co nie istnieje, albo znalezieniu czegoś pośredniego pomiędzy dwiema przeciwnościami, tam, gdzie nie ma niczego pośredniego. Czy jest bowiem coś pośredniego pomiędzy istniejącym i nieistniejącym albo pomiędzy identycznością i nieidentycznością dwóch rzeczy? Jednak - jak to już powiedziałem - do takich absurdów przywodzi człowieka nadmierna wolność, jaką daje swojej wyobraźni, a także fakt, że każda istniejąca rzecz

materialna jest z konieczności wyobrażana jako pewna substancja, posiadająca cały szereg atrybutów, nie znaleziono bowiem niczego takiego, co składałoby się z jednej tylko prostej substancji bez żadnych atrybutów. Ludzie - kierowani takimi wyobrażeniami - sądzą, że Bóg także złożony jest z wielu różnych elementów, mianowicie ze Swojej istoty i z atrybutów dodanych do Jego istoty. Idąc za takim porównaniem, jedni dochodzą do wiary w to, że Bóg jest cielesny i posiada atrybuty, inni odrzucają tę teorię i zaprzeczają cielesności Boga, pozostają jednak przy przekonaniu o Jego atrybutach. Obstawanie przy dosłownym znaczeniu tekstu ksiąg Tanachu jest źródłem wszystkich tych błędów, co pokażę w kilku rozdziałach poświęconych temu tematowi.

ROZDZIAŁ LII

Każdy opis przedmiotu z użyciem jakiegoś atrybutu zawiera również w sobie twierdzenie, że ten przedmiot należy do jakiegoś rodzaju, musi być sporządzony na jeden z pięciu opisanych poniżej sposobów:

*Opis
poprzez
definicję* 1. Przedmiot opisany jest poprzez swoją d e f i n i c j ę, na przykład człowiek opisany jest jako istota, która żyje i posiada rozum. Taki opis, zawierający rzeczywistą istotę przedmiotu, jest - jak to już pokażałem - niczym więcej, jak tylko wyjaśnieniem jego nazwy. Wszyscy zgadzają się co do tego, że taki rodzaj opisu nie może być przypisany Bogu. Nie istnieje bowiem żadna poprzedzająca Go przyczyna Jego istnienia, poprzez którą można by Go zdefiniować. Na tej właśnie podstawie jest to dobrze znana zasada - uznawana przez wszystkich filozofów, którzy są precyzyjni w swoich stwierdzeniach - że nie można przypisać Bogu żadnej definicji.

*Opis
poprzez
, f'?* 2. Przedmiot opisany jest przez część jego definicji, na przykład kiedy człowiek opisany jest jako istota żyjąca albo jako istota rozumna. Z tego rodzaju opisu wynika konieczne połączenie [dwóch idei], kiedy bowiem mówimy, że każdy człowiek jest rozumny, mamy na myśli, że każda istota, która posiada cechy charakteryzujące człowieka, musi także posiadać rozum. Wszyscy zgadzają

się co do tego, że taki rodzaj opisu jest całkowicie nieodpowiedni w odniesieniu do Boga, jeśli bowiem mówilibyśmy o częściach Jego istoty, to uważalibyśmy, że Jego istota jest złożona. Niewłaściwość takiego rodzaju opisu w odniesieniu do Boga jest taka sama, jak przy poprzednim sposobie.

3. Przedmiot opisany jest poprzez coś różnego od jego rzeczywistej istoty, coś, co nie uzupełnia ani nie ustanawia istoty tego przedmiotu. Opis ten odnosi się zatem do właściwości, jednak właściwość w najbardziej ogólnym sensie jest cechą przypadkową. Jeśliby Bóg mógł zostać opisany w taki sposób, to byłby On podłożem cech przypadkowych, co jest wystarczającym powodem dla odrzucenia idei, że posiada On właściwości, ponieważ odbiega to od prawdziwego wyobrażenia o Jego istocie. Zaskakujące jest, że ci, którzy uznają zastosowanie atrybutów w odniesieniu do Boga, mogą odrzucać w odniesieniu do Niego porównywanie i określanie. Kiedy bowiem mówią: „Nie można Go określić”, to mogą mieć na myśli tylko to, że nie posiada On żadnych właściwości, a przecież każdy pozytywny istotny atrybut jakiegoś przedmiotu albo stanowi jego istotę - i w tym przypadku jest identyczny z tą istotą - albo obejmuje jakąś właściwość tego przedmiotu.

*Opis
właściwości*

Jak zapewne wiesz, są cztery rodzaje właściwości. Dam ci teraz przykłady wszystkich tego rodzaju atrybutów, po to, aby ci pokazać, że te rodzaje atrybutów nie mogą być odnoszone do Boga.

*Cztery
rodzaje
właściwości*

a) Człowiek opisany jest poprzez którąś z jego intelektualnych albo moralnych właściwości lub też poprzez którąś ze skłonności do robienia czegoś, odnoszących się do niego jako do żywej istoty, na przykład kiedy mówimy o jakiejś osobie, która jest stolarzem albo która cofa się przed grzechem, albo która jest chora. Nie ma żadnej różnicy, czy powiemy „stolarz”, „mędrzec” czy „lekarz” - poprzez te określenia przedstawiamy jakąś fizyczną skłonność do robienia czegoś. Nie ma żadnej różnicy, czy powiemy „bojący się grzechu”, czy też „miłosierny”. Każde zajęcie, każdy fach, każdy trwały zwyczaj to jakaś fizyczna skłonność. Wszystko to jest jasne dla tych, którzy zajmują się studiowaniem logiki.

b) Rzecz opisana jest poprzez jakąś fizyczną właściwość, którą posiada, albo poprzez nieobecność takowej, na przykład jako będąca

miękką albo twardą. Nie ma żadnej różnicy, czy powiemy „miękką” czy „twarda”, „silna” czy „słaba”, w obu przypadkach mówimy o jakichś fizycznych warunkach.

c) Człowiek opisany jest poprzez swoje biernie właściwości albo poprzez swoje emocje, mówimy na przykład o osobie, która jest porywcza, popędliwa, nieśmiała, miłosierna - co nie znaczy, że te warunki staną się czymś trwałym. Opis jakiejś rzeczy poprzez jej kolor, smak, ciepłotę, suchość czy wilgotność należy do tego samego rodzaju atrybutów.

d) Rzecz opisana jest poprzez którąś z jej właściwości wynikających z ilości jako takiej, mówimy więc na przykład o rzeczy, która jest długa, krótka, zakrzywiona, prosta itp.

*Nieemożność
ich zastosowania
wobec
Bosa*

Rozważ wszystkie te i podobne do nich atrybuty, a dojdiesz do wniosku, że nie mogą zostać zastosowane w odniesieniu do Boga. Nie jest On żadną wielkością, a więc żadne właściwości będące skutkiem ilości jako takiej nie mogą być Jego udziałem. Nie oddziałują na Niego żadne zewnętrzne wpływy, nie posiada On zatem żadnych właściwości wynikających z emocji. Nie podlega On żadnym warunkom fizycznym, nie posiada zatem siły ani żadnych podobnych właściwości. Nie jest On żywą istotą, nie ma więc żadnych skłonności duszy ani nie nabywa żadnych własności, takich jak na przykład łagodność, skromność i tym podobne, ani też nie może znajdować się w takim stanie, w jakim znajdują się żywe istoty, jak na przykład zdrowie albo choroba. Wynika z tego, że żadne atrybuty należące do kategorii właściwości w jej najszerszym sensie nie mogą być przypisywane Bogu. Zatem te trzy kategorie atrybutów, wyrażające istotę jakiejś rzeczy, część tej istoty albo jej właściwości, są całkowicie nieodpowiednie w odniesieniu do Boga, bowiem wynika z nich jakaś złożoność, co - jak to już udowodniłem - nie wchodzi w ogóle w rachubę w przypadku Stwórcy. Mówimy, odnosząc się do tego ostatniego punktu, że On jest absolutnie Jeden.

*Opis rzeczy
poprzez
jej relację
z inną rzeczą*

4. Rzecz opisana jest poprzez jej relację z jakąś inną ;zeczą, na przykład z czasem, przestrzenią albo z jakąś indywidualną istotą, mówimy zatem, że Reuwen jest ojcem A. albo współnikiem B., że mieszka w pewnym miejscu albo że żył w jakimś określonym czasie. Ten rodzaj atrybutu nie oznacza koniecznie wielości ani zmiany

w istocie przedmiotu - bowiem ten sam Reuwen, o którym właśnie mówimy, jest czyimś współnikiem, ojcem kogoś innego, nauczycielem jeszcze innego, a przyjacielem kolejnej osoby, mieszka w jakimś domu i urodził się w jakimś roku. Relacje takie nie są istotą rzeczy i nie są z nią tak blisko związane, jak jej właściwości. Na pozór więc mogłoby się wydawać, że mogą one zostać zastosowane w odniesieniu do Boga, jednak po dokładnym i skrupulatnym przemyśleniu tej sprawy jesteśmy przekonani, że są one do tego nieodpowiednie. Jest zupełnie jasne, że nie ma żadnego związku pomiędzy Bogiem a czasem i przestrzenią. Czas jest bowiem cechą przypadkową, związaną z ruchem, o ile ten ostatni zawiera w sobie relacje bycia wcześniejszym i bycia późniejszym, i jest wyrażany poprzez liczby, jak to zostało wyjaśnione w książkach poświęconych temu tematowi. Ponieważ zaś ruch jest jednym z warunków, jakim podlegają tylko ciała materialne, zaś Bóg jest niematerialny, nie może być żadnych relacji pomiędzy Nim a czasem. Podobnie nie ma żadnych relacji pomiędzy Nim a przestrzenią. Problem jednak, który mamy rozpatrzyć i przebadać, jest następujący: czy istnieją takie rzeczywiste relacje pomiędzy Bogiem a którąś ze stworzonych przez Niego istot, poprzez które można by Go opisać? Łatwo można zobaczyć, że nie ma żadnej współzależności pomiędzy Nim a którąkolwiek ze stworzonych przez Niego istot - bowiem cechą charakterystyczną dwóch obiektów względem siebie współzależnych jest równość w ich wzajemnej relacji. Skoro zaś Bóg posiada byt absolutny, podczas gdy wszystkie inne istoty jedynie byt potencjalny - co wykażę później - to wskutek tego nie może być żadnej współzależności [pomiędzy Bogiem i Jego stworzeniami]. Niektórzy uważają za możliwe istnienie jakiegoś rodzaju relacji pomiędzy nimi, są jednak w błędzie.

Nie można sobie wyobrazić żadnej relacji pomiędzy intelektem a wzrokiem, mimo że - jak sądzimy - posiadają one ten sam rodzaj istnienia, jak zatem można by sobie wyobrazić relację pomiędzy jakimś stworzeniem a Bogiem, który nie ma nic wspólnego z żadną inną istotą - bowiem nawet sam termin „istnienie” przypisany jest Jemu i innym rzeczom tylko na zasadzie czystej homonimiczności. A zatem nie istnieje żadna relacja pomiędzy Nim a jakąkolwiek inną istotą. Kiedy bowiem mówimy o jakiejś relacji pomiędzy dwie-

ma rzeczami, należą one do tego samego rodzaju, zaś kiedy dwie rzeczy należą do różnych rodzajów, chociaż do tej samej kategorii, to wówczas nie ma pomiędzy nimi żadnej relacji. Nie mówimy zatem, że ta czerwień w porównaniu z tą zielenią jest bardziej albo mniej, albo tak samo nasycona, chociaż obie należą do tej samej kategorii - mianowicie koloru. Kiedy należą one do dwóch różnych kategorii, to wówczas nawet zwykłe umysły nie mają wrażenia, że istnieje pomiędzy nimi jakaś relacja, choćby nawet te dwie rzeczy należały do tej samej grupy. Na przykład nie ma żadnego związku pomiędzy stu łokciami papieru a ciepłotą papieru, gdyż to pierwsze dotyczy ilości, a to drugie - właściwości, ani też pomiędzy mądrością a słodyczą, pomiędzy łagodnością a goryczą, chociaż wszystkie one należą do tej samej grupy właściwości w jej najbardziej ogólnym znaczeniu. Jak zatem mogłaby istnieć jakaś relacja pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami - wobec tak wielkiej różnicy pomiędzy nimi pod względem rzeczywistego istnienia, największej ze wszystkich różnic. Poza tym jeśli by istniała pomiędzy nimi jakaś relacja, to Bóg byłby zależny od przypadkowości takiej relacji i chociaż nawet nie byłoby żadnej przypadkowości w istocie Boga, to jednak byłby to - w pewnym stopniu - jakiś rodzaj przypadkowości. Byłbyś zatem w błędzie, jeśli byś przypisał Bogu jakieś pozytywne atrybuty w ich dosłownym sensie, choćby nawet obejmowały one tylko relacje. Są one ednak ze wszystkich atrybutów najmniej nieodpowiednie do tego, aby ich użyć - w niezbyt ścisłym sensie - w odniesieniu do Boga, ponieważ nie wynika z nich, że istnieje wielość rzeczy wiecznych ani też, że w istocie Boga zachodzą jakieś zmiany, kiedy zmieniają się rzeczy będące w relacji z Bogiem.

Opis rzeczy 5. Rzecz opisana jest poprzez jej działanie. Mówiąc „jej poprzez jej działanie” nie mam na myśli wrodzonej zdolności do wykonywania jakiejś pracy, która wyrażona jest w określeniach: „stolarz”, „malarz” czy „kował” - gdyż te należą do kategorii właściwości, o której pisałem powyżej - ale mam na myśli działania, które ten ostatni wykonuje. Mówimy na przykład o Reuvenie, który wykonał te drzwi, wybudował ten mur albo utkał tę tkaninę. Ten rodzaj atrybutów jest oddzielony od istoty opisywanej rzeczy, jest zatem odpowiedni do użycia przy opisywaniu Stwórcy - tym bardziej że wiemy, iż

z owych różnych działań nie wynika, że różne elementy muszą być zawarte w istocie pośrednika, poprzez którego te różne działania są wykonywane, co zostanie wyjaśnione później. Wprost przeciwnie, wszystkie działania Boga emanują z Jego istoty, nie zaś z jakichś zewnętrznych rzeczy dodanych do Jego istoty, co już pokazałem.

Oto co zostało wyjaśnione w niniejszym rozdziale: że Bóg pod każdym względem jest jeden i że nie obejmuje żadnej wielości ani żadnych elementów dodanych do Jego istoty, i że ta wielość atrybutów o różnym znaczeniu przypisanych w Tanachu Bogu pochodzi od różnorodności Jego działań, nie zaś od wielości istniejącej w Jego istocie, i że zostały one częściowo użyte jako środek przekazania nam wyobrażenia o Jego doskonałości - zgodnie z tym, co my uważamy za doskonałość, jak to już wyjaśniłem. Możliwość jednej prostej substancji wykluczającej wielość, chociaż dokonującej różnych działań, będzie przedstawiona na przykładach w następnym rozdziale.

ROZDZIAŁ LOI

Okoliczności powodujące to, że ludzie wierzą w istnienie Boskich atrybutów, są podobne do tych, które powodują, że inni ludzie wierzą w cielesność Boga. Ci ostatni nie doszli do tej wiary poprzez rozmyślanie, ale skutkiem postępowania za dosłownym znaczeniem pewnych fragmentów ksiąg Tanachu. Tak samo rzecz się ma z atrybutami - kiedy Bóg opisany jest w księgach proroków i w Torze poprzez atrybuty, to fragmenty te brane są w ich dosłownych sensie i z tego powodu wierzy się, iż Bóg posiada atrybuty. Jak gdyby był On wyniesiony ponad cielesność, nie zaś ponad sprawy z cielesnością związane, to jest ponad cechy przypadkowe - mam tu na myśli psychiczne skłonności, które są wszystkie właściwościami [i są związane z cielesnością]. Każdy atrybut, który zwolennicy tej doktryny uważają za istotny dla Stwórcy, wyraża - chociaż na ogół wyraźnie tego nie stwierdzają - jakąś właściwość podobną do tych, które przyzwyczajeni są zauważać w ciele wszystkich żyjących istot. Do wszystkich tych fragmentów odnoszę zasadę „Tora mówi językiem człowieka” i twierdząc, że celem użycia wszystkich tych terminów jest opisanie

*Niebezpieczeństwo
płynące
z dosłownego
rozumienia
słów Tanachu*

Boga jako najdoskonalszej istoty, a nie jako posiadającego właściwości, które są doskonałe tylko w odniesieniu do istot żyjących. Wiele z tych atrybutów wyraża różne działania Boga, ale z ich różnorodności nie wynika wcale istnienie jakiegokolwiek wielości w odniesieniu do Tego, od którego wywodzą się wszystkie te działania.

*Jedno źródło,
wielość działań*

Fakt, że z jednego działania mogą wynikać różne skutki, choćby spowodowane wolną wolą, a tym bardziej, jeśli wynika ono z wolnej woli, zilustruję przykładem pochodzącym z naszego otoczenia. Ogień jedne rzeczy roztopia, a inne czyni twardymi, a także gotuje i spala, rozjaśnia i szernia. Jeśli opisemy ogień jako rozjaśniający, szerniający, spalający, gotujący, utwardzający i roztopiający, to będziemy mieli słuszność, a jednak ten, kto nie zna natury ognia, będzie myślał, że zawiera się w nim sześć różnych elementów - jeden, który szernia, drugi, który rozjaśnia, trzeci, który gotuje, czwarty, który spala, piąty, który roztopia i szósty, który utwardza - które to działania są sobie przeciwstawne i z których każde ma swoją odmienną właściwość. Ten jednak, kto zna naturę ognia, będzie wiedział, że z właściwości jednej tylko cechy tego działania - mianowicie z gorąca - wynikają wszystkie te skutki. Jeśli tak właśnie się ma z tym, co dzieje się w przyrodzie, to o ileż bardziej odnosi się to do działania istot obdarzonych wolną wolą, a tym bardziej jest słuszne w odniesieniu do Boga, który jest ponad jakikolwiek opis. Jeśli zatem postrzegamy w Bogu jakieś różnego rodzaju relacje - bowiem w nas mądrość różni się od władzy, zaś władza od woli - to w żadnym wypadku nie wynika z tego, że jakieś różne elementy są naprawdę w Nim zawarte, czyli że posiada On jeden element, poprzez który poznaje, inny, poprzez który wyraża Swoją wolę, i jeszcze inny, poprzez który wyraża Swoją władzę - a do tego sprowadzałoby się w rzeczywistości znaczenie atrybutów Boga według zwolenników tej doktryny. Niektórzy z nich stwierdzają to wyraźnie, wyliczając atrybuty jako elementy dodane do istoty. Inni jednak są bardziej powściągliwi odnośnie do tej materii i wyrażając swoją opinię nie przedstawiają jej w jasnych i zrozumiałych słowach. I tak na przykład niektórzy z nich mówią: „Bóg jest wszechmocny w Swojej istocie, mądry w Swojej istocie, żyjący w Swojej istocie, wyposażony w wolę w Swojej istocie”. (Chcę tu wspomnieć jako przykład rozum człowieka

ka, który - będąc jedną zdolnością nie zawierającą w sobie wielości - pozwala mu poznać wiele sztuk i nauk, dzięki tej samej zdolności człowiek wie, jak szyć, wykonywać pracę cieśli, tkąć, budować, studiować, zdobywać wiedzę na temat geometrii i rządzić państwem. Te różnorodne działania, pochodzące z jednej prostej zdolności, niezwiązanej z żadną wielością, są bardzo liczne. Ich liczba, to znaczy liczbę działań wywodzących się z ludzkiego rozumu, jest prawie nieskończona, jest zatem najzupełniej zrozumiałe, jak w odniesieniu do Boga wszystkie te różne działania mogą być spowodowane przez jedną prostą substancję, niezwiązaną z żadną wielością i nieposiadającą żadnego dodatkowego elementu. Atrybuty, które znajdujemy w świętych księgach Tanachu, są albo określeniami Jego działań, albo wskazują na absolutną doskonałość, wcale z nich jednak nie wynika, iżby istota Boga była złożona z różnych elementów). Nie uznając zatem samego terminu „złożoność”, nie odrzucają oni idei złożoności - kiedy uznają istnienie substancji z atrybutami.

Pozostaje jeszcze jedna trudność, wiodąca ich do błędu, o której *Życie, władza, mądrość* chcę i teraz wspomnieć. Ci, którzy dowodzą istnienia atrybutów, nie opierają swojej opinii na różnorodności działań Boga. Mówią oni, że jest prawdą, iż jedna substancja może być źródłem różnych skutków, ale Jego istotne atrybuty nie mogą być warunkiem Jego działań, ponieważ nie można sobie wyobrazić, że Stwórca stworzył samego Siebie. Różnią się oni odnośnie do tych tak zwanych istotnych atrybutów - mam tu na myśli to, że różnią się odnośnie do ich liczby - które są w zgodzie z tekstem Tanachu, za którym każdy z nich postępuje. Wyliczę teraz te, na które wszyscy się zgadzają i co do których wierzą, że wiedzę o nich czerpią z rozumowania, a nie tylko ze słów proroków. Są to mianowicie następujące cztery atrybuty: życie, władza, mądrość i wola. Wierzą oni w to, iż są to cztery różne rzeczy i że rzeczy tak doskonałe jak te nie mogą być nieobecne w Stwórcy, i że nie mogą być one tylko warunkami Jego działań. Taka jest ich opinia. Musisz jednak wiedzieć, że mądrość i życie w odniesieniu do Boga nie różnią się wcale od siebie, w każdej bowiem istocie, która jest świadoma samej siebie, życie i mądrość są jedną i tą samą rzeczą, co znaczy, że można powiedzieć, iż poprzez mądrość rozumiemy naszą świadomość samych siebie. Poza tym

[w przypadku Boga] przedmiot i podmiot tej świadomości są niewątpliwie jednym i tym samym, bowiem, zgodnie z moją opinią, nie jest On złożony z takiego elementu, który rozumuje, i innego elementu, który nie rozumuje, nie jest On podobny do człowieka, który jest połączeniem świadomej duszy i nieświadomego ciała. Jeśli zatem przez „mądrość” rozumiemy zdolność do uświadomienia sobie samych siebie, to wówczas mądrość i życie będą jedną i tą samą rzeczą. Oni jednak nie mówią o mądrości w tym znaczeniu, ale jako o Jego władzy rozumienia swoich stworzeń. Jednak także i w tym przypadku nie ma wątpliwości, że władza i wola nie istnieją w Bogu w odniesieniu do Niego samego, nie może On bowiem mieć władzy i woli odnośnie do samego Siebie, nie możemy nawet wyobrazić sobie czegoś takiego. Biorą zatem oni za te atrybuty różne relacje pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami, oznaczające, że posiada On władzę stwarzania rzeczy, wolę obdarzania ich istnieniem i wiedzą o tym, co sam stworzył. Atrybuty te nie odnoszą się zatem do istoty Boga, lecz wyrażają relację pomiędzy Nim a Jego stworzeniami.

*Doskonałą
jedność*

Tak więc my, którzy naprawdę wierzymy w jedność Boga, twierdzimy, że tak samo jak nie wierzymy w to, że w Jego istocie zawarty jest jakiś jeden element, za pomocą którego stworzył niebo, jakiś; inny, za pomocą którego stworzył [cztery] elementy, jakiś trzeci, za pomocą którego stworzył ideały, w taki sam sposób odrzucamy ideę, iż Jego istota składa się z jakiegoś jednego elementu, poprzez który ma On władzę, jakiegoś innego, poprzez który ma On wolę, i jakiegoś trzeciego, poprzez który ma On wiedzę o Swoich stworzeniach. Jest wprost przeciwnie - jest On niezłożoną istotą, bez żadnego dodatkowego elementu, stworzył wszechświat i zna go, ale nie dzięki jakiegokolwiek zewnętrznej sile. Nie ma żadnej różnicy, czy te odmienne atrybuty odnoszą się do Jego działań, czy też do relacji pomiędzy Nim a Jego wytworami, w rzeczywistości relacje te, jak to już pokazałem, istnieją tylko w ludzkich myślach. To jest właśnie tym, w co musimy wierzyć odnośnie do atrybutów występujących w księgach prorockich, niektóre z nich mogą być także uznane za wyrażające doskonałość Boga na zasadzie porównania z tym, co uważamy za doskonałe w nas samych - co zamierzam wyjaśnić.

ROZDZIAŁ UV

Najmądrzejszy spośród ludzi, Mosze, nasz nauczyciel, poprosił Boga o dwie rzeczy i otrzymał odpowiedź odnośnie do ich obu. Jedną z rzeczy, o które poprosił, było to, aby Bóg pozwolił mu poznać Swoją prawdziwą istotę, drugą, o którą zresztą poprosił wcześniej, było to, aby Bóg pozwolił mu poznać Swoje atrybuty. W odpowiedzi na obie te prośby Bóg obiecał, że pozwoli mu poznać wszystkie Swoje atrybuty i że nie są one niczym innym, jak tylko Jego działaniami. Powiedział mu także, iż Jego prawdziwa istota nie może być postrzegana i wskazał mu sposób, w jaki mógłby uzyskać najwyższą możliwą do zdobycia przez człowieka wiedzę o Bogu. Takiej wiedzy, jaką uzyskał Mosze, nie posiadała ani przed nim, ani po nim żadna istota ludzka. Prośba Moszego o poznanie atrybutów Boga zawarta jest w następujących słowach: „proszę, daj mi poznać Twoją Jedność w różnorodności Twoich dróg, abym wiedział, jak [pozyskiwać] Twoją przychylność” (II 33, 13). Zauważ, jak wiele wspaniałych idei znalazło swój wyraz w słowach: „daj mi poznać Twoją Jedność w różnorodności Twoich dróg”. Uczymy się z nich, że Bóg jest znany poprzez Swoje atrybuty, bowiem Mosze wierzył w to, iż pozna Boga wówczas, gdy pokazane mu zostaną Jego drogi. Ze słów: „abym wiedział, jak [pozyskiwać] Twoją przychylność” wynika, iż ten, kto zna Boga, znajduje łaskę w (dosłownie:) Jego oczach. Mile widziany i witany przez Boga jest nie tylko ten, który pości i modli się, ale każdy, który Go zna. Kto nie posiada wiedzy o Bogu, jest przedmiotem Jego gniewu i niezadowolenia. Zadowolenie i niezadowolenie Boga, przybliżanie się do Niego i oddalanie się, są zależne od stopnia wiedzy i ignorancji człowieka na temat Stwórcy. Odeszliśmy już zbyt daleko od naszego tematu, więc wróćmy teraz do niego.

Mosze prosił Boga o to, aby dał mu wiedzę o Swoich atrybutach i aby wybaczył Swojemu narodowi. Kiedy został o tym zapewniony, poprosił o wiedzę na temat istoty Boga w słowach: „Ukaż mi, proszę, Twoją chwałę” (II 33,18). Wtedy otrzymał, odnośnie do swojej pierwszej prośby: „daj mi poznać Twoją Jedność w różnorodności Twoich dróg”, następującą łaskawą odpowiedź: „Pokażę ci wszystkie [przejawy] Mojej dobroci” (II 33, 19). Jednak odnośnie do drugiej prośby

*Dwie prośby
Moszego*

*O poznanie
atrybutów
Boga*

*O poznanie
istoty Boga*

odpowiedziano mu: „Nie będziesz mógł zobaczyć Mojej Obecności” (II 33, 20). Ze słów: „wszystkie [przejawy] Mojej dobroci” wynika, iż Bóg obiecał pokazać mu całość stworzenia, o którym zostało powiedziane: „I wiedział Bóg, że wszystko, co zrobił, jest bardzo dobre” (11, 31). Kiedy mówię: „pokazać mu całość stworzenia”, mam na myśli to, że Bóg obiecał sprawić, iż zrozumie on naturę wszystkich rzeczy, ich relacje pomiędzy sobą i sposób, w jaki są one rządzone przez Boga - i to zarówno odnośnie do wszechświata jako całości, jak też każdego stworzenia w szczególności. To o tej właśnie wiedzy mówi się wówczas, gdy powiedziano nam o Moszem: „Pośród wszystkich Moich ludzi on jest tym najbardziej zaufanym” (IV 12, 7). Oznacza to, że „jego wiedza o wszystkich Moich stworzeniach w Moim wszechświecie jest prawdziwa i mocno ustanowiona”, bowiem fałszywe poglądy nie są mocno ustanowione. A zatem wiedza o dziełach Boga jest wiedzą o Jego atrybutach, poprzez które może On być znany. Wniosek, iż Bóg obiecał dać Moszemu wiedzę o Swoich dziełach, można wyprowadzić z tego faktu, iż Bóg uczył go o takich atrybutach, które odnoszą się bezpośrednio do Jego dzieł, co wynika ze słów: „Bóg Miłosierny przed tym, jak zgrzeszysz, i Bóg Miłosierny po tym, jak zgrzeszysz i powrócisz. Wszechpotężny, Współczujący i Łaskawy” itd. (II 34, 6). Jest zatem jasne, iż drogi, które Mosze pragnął poznać i których nauczył go Bóg, są działaniami emanującymi z Boga.

Midot Nasi mędrcy określają je mianem *midot* (przymiotów) i mówią o trzynastu *midot* Boga (*Rosz Haszana* 17b). Owego terminu używali oni także w odniesieniu do człowieka, por. „istnieją cztery różne *midot* (usposobienia) pośród tych, którzy udają się do domu nauki”, „istnieją cztery odmienne *midot* (usposobienia) pośród dających jałmużnę” (*Awot* 13,14). Mędrcy nie mają na myśli, że Bóg rzeczywiście posiada *midot*, lecz że dokonuje On działań podobnych do takich spośród naszych działań, które wywodzą się z pewnych przymiotów, czyli z jakiegoś usposobienia. Nie oznacza to jednak, iż Bóg naprawdę ma owe usposobienia. Jakkolwiek Moszemu ukazane zostały „wszystkie przejawy Jego dobroci”, to jest wszystkie Jego dzieła, mowa jest tylko o trzynastu *midot*, ponieważ obejmują one działanie Boga odnoszące się do stworzenia rodzaju ludzkiego i panowania nad nim - poznanie owych działań stanowiło główny przedmiot modlitwy

Moszego. Pokazuje to jej zakończenie: „Jak [inaczej] będzie wiadome, że znalazłem przychylność u Ciebie, ja i Twój lud, jeśli nie pójdziesz z nami? [Przez to] będziemy odróżnieni, ja i Twój lud, od wszystkich ludów” (II 33, 16), czyli ludem, nad którym należy panować za pomocą pewnych działań - podejmując je, Mosze musi kierować się działaniami wykorzystywanymi przez Boga do rządzenia ludem. Wykazałem zatem, iż termin „drogi”, użyty w Torze, oraz termin *midot*, użyty w Misznie, są tożsame i określają działania emanujące z Boga w stosunku do wszechświata.

Za każdym razem, gdy dostrzegamy któreś z działań Boga, to Jemu przypisujemy owo uczucie, stanowiące źródło działania wykonywanego przez nas samych, i nazywamy Go przy pomocy epitetu utworzonego od czasownika wyrażającego to uczucie. Na przykład, widzimy jak dobrze zaspokaja On potrzeby zarodków żywych istot, jak obdarza pewnymi umiejętnościami zarówno sam zarodek, jak i istotę, która będzie wychowywała młode po narodzinach tak, aby uchronić je przed śmiercią i zniszczeniem, przed krzywdą, oraz by pomagać im we wszystkich koniecznych [do ich rozwoju] działaniach. W przypadku podobnych działań wykonywanych przez nas, ich źródłem są uczucie i wrażliwość, zwane litością oraz współczuciem. Dlatego o Bogu mówi się, że jest litościwy, np. „Jak się lituje ojciec nad dziećmi, tak Bóg lituje się nad tymi, którzy się Go boją” (Ps 103,13), „zmiłuję się nad nimi, jak się zmiłował (*jachamol*) ojciec nad swoim synem, który mu służy” (M 3, 17). Tego typu przykłady nie sugerują, że Bogiem kieruje uczucie litości, lecz że działania podobne do podejmowanych przez ojca wobec syna, ze współczucia, litości oraz prawdziwej czułości, emanują z Boga jedynie z pożytkiem dla Jego pobożnych mężów i w żadnym razie nie wynikają z jakiegoś wrażenia czy też zmiany [dokonującej się w Bogu]. Gdy dajemy coś osobie, która niczego od nas nie żąda, dokonujemy dzieła litości, np. „Zmiłujcie się nad nirni” (S 21, 22). Tego samego określenia używa się w odniesieniu do Boga, np. „którymi Bóg łaskawie obdarował twojego sługę” (I 33, 5), „Bóg mnie łaskawie obdarzył” (I 33, 11). Liczne są przykłady tego rodzaju. Bóg stwarza i kieruje istotami, które nie żądają, by je stwarzał ani by nimi kierował - z tej przyczyny nazywa się Go miłosiernym (*chanun*). Działania Boga wobec ludzi

źródło
działań
oga

obejmują również wielkie nieszczęścia spadające na ludzi i przynoszące im śmierć, dotykające całe rodziny, a nawet całe regiony, rozprzestrzeniające śmierć, niszczące pokolenie za pokoleniem i niczego nie szczczędzące. Dlatego też przychodzą powodzie, trzęsienia ziemi, niszczycielskie burze, wyprawy jednego ludu przeciw innemu po to, by zniszczyć go mieczem i wymazać go z pamięci, oraz wiele innego zła. Za każdym razem, gdy wyrządzamy komuś jakieś zło, jego źródło stanowi ogromna złość, gwałtowna zazdrość czy też pragnienie zemsty. Z powodu owych działań Bóg nazywany jest „żądającym wyłączności”, „mszczącym się”, „gniewnym” i „długo gniewającym się” (N 1, 2). Innymi słowy, dokonuje On działań podobnych do tych, które, gdy dokonujemy ich my, wywodzą się z pewnych psychicznych usposobień: zazdrości, chęci odwetu, zemsty czy złości. [W przypadku Boga] zależą one od winy tych, którzy mają zostać ukarani, a nie są wynikiem jakiegoś uczucia - bowiem On jest ponad wszelkimi ułomnościami! Tak samo jest w przypadku wszystkich działań Bożych: choć przypominają one działania emanujące z naszych namiętności i psychicznych usposobień, nie są spowodowane niczym dodanym do Jego istoty. Władca kraju, jeśli jest prorokiem, powinien dostosować się do tych atrybutów. Działania [wymierzania kary] powinien stosować on z umiarem i sprawiedliwie, a nie jedynie jako ujście dla swojej furii. Nie może uwolnić swojej złości ani pozwolić, by ogarnęła go furia, bowiem wszelkie namiętności są złe i należy się ich wystrzegać ze wszystkich sił. Niekiedy w stosunku do pewnych ludzi władca musi być litościwy i miłosierny, nie tylko ze względu na litość i współczucie, lecz również ze względu na ich zasługi. Kiedy indziej i wobec innych osób musi przejawiać złość i gniew oraz wywierać zemstę, proporcjonalnie do ich winy, lecz nie kierując się namiętnościami. Człowiek ów może posiadać moc skazank. kogoś na śmierć w ogniu bez odczuwania złości, furii, wstrętu i musi kierować się jedynie tym, co postrzega jako winę tej osoby, a także poczuciem wielkiego pożytku, jaki wielu innych wyciągnie z owego wyroku. Bez wątpienia zauważyłeś, jak w Torze, po przykazaniu, by unicestwić siedem narodów oraz by „żadnej duszy nie pozostawisz przy życiu” (V 20, 16), następują słowa: „aby was nie nauczyli czynić wszystkich ich obrzydliwości, które czynili dla swoich bo-
ż-

*Źródła
tdzkich*

ków, żebyście nie zgrzeszyli przeciw *Bogu*, waszemu Bogu" (V 20, 18). Innymi słowy, nie myśl, że owo przykazanie sugeruje okrutny czy mściwy czyn - działanie to jest wymagane ze względu na skłonność człowieka do usuwania wszystkiego, co mogłoby go odciągnąć od właściwej drogi, oraz usuwania wszelkich przeszkód na drodze do doskonałości, czyli do wiedzy o Bogu. Niemniej władca kraju powinien częściej dokonywać aktów miłosierdzia, wybaczenia, współczucia oraz łaski niż wymierzać karę, mając na uwadze, iż wszystkie trzynaście *midot* Boga stanowią atrybuty miłosierdzia z jednym tylko wyjątkiem, mianowicie „rozlicza przewinienie ojców na synach" (II 34, 7) Jako że poprzedni atrybut (czyli *wenake lo jenake*) oznacza „nie zniszczy całkowicie" (a nie: „w żadnym razie nie oczyści winnych"; porównaj: „a spustoszona na ziemi siedzib będzie" (Jsz 3, 26). Gdy mowa o tym, że Bóg ześle karę za niegodziwość ojców na synów, chodzi jedynie o grzech bałwochwalstwa, o żaden inny. Taki wniosek można wysnuć z dziesięciu przykazań: „na synach do trzeciego i do czwartego pokolenia tym, którzy Mnie nienawidzą" (II 20, 5) - dosłownie „Moim wrogom", przy czym mianem „wrogów" określa się tylko i wyłącznie bałwochalców; porównaj także: „to wszystko, czym brzydzi się Bóg i czego nienawidzi" (V 12, 31). Jednakże za wystarczające uważano rozciągnięcie kary do czwartego pokolenia, ponieważ czwarte pokolenie jest najdalszym spośród potomków, które człowiek może widzieć. A zatem gdy wytępi się gdzieś bałwochalców, zginie człowiek czczący bożków oraz jego syn, wnuk i prawnuk, czyli czwarte pokolenie. Poprzez wzmiankę o tym atrybucie dowiadujemy się niejako, że przykazania Boga, niewątpliwie będące w harmonii z Jego działaniami, dotyczą śmierci nawet małych dzieci bałwochalców z powodu grzechu rodziców i dziadków. Owa zasada jest często stosowana w Torze, czytamy na przykład o mieście, którego mieszkańcy zesłi na drogę bałwochwalstwa: „Wytnij [miasto] razem ze wszystkim, co w nim jest" (V 13, 15). Wszystko to ustanowiono po to, by wymazać wszelki ślad, który mógłby doprowadzić do wielkiej krzywdy, co już wyjaśniłem.

Zbyt daleko odeszliśmy od tematu niniejszego rozdziału, ale pokazałem, dlaczego za wystarczające uważa się wspomnienie jedynie tych trzynastu spośród wszystkich Jego działań. Powodem jest mia-

*Kara
za bałwo-
chwalstwo*

*Upodobnienie
działań
ludzkich
do działań*

nowicie to, że są one konieczne, by dobrze rządzić krajem. Bowiem głównym celem człowieka powinno być upodobnienie się, najbardziej jak to możliwe, do Boga, innymi słowy upodobnienie swoich działań do działań Boga, czyli, jak to wyrazili nasi mędrcy, wyjaśniając wer-set „bądźcie święci” (III 19, 2): „On jest miłosierny, a więc i ty bądź miłosierny, On jest litościwy, a zatem i ty bądź litościwy”.

Głównym celem tego rozdziału było wykazanie, że wszystkie atrybuty przypisywane Bogu są atrybutami Jego działań i nie sugerują one, iż Bóg posiada jakiekolwiek przymioty.

ROZDZIAŁ LV

Bóg
e yt

Wielokrotnie już pokazałem w tym traktacie, że w odniesieniu do Boga należy zanegować wszystko, co zakłada cielesność lub bierność, bowiem wszelkiego rodzaju bierność implikuje zmianę, a podmiot tworzący taki stan niewątpliwie różni się od przedmiotu, na który wpływa. A jeśli cokolwiek mogłoby mieć wpływ na Boga, oznaczałoby to, iż inna istota oddziałuje na Niego i dokonuje zmiany w Nim. Na podobnej zasadzie w odniesieniu do Niego należy zanegować wszelkie rodzaje niebytu. Zatem nie można wyobrażać sobie, jakoby jakakolwiek doskonałość raz nie istniała w Nim, a innym razem była w Nim obecna, gdyby tak się bowiem działo, byłby On [w pewnym momencie] jedynie potencjalnie doskonały. Potencjalność zawsze zakłada niebyt, a gdy coś musi przejść ze sfery potencjalności do rzeczywistości, do dokonania tego przejścia konieczna jest inna rzecz istniejąca w rzeczywistości. Wynika z tego zatem, iż każda doskonałość musi tak naprawdę istnieć w Bogu i żadna z nich nie może w jakikolwiek sposób stanowić jedynie potencjalności.

Bóg
odo ~

Kolejną rzeczą, którą również w odniesieniu do Boga należy zanegować, jest podobieństwo do jakiegokolwiek istniejącego stworzenia. Kwestia ta została ogólnie zaakceptowana, mowa o nie; także w księgach proroków. Na przykład: „Z kim zatem Mnie porównacie?” (Jsz 40:25), „Z kim porównacie Boga” (Jsz 40, 18), „Nikogo nie można porównać do Ciebie, Boże!” (Jir 10:6). Wiele jest tego typu przykładów. Krótko mówiąc, należy udowodnić, iż o Bogu

nie można orzec niczego, co zakładałoby którąkolwiek z czterech następujących rzeczy: cielesność, emocję lub zmianę, niebyt (na przytyd, że coś byłoby w jednym momencie potencjalne, a w innym rzeczywiste) oraz podobieństwo do jakiegokolwiek Jęgo stworzenia. W tym względie naszą wiedzę o Bogu wspierają nauki przyrodnicze. Bow: em kto nie zna tej właśnie dziedzi, nie jest w stanie zrozumieć ułomności ukrytej w emocjach, różnicy między potencjalnością a rzeczywistością, niebytu zakładanego przez wszelką potencjalność, niższości rzeczy istniejącej *in potentia* wobec tej, która porusza się, aby dokonać przejścia z potencjalności do rzeczywistości, a także niższości tej rzeczy, która porusza się w tym celu, wobec jej własnego stanu po dokonaniu przejścia. Osoba mająca na temat tych kwestii wiedzę, lecz bez dowodów, nie zna szczegółów, które logicznie wynikają z tych ogólnych przesłanek. A zatem osoba taka nie jest w stanie udowodnić, że Bóg istnieje ani że [cztery] kwestie wspomniane powyżej są nie do przyjęcia w odniesieniu do Boga.

Przedstawwszy te przesłanki, w kolejnym rozdziale wyjaśnię, na czym polega błąd osób wierzących, iż Bóg posiada atrybuty Jemu właściwe. Zrozumieją go ci, którzy zgłębili nieco logikę i nauki przyrodnicze.

ROZDZIAŁ LVI

Podobieństwo opiera się na pewnej relacji pomiędzy dwiema rzeczami. Jeżeli pomiędzy dwiema rzeczami nie da się zauważyć żadnego związku, nie może istnieć między nimi podobieństwo, i nie ma związku między dwiema rzeczami, które nie są do siebie podobne. Na przykład, nie mówimy, że ciepło jest podobne do koloru ani nie porównujemy głosu do słodyczy. To oczywiste. Jako że zanegowałem istnienie związku między Bogiem a człowiekiem oraz między Nim a innymi stworzeniami, należy również zanegować istnienie podobieństwa między nimi. Wiedz, że dwa przedmioty tego samego rodzaju - czyli takie, których podstawowe właściwości są identyczne, lecz które różnią się od siebie na zasadzie: ogromna-mała, mocna-słaba itd. - są siłą rzeczy podobne, choć różnią się pod

jakimś względem. Przykładowo, ziarenko gorczycy oraz sfera gwiazd stałych są podobne do siebie pod względem trzech wymiarów i choć jedno jest niezmiernie duże, a drugie niezmiernie małe, właściwość posiadania [trzech] wymiarów jest taka sama w obu przypadkach. Również ciepło wosku stopionego pod wpływem słońca i ciepło ognia są podobne pod względem ciepła, mimo że ciepło jednego rodzaju jest niezwykle mocne, a ciepło drugiego niezwykle słabe, istnienie tej właściwości (ciepła) jest takie samo w obu przypadkach. Zatem ci, którzy wierzą w obecność w Bogu atrybutów Jemu właściwych, to znaczy bytu, życia, mocy, mądrości oraz woli, powinni wiedzieć, iż właściwości te w odniesieniu do Boga nie mają takiego samego znaczenia jak w odniesieniu do nas, a różnica polega nie tylko na wielkości czy też stopniu doskonałości, stałości lub trwałości. Nie można powiedzieć, tak jak właściwie wierzą w to ci ludzie, że Jego byt jest jedynie bardziej stały, Jego życie - bardziej trwałe, Jego moc - większa, Jego mądrość - bardziej doskonała, a Jego wola - bardziej ogólna niż наша oraz że ta sama definicja odnosi się do obu. j e s t i o

całkowicie nie do przyjęcia, bowiem wyrażenia „bardziej niż” używa się przy porównywaniu dwóch rzeczy - pewnego atrybutu istniejącego w założeniu u obu w dokładnie tym samym znaczeniu - i w rezultacie zakłada ono podobieństwo [między Bogiem a Jego stworzeniami]. Gdy wyznawcy tego poglądu przypisują Bogu podstawowe atrybuty, nie powinny one pod żadnym względem przypominać atrybutów innych rzeczy - oraz - ich zdaniem - nie powinno się włączać ich do jednej definicji, tak jak nie istnieje podobieństwo między istotą Boga a istotą innych stworzeń. Nie uznają oni tej zasady, twierdzą bowiem, iż jedna definicja może je zawierać, a mimo to nie będzie między nimi podobieństwa. Osoby znające znaczenie podobieństwa z pewnością rozumieją, że termin „byt”, w odniesieniu do Boga i innych istot, jest całkowicie homonimiczny. Podobnie pojęcia: mądrość, moc, wola oraz życie stosuje się odnośnie do Boga i innych istot poprzez całkowitą homonimiczność, nie dopuszczając żadnego porównania. Nie należy również sądzić, iż atrybutów tych używa się jako pojęć hybrydowych. Terminy takie są bowiem stosowane do dwóch rzeczy podobnych do siebie pod względem pewnej własności, która stanowi w nich obu przypadłość, a nie istotę, ele-

*Niedopuszczalność
porównań
odniesieniu
do Boga*

ment konstytutywny. Jednakże żaden rozsądny człowiek nie uznaje atrybutów Boga za przypadłości, natomiast zdaniem *mutakallim* wszystkie atrybuty stosowane do człowieka są przypadłościami. Dlatego nie potrafię zrozumieć, w jaki sposób zauważają oni jakiegokolwiek podobieństwo [pomiędzy atrybutami Boga a atrybutami człowieka], jak to możliwe, żeby ich definicje były identyczne, a znaczenie takie samo! Stanowi to niezbity dowód, iż atrybuty przypisywane Bogu oraz te, które stosowane są w odniesieniu do nas samych, pod żadnym względem ani w żadnym sensie nie mają ze sobą nic wspólnego, noszą one jedynie te same nazwy i tylko tyle mają wspólnego. Wobec tego, ze względu na użycie takich samych atrybutów, nie należy sądzić, iż w Bogu jest coś oprócz Jego istoty, tak jak atrybuty stanowią część naszej istoty. Jest to najważniejsze dla tych, którzy to rozumieją. Należy to zapamiętać i zgłębić, aby przygotować się na to, co dalej zamierzam wyjaśnić.

ROZDZIAŁ LVII

[Rozdział ten zawiera uwagi] o atrybutach, uwagi bardziej abstrakcyjne niż uprzednio. Wiadomo, że istnienie to przypadłość odnosząca się do wszystkich rzeczy, a zatem stanowi ona element dodany do ich istoty. Najwyraźniej tak jest w przypadku wszystkiego, czego istnienie ma jakąś przyczynę, a jego egzystencja stanowi element dodany do jego istoty. Jednak w odniesieniu do bytu, którego istnienie nie ma żadnej przyczyny - jedynie Bóg jest taką istotą, gdyż, jak już wspomniałem, Jego istnienie jest absolutne - istnienie i istota są całkowicie identyczne. Nie jest On istotą, do której istnienie jest przypadłościowo przyłączone jako dodatkowy element. Jego istnienie jest zawsze absolutne i nigdy nie pojawił się w nim żaden nowy element ani nie zaistniała żadna przypadłość. W rezultacie Bóg istnieje nie posiadając atrybutu istnienia. Na podobnej zasadzie żyje On, nie posiadając atrybutu życia, wie, nie posiadając atrybutu wiedzy, jest wszechwiedzący bez atrybutu wszechwiedzy, jest mądry bez atrybutu mądrości - wszystko to sprowadza się do jednej i tej samej istoty. Nie ma w nim żadnej mnogości, co pokażę dalej. Po-

*Istnienie
jako
przypadłość
rzeczy*

*Absolutne
istnienie
Boga*

nadto należy zauważyć, iż jedność i mnogość stanowią przypadłości występujące w przedmiocie w zależności od tego, czy składa się on z wielu elementów, czy z jednego. Wyjaśnia to w pełni księga zatytułowana *Metafizyka*²⁰. Tak jak liczba nie jest istotą ponumerowanych rzeczy, tak jedność nie stanowi istoty rzeczy, która posiada atrybut jedności, bowiem jedność i mnogość są przypadłościami należącymi do kategorii ilości nieciągłej i występującymi w takich przedmiotach, które mogą je przyjąć.

Jednakże w przypadku bytu, który ma prawdziwie proste, absolutne istnienie, i struktury którego nie można sobie wyobrazić, przypadłość jedności jest równie nie do przyjęcia, jak przypadłość mnogości. Innymi słowy, jedność Boga nie stanowi dodatkowego elementu, jest On Jednym, nie posiadając atrybutu jedności. Zgłębiania tej kwestii, która jest niemal zbyt subtelna na nasze możliwości rozumienia, nie należy opierać na wyrażeniach stosowanych obecnie do jej opisu, gdyż stanowią one źródło wielu błędów. Niezmiennie trudno byłoby nam znaleźć w jakimkolwiek języku słowa odpowiednie dla tego tematu, możemy jedynie używać nieodpowiedniego języka. Próbując pokazać, że Bóg nie zawiera w sobie mnogości, możemy tylko powiedzieć: „On jest jeden”, choć zarówno słowo „jeden”, jak i „wiele” stosuje się do określania ilości. Dlatego rozjaśniamy tę kwestię i wyrażamy zrozumienie, jaka jest prawda, mówiąc, iż jest On jeden, ale nie posiada atrybutu jedności.

Bóg jest Tak samo dzieje się, gdy mówimy, że Bóg jest Pierwszym {*Kad-*
Pierwszym *moń*), wyrażając w ten sposób, iż nie został On stworzony. Pojęcie „Pierwszy” jest zdecydowanie niedokładne, gdyż w prawdziwym znaczeniu można go używać jedynie w odniesieniu do istoty podlegającej związkowi z czasem. Czas jednakże stanowi przypadłość ruchu, który z kolei wiąże się z ciałem. Poza tym atrybut „pierwszy” jest pojęciem relatywnym, odnoszącym się do czasu, tak samo jak terminy „długa” i „krótka” odnoszą się do linii. Oba wyrażenia („pierwszy” i „stworzony”) są równie niedopuszczalne w odniesieniu do jakiejkolwiek istoty, do której nie stosuje się atrybutu czasu, podobnie jak nie używamy słów „kręty” czy „prosty” mówiąc o smaku

Arystotelesa.

czy też „posolony” lub „mdły” opisując głos. Kwestie te znane są tym, którzy nawykli do poszukiwania prawdziwego zrozumienia rzeczy i określania ich własności zgodnie z abstrakcyjnymi pojęciami, które umysł z nich stworzył, oraz tym, którzy nie dają się zmylić nieścisłości użytych słów. Wszelkie atrybuty, takie jak „pierwszy” i „ostatni”, pojawiające się w Torze w odniesieniu do Boga, są równie metaforyczne, co słowa „ucho” czy „oko”. Oznaczają one po prostu, że Bóg nie podlega żadnym zmianom czy przekształceniom.

Słowa te nie sugerują, że Boga można opisać poprzez pojęcie czasu ani że można Go porównać z innymi istotami, odnosząc się do pojęcia czasu i dlatego nazywa się Go „pierwszym” i „ostatnim”. Krótko mówiąc, wszystkie podobne wyrażenia są zapożyczone z języka powszechnie używanego przez ludzi. Na tej samej zasadzie stosujemy [słowo] „Jeden” odnośnie do Boga, aby wyrazić, że nic nie jest podobne do Niego, lecz nie chcemy przez to powiedzieć, iż atrybut jedności stanowi coś dodatkowego wobec Jego istoty.

*Niestosowność
mówienia
o czasie
w odniesieniu
do Boga*

ROZDZIAŁ LV

Rozdział ten jest jeszcze bardziej abstrakcyjny niż poprzedni. Należy wiedzieć, że negatywne atrybuty Boga są prawdziwymi atrybutami - nie zawierają żadnych niepoprawnych pojęć czy też niedoskonałości w odniesieniu do Boga, podczas gdy atrybuty pozytywne zakładają politeizm i są niewłaściwe, co już wykazałem. Należy teraz wyjaśnić, jak negatywnych wyrażen można w pewnym sensie użyć jako atrybutów oraz jak je odróżniać od atrybutów pozytywnych. Następnie pokażę, iż Stwórcę możemy opisać jedynie poprzez atrybuty negatywne. Atrybut nie należy wyłącznie do jednego przedmiotu, z którym jest związany. Określając jedną rzecz, może on być również użyty do określenia innych rzeczy, w takim przypadku nie jest on swoisty dla tej jednej rzeczy. Na przykład, jeśli zobaczywszy z daleka pewien przedmiot, zapytasz, co to jest i otrzymasz odpowiedź, że to istota żywa, z pewnością poznasz atrybut tego przedmiotu. I choć atrybut ten nie należy wyłącznie do tego widzianego przedmiotu, wyraża on, iż ów przedmiot nie jest rośliną

*Dopuszczalność
negatywnych
atrybutów
Boga*

czy minerałem. Podobnie, jeśli w pewnym domu jest jakiś człowiek, a ty wiesz, że w tym domu znajduje się coś, lecz nie masz pewności co, pytasz i dostajesz odpowiedź, że to nie roślina ani minerał. W ten sposób dowiadujesz się czegoś szczególnego o tej rzeczy, mianowicie, iż jest to istota żywa, jakkolwiek nie wiesz jeszcze, jakiego rodzaju jest to istota. Atrybuty negatywne są podobne do pozytywnych pod tym względem, że siłą rzeczy do pewnego stopnia ograniczają przedmiot, choć ograniczenie to polega jedynie na wykluczeniu tego, co w innym razie nie zostałoby wyłączone. Jednakże w kolejnym punkcie wykażę różnicę między atrybutami negatywnymi i pozytywnymi. Jakkolwiek atrybuty pozytywne nie są szczególne dla jednej rzeczy, opisują część tego, co chcielibyśmy wiedzieć: albo pewną część jej istoty, albo część jej przypadłości. Z kolei atrybuty negatywne, w odniesieniu do istoty rzeczy, którą chcemy poznać, nie mówią nam wprost, czym dana rzecz jest, jak pokazałem na przykładzie.

Po tym wstępie chciałbym zauważyć - jak już to ukazałem - że istnienie Boga jest absolutne, że nie ma dlań żadnej struktury, co udowodnię, oraz że my rozumiemy jedynie fakt istnienia Boga, a nie Jego istotę. W rezultacie, nieprawdziwe jest założenie, iż ma On jakiegokolwiek pozytywne atrybuty, bowiem nie posiada On istnienia oprócz Swojej istoty. Zatem nie można stwierdzić, że to jedno można opisać jako atrybut [drugiego]. Tym bardziej nie ma On [poza Swoim istnieniem] złożonej istoty, składającej się z dwóch elementów konstytutywnych, do których mógłby się odnosić atrybut, w jeszcze mniejszym stopniu posiada On przypadłości, które można by opisać atrybutem. Wynika stąd jasno, iż Bóg nie ma żadnych pozytywnych atrybutów.

*Przydatność
atrybutów
negatywnych
dla zrozumienia
istoty Boga*

Jednak atrybuty negatywne to takie, które są konieczne, by skierować umysł ku prawdom, w które musimy wierzyć w odniesieniu do Boga. Bowiem z jednej strony nie zakładają one mnogości, a z drugiej - dostarczają człowiekowi możliwie największą wiedzę o E'ogu. Przykładowo, udowodniono, iż muszą istnieć pewne byty poza rzeczami dostrzeganymi poprzez zmysły lub pojmowanymi przez umysł. Gdy mówimy o takim bycie, że istnieje, mamy na myśli, iż jego niebyt jest niemożliwy. Dostrzegamy wtedy, że byt taki nie jest taki, jak na przykład cztery żywioły, które są nieożywione, mówimy zc.tem, iż jest on żywy, czyli wyrażamy w ten sposób, że nie jest martwy). Byt

taki nazywamy niematerialnym, gdyż zauważamy, iż nie przypomina on niebios, które są żyw/e, ale materialne. Widząc, że jest on również inny niż intelekt, który, choć niematerialny i żywy, zawdzięcza swoje istnienie jakiejś przyczynie, mówimy, iż jest on pierwszy, wyrażając tym samym, że jego istnienia nie można przypisać żadnej przyczynie. Następnie zauważamy, że istnienie, czyli istota tego bytu nie ogranicza się tylko do jego własnego istnienia, lecz emanuje z niego wiele istnień, a jego wpływ nie przypomina działania ognia tworzącego ciepło czy też działania słońca posyłającego światło, lecz polega na stałym dawaniu im stabilności i porządku poprzez ustanowioną zasadę, co zostanie pokazane. Z tego powodu mówimy, że ma on moc, mądrość i wolę - innymi słowy, że nie jest słaby, nieświadomy czy pochopny i że nie porzuca swoich stworzeń. Mówiąc, że nie jest słaby, mam na myśli, że jego istnienie, jest w stanie stworzyć istnienie wielu innych rzeczy. Mówiąc, że nie jest nieświadomy, rozumiem, iż „postrzega” lub „żyje” - bowiem wszystko, co postrzega, jest żywe. Mówiąc, że „nie jest pochopny i nie porzuca swoich stworzeń”, mam na myśli, że wszystkie te stworzenia zachowują pewien porządek i układ, nie są one pozostawione same sobie. Nie powstają bezcelowo, lecz bez względu na formę, jaką otrzymują od tego bytu, dostają ją z zamysłem i intencją. W ten sposób dowiadujemy się, iż nie ma drugiej takiej istoty jak Bóg i mówimy, że On jest Jeden, czyli innymi słowy, że nie ma więcej Bogów niż jeden.

Ukazałem zatem, iż każdy atrybut przypisywany Bogu albo oznacza właściwość działania, albo - gdy atrybut ma wyrażać pewną ideę samego Boskiego Istnienia, a nie Jego działania - negację przeciwieństwa. Nawet tych negatywnych atrybutów nie należy stanowić ani stosować w odniesieniu do Boga. Wyjątkiem jest sytuacja, w której, jak wiadomo, niekiedy pewien atrybut jest negowany w odniesieniu do jakiejś rzeczy, chociaż atrybut ów nigdy nie może być stosowany do niej w tym samym sensie, jak wówczas, gdy na przykład mówimy: „Ta ściana nie widzi”. Osoby czytające niniejsze dzieło są świadome, że pomimo wszelkich wysiłków umysłu, nie możemy uzyskać żadnej wiedzy o istocie niebios - obracająca się sfera, której długość i szerokość mierzyliśmy, a nawet badaliśmy relacje między proporcjami kilkunastu ciał niebieskich i większości ich ruchów - choć wiemy,

że muszą składać się z materii i formy. Biorąc jednak pod uwagę, że materia nieba nie jest tym samym, co materia ziemską, możemy jedynie opisać niebiosą, używając pojęć wyrażających negatywne własności, lecz nie stosując pojęć oznaczających własności pozytywne. Z tej przyczyny mówimy, że niebiosą nie są lekkie, nie są ciężkie, nie są bierne i dlatego nie można odcisnąć w nich śladu [jaki np. odciska się na piasku], oraz że nie mają zmysłów smaku i powonienia, albo używamy podobnych negatywnych atrybutów. Czynimy tak, ponieważ nie znamy ich istoty. Jaki zatem może być efekt naszych wysiłków, gdy próbujemy uzyskać wiedzę o Bycie, który jest wolny od substancji, który jest najprostszy, którego istnienie jest absolutne i niemające żadnej przyczyny, do którego doskonałego istnienia nic nie można dodać, a którego doskonałość polega, jak już okazałem, na nieobecności jakichkolwiek niedoskonałości. Wszystko, co rozumiemy, to fakt, że On istnieje, że jest Istotą, do której żadne Jej stworzenie nie jest podobne, która nie ma z nimi nic wspólnego, która nie ma w Sobie mnogości, która nigdy nie jest na tyle słaba, by nie móc tworzyć innych istot, i której związek ze wszechświatem jest niczym relacja sternika i łodzi - a nawet to nie jest prawdziwa relacja, prawdziwe porównanie, lecz służy ono jedynie do oddania idei, że Bóg rządzi wszechświatem, innymi słowy, że nadaje mu trwanie i zachowuje jego niezbędny porządek. Kwestia ta zostanie omówiona dokładniej. Chwała Mu! Podczas rozmyślań nad Jego istotą nasze pojmowanie i wiedza okazują się niewystarczające. Przy studiowaniu Jego dzieł oraz tego, w jaki sposób wynikają one z Jego woli, nasza wiedza okazuje się niewiedzą, a przy próbie chwalenia Go słowami, wszystkie wysiłki naszej mowy okazują się niczym więcej, jak słabością i porażką!

*Wszystko,
co rozumiemy,
to fakt, że On
istnieje*

ROZDZIAŁ LIX

*Niepoznawalna
istota Boga*

Być może padnie pytanie: skoro nie ma możliwości uzyskania wiedzy na temat prawdziwej istoty Boga i skoro udowodniono, iż jedyną rzeczą, jaką człowiek może pojąć w odniesieniu do Niego, jest fakt Jego istnienia oraz że wszystkie pozytywne atrybuty są niedopuszczal-

ne, jak to wykazałem - jaka jest zatem różnica między tymi, którzy uzyskali wiedzę o Bogu? Czyż wiedza otrzymana przez Moszego, naszego nauczyciela, i przez króla Szłomę nie powinna być taka sama, jak w: edza uzyskana przez jakiegokolwiek filozofa niższej rangi, skoro nie mogą zaistnieć żadne nowe elementy tej wiedzy? Jednak z drugiej strony zarówno mędracy Tory, jak i filozofowie są zgodni co do tego, że może istnieć ogromna różnica pomiędzy dwiema osobami pod względem uzyskanej przez nie wiedzy o Bogu. Wiedźcie, że tak rzeczywiście jest - ludzie, którzy posiadli wiedzę o Bogu, różnią się diametralnie od siebie. Bowiem tak jak poprzez każdy dodatkowy atrybut przedmiot staje się bardziej określony, a obserwator zbliża się dzięki temu do prawdziwego zrozumienia tego przedmiotu, tak poprzez każdy dodatkowy negatywny atrybut dokonuje postępu w zdobywaniu wiedzy o Bogu i przybliża się do niej bardziej niż ten, kto nie neguje w odniesieniu do Boga tych właściwości, które, jak wiadomo na podstawie dowodów, muszą zostać zanegowane. Może zatem istnieć człowiek, który, z oddaniem poświęciwszy wiele lat na zgłębianie jednej nauki i na prawdziwe zrozumienie jej zasad dopóki nie będzie w pełni przekonany o jej prawdach, w rezultacie przekonał się jedynie, że pewna właściwość musi zostać zanegowana odnośnie do Boga i zyskał zdolność pokazania, iż niemożliwe jest zastosowanie jej do Niego. Pseudomyśliciele nie będą mieli na to dowodu i powątpiewająco zapytają: czy rzecz ta istnieje w Stwórcy, czy nie? A ci, którzy nie mają wglądu w tę kwestię, zdecydowanie przypiszą Bogu tę właściwość, choć wyraźnie pokazano, że On jej nie posiada. Na przykład, podczas gdy ja ukazuję, iż Bóg jest niematerialny, ktoś inny wątpi i nie jest pewien, czy Bóg jest materialny, czy nie, inni zdecydowanie oświadczają, że jest On materialny i stają przed Nim z tym przeświadczeniem. Zauważcie teraz, jak wielka jest różnica między tymi trzema ludźmi: pierwszy z nich jest bez wątpienia najbliżej Wszechmocnego, drugi jest daleko, a trzeci jeszcze bardziej oddalony od Niego. Gdyby był jeszcze czwarty, przekonany, że emocje są niemożliwe w Bogu, podczas gdy pierwszy, odrzucający cielesność, nie jest przekonany o tej niemożliwości, to ów czwarty człowiek jest niewątpliwie bliżej wiedzy o Bogu niż pierwszy, i tak dalej. A zatem ten, kto przekonana [innych] dowodami, zaneguje wiele

*Różne stopnie
wiedzy o Bogu*

*Atrybuty
negatywne
wiodą
ku poznaniu
Boga, pozytywne są
produktem
wyobraźni*

rzeczy w odniesieniu do Boga, które według naszej wiary być może istnieją w Nim lub emanują z Niego, jest bez wątpienia doskonalszym człowiekiem niż my i przewyższyłaby nas jeszcze bardziej, gdybyśmy zdecydowanie wierzyli, iż rzeczy te są właściwościami Boga. Jasne teraz się dla ciebie stanie, że za każdym razem, gdy na podstawie dowodów określisz negację pewnej rzeczy w odniesieniu do Boga, będziesz się stawał bardziej doskonały, podczas gdy z każdym dodatkowym pozytywnym stwierdzeniem dajesz się ponieść wyobraźni i odsuwasz się od prawdziwej wiedzy o Bogu. Jedynie w taki sposób powinniśmy podchodzić do wiedzy o Bogu oraz poprzez takie poszukiwania i badania, które ukazałyby nam niemożność zastosowania tego, co jest niedopuszczalne odnośnie do Stwórcy, a nie poprzez takie metody, które udowadniałyby konieczność przypisania Mu czegokolwiek spoza Jego istoty, lub poprzez stwierdzenia, iż posiada On pewną doskonałość, podczas gdy jest to doskonałość odnosząca się do nas. Wszystkie doskonałości są do pewnego stopnia nabytymi własnościami, a własność, którą trzeba zyskać, nie istnieje we wszystkim, co ma możliwość jej pozyskiwania.

*Formułowanie
stwierżeń
o Bogu odsu-
wa od Boga*

Należy pamiętać, że formułując jakiegokolwiek stwierdzenia o Bogu, odsuwamy się od Niego w dwojaki sposób: po pierwsze, cokolwiek się stwierdzi, jest to jedynie doskonałość odnosząca się do nas, po drugie, nie posiada On niczego dodanego do Swojej istoty. Jego istota zawiera wszystkie Jego Doskonałości, jak to już ukazałem. Skoro, jak powszechnie wiadomo, nawet tego rodzaju wiedzę o Bogu, która jest dostępna człowiekowi, można uzyskać jedynie poprzez negacje, a negacje nie przekazują prawdziwej idei istoty, do której się odnoszą, wszyscy ludzie, z poprzednich i obecnych pokoleń, oświadczały, że Bóg nie może być przedmiotem ludzkiego pojmowania, że tylko On sam pojmuje, kim jest, oraz że nasza wiedza rozumie, iż nie jesteśmy w stanie prawdziwie Go zrozumieć. Wszyscy filozofowie mówią: „Pokonał nas Swoją łaską i jest dla nas niewidoczny z powodu intensywności Swojego światła”, podobnie jak słońce, na które nie mogą patrzeć oczy, za słabe, by znieść jego promienie. Dużo więcej powiedziano na ten temat, lecz nie ma sensu powtarzać tego tutaj. Idea ta najlepiej została wyrażona w Psalmie: „Cisza na Twoją cześć!” (Ps 65, 2). Jest to pełna wyrazu uwaga na ten temat, bowiem cokolwiek powie-

my z zamiarem wystawiania i chwaleń Boga, słowa te zawierają coś, czego nie można stosować do Niego, oraz pewne uwłaczające zwroty. Bardziej stosowne jest zatem zachowanie ciszy i zadowolenie się intelektualną refleksją, jak doradzali ludzie najwyższej kultury w słowach: „Rozmyślajcie w swoich sercach, na łożach, i zamilknięcie” (Ps 4, 5). Z pewnością znasz następujący słynny fragment z Talmudu - gdyby wszystkie fragmenty Talmudu takie były! - i choć jest on ci znany, zacytuję go dosłownie, bowiem chcę zwrócić twoją uwagę na zawarte w nim kwestie. „Pewien człowiek, wypowiadając modlitwy w obecności rabiego Chaniny, rzekł: »Bóg - wielki, potężny i straszny, silny i wspaniały«. Rabi odparł: »Skończyłeś wygłaszanie pochwał ku czci swojego Pana?» Tych trzech epitetów: »Bóg - wielki, potężny i straszny« (V, 10 17) nie stosowalibyśmy w odniesieniu do Boga, gdyby nie to, że Mosze wspominał je w Torze i gdyby nie to, że mężowie Wielkiego Zgromadzenia przyszli później i ustanowili, że mają być używane w modlitwie, a ty wypowiadasz je wszystkie! Wyjaśnij ci to w oparciu o przypowieść. Żył sobie kiedyś pewien ziemski król, który posiadał miliony złotych monet, a wysławiano go za posiadanie miliona srebrnych monet. Czy nie było to tak naprawdę zniewagą dla niego?” (*Berachot* 33a) Oto opinia pobożnego rabina. Zastanów się wpierw, jak odrażające i irytujące było dla niego to nagromadzenie pozytywnych atrybutów. Następnie pokazał on, że gdybyśmy mieli opierać się jedynie na możliwościach naszych umysłów, nigdy nie stworzylibyśmy tych modlitw i nigdy żadna z nich nie wyszłaby z naszych ust. Jednak konieczne stało się zwracanie do ludzi słowami, które przemówią do ich umysłów, i - zgodnie z powiedzeniem naszych mędrców „Tora mówi językiem człowieka” - Stwórca został nam opisany przy użyciu słów opisujących nasze własne doskonałości. Lecz w związku z tym nie powinniśmy wymieniać atrybutów innych niż te trzy wspomniane powyżej. Nie powinniśmy również używać ich jako Imion Boga, chyba że napotykamy je, czytając Torę. W późniejszym czasie mężowie Wielkiego Zgromadzenia, będący prorokami, wprowadzili te wyrażenia także do modlitw, ale z tego powodu nie powinniśmy używać [w naszych modlitwach] żadnych innych atrybutów Boga.

*Powściągliwa
modlitwa*

Najważniejszą nauką, jaką powinniśmy wyciągnąć z tego fragmentu, jest ta, że istnieją dwa powody, dla których możemy stosować wspomniane wyrażenia w naszych modlitwach: po pierwsze, pojawiają się one w Torze, a po drugie, prorocy wprowadzili je do modlitw. Gdyby nie pierwszy powód, nigdy nie wypowiadalibyśmy tych słów, natomiast gdyby nie drugi powód, nie zaczerpnęlibyśmy tych słów z Tory, aby powtarzać je w swoich modlitwach - jakże zatem moglibyśmy pochwalać użycie tych licznych atrybutów? Ponadto uczysz się z tego fragmentu, że nie powinniśmy wspominać ani stosować w swoich modlitwach wszystkich atrybutów, których używa się odnośnie do Boga w księgach proroków. Bowiem nie mówi on: „Gdyby nie to, że Mosze, nasz nauczyciel, wypowiedział je, nie moglibyśmy ich używać”, rabi dodaje jeszcze jeden warunek: „i gdyby nie to, że mężowie Wielkiego Zgromadzenia przyszli później i ustanowili, że mają być używane w modlitwie”, ponieważ jedynie z tego powodu możemy stosować je w swoich modlitwach. Nie mogę pochwalać tego, co czynią ci niemądrzy ludzie - przesadni w pochwałach, elokwentni i rozwlekli w tworzonych przez siebie modlitwach oraz w hymnach, które układają, pragnąc zbliżyć się do Stwórcy. Opisują oni Boga poprzez atrybuty, które byłyby znieważające w odniesieniu do istot ludzkich, bowiem ludzie ci nie mają pojęcia o tych wielkich i istotnych zasadach, których zgłębienie wymaga nieprzeciętnej inteligencji. Traktując Stwórcę jako znany przedmiot, opisują Go i mówią o Nim, używając dowolnych wyrażań, które wydadzą im się odpowiednie. Nie ustają oni w tych długich pochwałach na cześć Boga, przekonani, iż w ten sposób wpłyną na Niego i zrobią na Nim wrażenie. Nawet jeśli w słowach proroków znajdują jakieś wyrażenie pasujące do ich przedmiotu, będą bardziej skłonni uważać, że mają prawo korzystać do woli z tych tekstów - które przynajmniej powinno się objaśnić - aby zastosować je w dosłownym znaczeniu, by zaczerpnąć z nich nowe wyrażenia, aby stworzyć z nich liczne wersje, a także by oprzeć na nich całe utwory. Taką swobodę często spotyka się w dziełach pieśniarzy, kaznodziejów oraz innych, wyobrażających sobie, że są w stanie stworzyć wiersz. Tego typu autorzy piszą rzeczy, które częściowo stanowią prawdziwe herezje, a częściowo zawierają takie głupoty i absurdy, że w sposób naturalny wywołują u odbior-

ców zarówno śmiech, jak i rozpacz na myśl, że coś takiego można mówić w odniesieniu do Boga. Gdyby nie fakt, iż współczuję autorem z powodu ich ułomności i nie chcę ich zranić, zacytowałbym pewne fragmenty, aby pokazać ci ich błędy. Zresztą wady takich dzieł są oczywiste dla wszystkich inteligentnych ludzi. Zatem należy rozważyć to i zastanowić się: skoro oszczerstwo i potwarz stanowią wieki grzech, to o ile większy musi być grzech ludzi, którzy mówią o Bogu, co im ślina na język przyniesie, i opisują Go atrybutami, które są o wiele poniżej Jego godności. Twierdzę, że popełniają oni nie tylko zwykły grzech, lecz nieświadomie ponoszą przynajmniej winę za profanację i bluźnierstwo. Odnosi się to zarówno do tłumów słuchających takich modlitw, jak i do głupca, który je recytuje. Jednakże ludzi, którzy rozumieją wady takich utworów, a mimo to recytują je, można, moim zdaniem, zaliczyć do osób, do których odnoszą się następujące słowa: „I wymyślili sobie synowie Jisraela słowa przewrotne o *Bogu*, swcim *Bogu*” (II Kri 17, 9) oraz „głosić przeciwko *Bogu*” (Jsz 32, 6). Jeśli należysz do tych, którzy mają wzgląd na swojego Stwórcę, nie słuchaj bluźnierców, a tym bardziej nie powtarzaj, co oni mówią, i sam nie układaj takich modlitw, wiesz bowiem, jak wielkie przewinienie popełnia się, rzucając oszczerstwa na Najwyższą Istotę. Nie ma żadnej konieczności, by używać pozytywnych atrybutów Boga, aby w ten sposób powiększyć Go w swoich myślach lub aby przekroczyć granice, wprowadzone przez mężów Wielkiego Zgromadzenia do modlitw i błogosławieństw, bowiem to w zupełności wystarczy do wszystkich celów, jak rzekł rabi Chanina. Innych atrybutów, takich jak pojawiające się w księgach proroków, możemy używać w mowie, gdy napotkamy je, czytając te księgi. Niemniej jednak musimy pamiętać o tym, co już zostało wyjaśnione - mianowicie, że są one albo atrybutami działań Boga, albo wyrażeniami zakładającymi negację przeciwieństwa. Podobnie kwestii tej nie należy wyjawiać wszystkim, wiedza o niej przeznaczona jest jedynie dla nielicznych - tych, którzy wierzą, że wysławianie Boga nie polega na wygłaszaniu tego, czego nie należy wygłaszać, lecz na zastanawianiu się nad tym, nad czym człowiek powinien się zastanawiać.

Zakończę teraz wyjaśnienie mądrych słów rabiego Chaniny. Nie stosuje on żadnych porównań, takich jak: „Pewien król, który

posiada miliony złotych monet, a wysławiany jest za posiadanie setek", gdyż sugerowałoby to, że doskonałości Boga, choć bardziej doskonałe niż te, które są przypisane człowiekowi, mimo wszystko należą do tego samego rodzaju, tak jednak nie jest, co już udowodniłem. Doskonałość tego porównania zawiera się w słowach: „który posiada złote monety, a wysławiany jest za posiadanie srebrnych monet” - oznacza to, że atrybuty te, choć stanowią doskonałości w odniesieniu do nas samych, nie są takowymi odnośnie do Boga. W odniesieniu do Niego wszystkie byłyby ułomnościami, co wyraźnie sugeruje zwrot: „Czy tak naprawdę nie jest to zniewagą dla Niego?”

Mówiłem ci już, że wszystkie te atrybuty, bez względu na to, jakie doskonałości, według twojego pojmowania, określają w odniesieniu do Boga, zakładają ułomności, jeżeli w stosunku do Niego użyjemy ich w tym samym znaczeniu co w stosunku do siebie samych. Już król Szlomo dał nam wystarczającą wskazówkę na ten temat, mówiąc: „Bo Bóg jest w niebie, a ty jesteś na ziemi, dlatego riech słów twoich będzie niewiele” (Kh 5, 1).

ROZDZIAŁ LX

*Przykłady
właściwego
formułowania
atrybutów
negatywnych
w odniesieniu
do Boga*

W rozdziale tym przedstawię ci kilka przykładów, abyś lepiej zrozumiał, dlaczego właściwe jest formułowanie tylu negatywnych atrybutów, ile to możliwe, a dlaczego niewłaściwe jest przypisywanie Bogu jakichkolwiek atrybutów pozytywnych. Pewna osoba może wiedzieć na pewno, że istnieje coś takiego jak „statek”, ale może nie wiedzieć, do jakiego przedmiotu stosuje się ową nazwę: czy [w ogóle] do jakiegoś przedmiotu, czy też do jakiejś jego przypadłości. Druga osoba zyskuje wiedzę, że „statek” nie jest przypadłością, trzecia - że nie jest minerałem, czwarta - że nie jest rośliną rosnącą na ziemi, piąta - że nie jest to ciało, którego poszczególne części są z natury połączone ze sobą, szósta - że nie jest to płaski przedmiot, taki jak tablice lub drzwi, siódma - że nie jest to kula, ósma - że nie jest to coś spiczastego, dziewiąta - że nie jest to okrągłe ani równoboczne, a dziesiąta osoba - że nie jest to coś stałego. Jasno z tego wynika, iż poprzez powyższe negatywne atrybuty dziesiąta osoba niemal dotarła

do właściwego rozumienia słowa „statek”, jakby rozumiała je dokładnie tak samo jak ci, którzy wyobrażają go sobie, jako drewniany, wklęsły, długi i złożony z wielu kawałków drewna przedmiot - czyli jak ludzie znający go na podstawie jego pozytywnych atrybutów. Spośród pozostałych osób wymienionych w przykładzie, każda [idąc od dziewiątej do pierwszej] jest bardziej oddalona od poprawnego rozumienia pojęcia „statek” niż kolejna - innymi słowy, pierwsza zna jedynie słowo „statek”. W podobny sposób, poprzez negatywne atrybuty, zbliżysz się do wiedzy o Bogu i do Jego zrozumienia. Lecz musisz uważać, co negujesz, oraz czy negujesz w oparciu o dowody, a nie tylko o słowa, gdyż za każdym razem, gdy upewnisz się na podstawie dowodów, że jakąś rzecz, rzekomo istniejącą w Stwórcy, należy zanegować, jesteś niewątpliwie o jeden krok bliżej wiedzy o Bogu. To właśnie w tym sensie niektórzy ludzie zbliżają się bardzo do Boga, inni zaś pozostają niezmiernie oddaleni od Niego, nie w znaczeniu osób pozbawionych wizji i wierzących, że Bóg zajmuje jakieś miejsce, do którego człowiek może fizycznie podejść lub od którego może się oddalić. Przystudiuj to dobrze, wiedz o tym i bądź z tego rad. Droga, która doprowadzi cię bliżej Boga, została ci wyraźnie pokazana, podążaj nią, jeśli takie jest twoje pragnienie.

Z drugiej strony, stosowanie w odniesieniu do Boga atrybutów pozytywnych pociąga za sobą wielkie niebezpieczeństwo. Pokazałem bowiem, że każda doskonałość, jaką moglibyśmy sobie wyobrazić, nawet jeśli istnieje ona w Bogu zdaniem osób wierzących w istnienie atrybutów, w rzeczywistości nie byłaby tego samego rodzaju, co ta, którą przedstawiamy sobie w naszym wyobrażeniu - jedynie nazywałyby się ona tak samo, zgodnie z wyjaśnieniem, jakie podałem, a tak naprawdę byłaby równoznaczna negacji. Załóżmy, na przykład, że mówisz, iż Bóg ma wiedzę, a wiedza ta, która miałaby wykluczać jakąkolwiek zmianę czy mnogość, obejmuje przecież wiele zmiennych rzeczy. Jego wiedza pozostaje niezmienną, podczas gdy nieustannie powstają nowe rzeczy, a Jego wiedza o danej rzeczy - zanim ona powstała, gdy istnieje i gdy przestanie istnieć - pozostaje taka sama i nie zachodzi w niej nawet najmniejsza zmiana. W ten sposób stwierdziłbyś, iż Jego wiedza nie jest taka jak nasza, podobnie Jego istnienie nie jest takie samo jak nasze. Zatem tak czy tak dochodzisz do jakiegś

negacji, nie uzyskując prawdziwego pojęcia o jakimkolwiek istotnym atrybucie. Przeciwnie, dochodzisz do przypuszczenia, że w Bogu istnieje mnogość, oraz do przekonania, że choć jest On jedną istotą, posiada kilka innych, nieznanych atrybutów. Skoro zamierzasz utrzymywać, że istnieją, nie możesz porównywać ich do atrybutów znanych nam, w związku z czym nie są one tego samego rodzaju. Wiara w realność atrybutów prowadzi cię niejako do stwierdzenia, że Bóg jest jedynym podmiotem, wobec którego można podać wiele różnych konstatacji, choć dany podmiot nie przypomina zwykłych podmiotów, a odnoszące się do niego stwierdzenia nie przypominają zwykłych predykatów. Przekonanie to doprowadziłoby nas ostatecznie do kojarzenia innych rzeczy z Bogiem, a nie do wiary, że jest On Jeden. Bowiem o każdym podmiocie można bez wątpienia orzec pewne rzeczy, a chociaż w rzeczywistości podmiot i predykat łączą się w jedną rzecz, według prawdziwej definicji składają się one z dwóch elementów, przy czym pojęcie zawarte w podmiocie nie jest takie samo jak to zawarte w predykanie. W dalszej części tego traktatu dowiodę ci, że Bóg nie może być bytem złożonym oraz że jest prosty w najściślejszym tego słowa znaczeniu.

Niebezpieczeństwo

Nie twierdzą jedynie tego, iż ten, kto uznaje istnienie atrybutów Boga, nie ma wystarczającej wiedzy na temat Stwórcy, stwierdza pewne relacje odnoszące się do Boga czy też postrzega Go jako istotę inną niż jest. Twierdzą natomiast, że człowiek taki nieświadomie traci wiarę w Boga. Bowiem człowiek, którego wiedza o jakiejś rzeczy jest niewystarczająca, rozumie jedną część, ale nie pojmuje drugiej, tak jak na przykład wiedzący, iż człowiek posiada życie, ale nie wiedzący, że człowiek posiada rozum. Natomiast w odniesieniu do Boga, w którego istnieniu nie ma mnogości, niemożliwe jest, aby jedna rzecz była wiadoma, a inna - nie. Podobnie ten, kto kojarzy pewien przedmiot z innym przedmiotem [jego własnościami], tworzy prawdziwe i poprawne pojęcie pierwszego przedmiotu i stosuje to pojęcie do drugiego. Z kolei osoby uznające istnienie atrybutów Boga nie postrzegają ich jako identycznych z Jego istotą, lecz jako elementy zewnętrzne. Co więcej, ten, kto tworzy niepoprawne pojęcie na temat przedmiotu, siłą rzeczy musi mieć do pewnego stopnia właściwe pojęcie o tym przedmiocie. Jednakże człowiek,

który twierdzi, iż smak należy do kategorii ilości, moim zdaniem nie ma niewłaściwego pojęcia o smaku, lecz zupełnie nie zna jego natury, gdyż nie wie, do jakiego przedmiotu należy zastosować pojęcie „smak”. Jest to niezwykle trudny temat, należy się nad tym dobrze zastanowić.

Zgodnie z tym objaśnieniem zrozumiesz, że ci, którzy w odniesieniu do Boga nie uznają negacji rzeczy, które z kolei inni negują na postawie jasnych dowodów, mają niedostateczną wiedzę o Bogu i są calecy od zrozumienia Go. W rezultacie, im mniejsza jest liczba rzeczy, jakie człowiek może zanegować odnośnie do Boga, tym mniej człowiek wie o Nim, co zostało już wyjaśnione na początku tego rozdziału. Lecz osoba, która twierdzi, że w Bogu istnieje pewien atrybut, wie tyle samo, gdyż przedmiot, do którego w wyobraźni używa tej nazwy, nie istnieje - jest to zwykła fikcja i wymysł, tak jakby osoba ta zastosowała tę nazwę do nieistniejącego stworzenia, jako że w rzeczywistości nie ma takiego przedmiotu. Na przykład ktoś słyszał o słońiu, wie, że jest to zwierzę i chciałby poznać jego wygląd i naturę. Osoba, która została wprowadzona w błąd albo sama wprowadza w błąd, mówi temu człowiekowi, że jest to zwierzę o jednej nodze, trzeci skrzydłach, przezroczystym ciele, żyjące w głębinach morskich, jego głowa jest szeroka, tak jak u człowieka, ma ten sam kształt, zwierzę to mówi jak człowiek, czasem lata w powietrzu, a czasem pływa jak ryba. Nie powiedziałbym, że osoba ta niewłaściwie opisała słońia ani że ma niewystarczającą wiedzę o słońiu. Uznałbym jednak, iż tak opisana rzecz jest wymysłem i fikcją oraz że w rzeczywistości nie istnieje nic takiego. Jest to stworzenie nieistniejące o nazwie stworzenia naprawdę istniejącego i przypominające gryfa, centaury oraz podobne wyimaginowane połączenia, dla których proste i złożone nazwy zapożyczono od prawdziwych rzeczy. Niniejszy przypadek jest analogiczny - mianowicie, Bóg, błogosławione niech będzie Jego imię, istnieje i udowodniono, że Jego istnienie jest absolutne i jest doskonale jednolite, co za chwilę wyjaśnię. Jeśli taka niezłożona, istniejąca w sposób absolutny istota miałaby posiadać atrybuty, jak się twierdzi, i byłaby połączona z zewnętrznymi elementami, w żaden sposób nie byłby to istniejący byt - udowodniłem to. A gdy mówimy, że istota ta, zwana „Bogiem”, jest istotą o wielu właściwoś-

ciach, którymi można ją opisać, używamy tej nazwy do przedmiotu, który wcale nie istnieje. Zastanów się zatem, jakie są konsekwencje potwierdzenia atrybutów Boga! Jeśli zaś chodzi o te atrybuty Boga, które pojawiają się w Torze czy też w księgach proroków, musimy założyć, że stosowane są, jak już to stwierdziłem, wyłącznie po to, by przekazać nam pojęcie doskonałości Boga lub by wyrazić właściwości działań emanujących z Niego.

ROZDZIAŁ LXI

Powszechnie wiadomo, że wszelkie Imiona Boga pojawiające się w Torze pochodzą od nazw Jego działań, z wyjątkiem jednego - mianowicie Tetragramu, który to składa się z liter *jud*, *he*, *waw* i *he*. Imię to używane jest wyłącznie w odniesieniu do Boga i w związku z tym zwane jest *Szem Hameforasz*, „Imieniem wyjątkowym”. Jest to odrębne i wyłączone określenie Istoty Bożej, podczas gdy inne Jego Imiona są rzeczownikami pospolitymi, pochodzącymi od nazw działań, z których niektóre są podobne do naszych, co już wyjaśniłem. Nawet imię *Adonaj*, „Władca”, które zastępuje Tetragram, wywodzi się od rzeczownika pospolitego *adon*, „pan”, porównaj: „Ten człowiek, pan (*adone*) tego kraju, rozmawiał z nami surowo” (I 42, 30). Różnica między *Adoni*, „mój pan” (z samogłoską *chirek* pod literą *nun*) a *Adonaj* (z samogłoską *kamee*) przypomina różnicę między słowem *Sari*, „mój książę”, a *Saraj*, żona Awrama (116, 1), przy czym ta ostatnia forma oznacza majestat i świetność. O aniele również mówi się „*Adonaj*”, na przykład: „*Adonaj* (mój panie), nie omijaj, proszę cię” (I 18, 3)²¹. Ograniczyłem to wyjaśnienie do pojęcia *Adonaj*, zastępującego Tetragram, ponieważ jest ono stosowane w odniesieniu do Boga bardziej powszechnie niż jakiegokolwiek inne, często używane nazwy, takie jak *Dajan* - Sędzia, *Szadaj* - Wszechmocny, *Cadik* - Sprawiedliwy, *Chanun* - Łaskawy, *Rachum* - Litościwy oraz *Elohim* - Najwyższy. Wszystkie te pojęcia są niewątpliwie określe-

TPL: „Boże! Jeśli znalazłem przychylność w Twoich oczach, nie omijaj”. Istnieje talmudyczna dyskusja, czy słowo *Adonaj* w tym wersecie jest święte, czy nie.

niami i pochodnymi innych słów. Pochodzenie Imienia składającego się z *jud*, *he*, *waw* oraz *he* nie jest w pełni znane - słowo to nie ma dodatkowych znaczeń. To Święte Imię - które, jak wiesz, wymawiane było jedynie w Świątyni przez kohenów podczas wypowiadania błogosławieństwa *Birkat kohanim* oraz przez Najwyższego Kohena podczas Jom Kipur - niewątpliwie oznacza coś, co jest zastrzeżone wyłącznie dla Boga i czego nie można znaleźć u żadnego innego stworzenia. Możliwe, że w języku hebrajskim, który obecnie znamy w niewielkim stopniu, Tetragram, w sposób, w jaki był wymawiany, wyrażał „byt absolutny”. Krótko mówiąc, majestat tego Imienia oraz ogromny lęk związany z jego wypowiadaniem, wiążą się z faktem, że oznacza ono Samego Boga, wyłączając z jego znaczenia wszelkie inne nazwy rzeczy stworzonych przez Niego. Dlatego nasi mędrcy powiadają: „»Moje Imię« (IV 6, 27)²² oznacza Imię swoiste dla Mnie”. Wszystkie pozostałe Imiona Boga zawierają odniesienie do przymiotów i nie oznaczają prostej istoty, lecz istotę posiadającą atrybuty, które są derywatami. Z tego powodu uważa się, że sugerują one istnienie w Bogu mnogości, to znaczy obecność atrybutów, czyli pewnych zewnętrznych elementów dodanych do Jego istoty. Takie jest znaczenie wszystkich imion derywowanych, oznaczają one obecność pewnego atrybutu i jego substratu, choć nie jest on wyraźnie nazwany. Biorąc jednak pod uwagę, że, jak już udowodniłem, Bóg nie stanowi jakości, mogącej posiadać atrybuty, jestem przekonany, iż te rzeczowniki pospolite, użyte jako Imiona Boga, pokazują jedynie powiązanie z Nim pewnych działań, czyli przekazują nam pewne pojęcie o Jego doskonałości.

*Najświętsze
mi?*

Dlatego rabi Chanina zaprotestowałby przeciw wyrażeniu „wielki, ogromny, potężny”, gdyby nie dwa wspomniane przez niego powody, ponieważ takie wyrażenia skłaniają ludzi do myślenia, iż atrybuty są podstawowe, czyli, innymi słowy, stanowią doskonałości rzeczywiście obecne w Bogu. Częste użycie Imion Boga pochodzących od działań doprowadziło do przekonania, że posiada On tyle [podstawowych] atrybutów, ile jest nazw działań, od których Imiona te pochodzą. Złożone zatem zostało następujące przyrzeczenie, zakła-

*Imiona Boga
a atrybuty*

TPL: „Moje [wyjątkowe] Imię”.

dające, że kiedyś w przyszłości ludzkość zrozumie tę kwestię i uwolni się od związanego z nią błędu: „Bóg będzie jeden i jedno będzie Jego Imię” (Zch 14:9). Proroctwo to ma następujące znaczenie: On, będąc Jednym, zostanie wtedy nazwany jednym Imieniem, które oznaczać będzie istotę Boga, nie znaczy to jednak, że Jego jedyne Imię będzie brzmiało „Jeden”. W *Pirkej derabi Eliezer* (rozdz. III) pojawia się taki oto fragment: „Zanim wszechświat został stworzony, istniał jedynie Wszechmocny oraz Jego Imię”. Zauważ, jak wyraźnie autor stwierdza, że wszystkie rzeczowniki pospolite stosowane jako Imiona Boga powstały po Stworzeniu. Jest to prawdą - bowiem wszystkie one odnoszą się do działań objawionych we wszechświecie. Jednak jeśli uznajesz Jego istotę za osobną i oddzieloną od wszystkich działań, nie nazwiesz jej za pomocą rzeczownika pospolitego, lecz nazwy własnej, która oznacza wyłącznie tę istotę. Każde inne Imię Boga jest wyrazem pochodnym, jedynie Tetragram stanowi prawdziwe imię własne i tylko jako takie należy je traktować. Trzeba uważać, aby nie powielać błędu ludzi piszących amulety (*kmeot*). Cokolwiek od nich usłyszysz bądź co przeczytasz w ich pracach, szczególnie w odniesieniu do imion, które tworzą poprzez połączenia, jest całkowicie pozbawione sensu. Połączenia te określają oni mianem *szemot* (imion) i twierdzą, że wymawianie ich wymaga uświęcenia i oczyszczenia oraz że używając ich zyskują moc dokonywania cudów. Rozsądni ludzie nie powinni słuchać ich ani wierzyć ich twierdzeniom. Jedynym Imieniem zwanym *Szem Hameforasz* jest Tetragram, który jest zapisywany, lecz nie jest wymawiany zgodnie z zapisem. Słowa „Tak będziecie błogosławić synów Jisraela” (IV 6, 23) interpretuje się w *Sifri* w następujący sposób: „»Tak« w świętym języku, co więcej, »tak« z *Szem Hameforasz*”. Znajduje się tam również następująca uwaga: „W Świątyni [Imię Boga jest wypowiedane] tak, jak się je pisze, ale gdzie indziej - poprzez Jego zamienne Imiona”. W Talmudzie pojawia się zaś taki fragment: „Tak, czyli z *Szem Hameforasz*. - Powiadasz [że koheni, błogosławiąc ludzi, musieli wymawiać] *Szem Hameforasz*, być może nie o to chodziło - zamiast tego mogli oni używać innych Imion. - Wnioskujemy to ze słów: »Tak będą wzywać Mojego Imienia«²³ (IV 6, 27),

TPL: „[Koheni] użyją Mojego [wyjątkowego] Imienia”.

czyli Mojego Imienia, które jest swoiste dla Mnie". Pokazano zatem, że *Szem Hameforasz* (właściwym Imieniem Boga) jest Tetragram oraz że stanowi on jedyne Imię oznaczające wyłącznie Jego istotę. Dlatego nasi raędrzy, odnosząc się do tego świętego określenia, mówią „Moje Imię» oznacza Imię swoiste jedynie dla Mnie".

W kolejnym rozdziale wyjaśnię okoliczności, pod wpływem których ludzie uwierzyli w moc *szemot* (imion Boga). Przedstawię główny temat dyskusji, odkryję przed tobą jego tajemnicę, a z twojego umysłu znikną wszelkie wątpliwości - chyba że wolisz trwać w błędzie.

ROZDZIAŁ LXII

Nakazano nam, by podczas błogosławieństwa kohenów wymawiane było Imię Boga tak, jak jest ono zapisane w formie Tetragramu, *Szem Hameforasz*. Nie wszyscy wiedzieli, jak Imię to wymawiać, jakie samogłoski należy przydać poszczególnym spółgłoskom ani czy pewne litery, które można reduplikować, powinny otrzymać *dagesz*. Mędrzy kolejno przekazywali wymowę Imienia, raz na siedem lat przekazywano wymowę wybitnemu uczniowi. Muszę jednak dodać, że stwierdzenie: „Mędrzy przekazywali Tetragram swoim dzieciom i uczniom raz na siedem lat" odnosi się nie tylko do sposobu wymawiania, lecz również do znaczenia, z powodu którego Tetragram stał się imieniem własnym Boga i które zawiera pewne metafizyczne tajemnice.

Nasi mędrzy znali ponadto Imię Boga składające się z dwunastu liter, które pod względem świętości było mniej ważne niż Tetragram. Sądzę, że nie był to jeden rzeczownik, lecz dwa lub trzy słowa, liczące w sumie dwanaście liter, używane przez naszych mędrców zamiast Tetragramu za każdym razem, gdy napotykali go podczas czytania Tory, tak jak obecnie zastępujemy go literami *alej*, *aalet* itd. [tj. *Adonaj*, „*Bóg*"]. Niewątpliwie również to Imię, składające się z dwunastu liter, było w tym znaczeniu bardziej charakterystyczne niż Imię *Adonaj*: nigdy nie zatajano go przed uczniami, każdy, kto chciał się go nauczyć, miał taką możliwość. W przypadku Tetragra-

*Naganna
wiara
w magię
imion*

*Imię
dwunasto-
literowe*

mu - przeciwnie, znający to Imię przekazywali je tylko synowi albo uczniowi raz na siedem lat. Jednak gdy niewłaściwi ludzie poznali Imię złożone z dwunastu liter i w rezultacie tego ich wiara uległa osłabieniu - jak się niekiedy zdarza, gdy ludzie o niedoskonałej wiedzy dowiadują się, że jakaś rzecz jest inna, niż sobie wyobrażali - mędrcy zataili także i to Imię i przekazywali je tylko najbardziej tego godnym kohenom, aby ci z kolei wypowiadali je podczas błogosławienia ludzi w Świątyni. Bowiem Tetragram nie był już wtedy wypowiadany w Świątyni z powodu zepsucia ludzi. Istnieje tracycja, głosząca, że wraz ze śmiercią rabiego Szimona Hacadika jego bracia koheni zaprzestali wymawiania Tetragramu podczas błogosławieństwa, zamiast niego używali Imienia składającego się z dwunastu liter. Ponadto podaje się, iż początkowo Imię o dwunastu literach przekazywane było każdemu człowiekowi. Jednak gdy liczba bezbożników wzrosła, Imię to powierzano najbardziej godnym spośród kohenów, których głos, gdy wymawiali je, był zagłuszany śpiewem pozostałych kohenów. Rabi Tarfon powiedział: „Pewnego razu poszedłem za dziadkiem na podium [gdzie wypowiadano błogosławieństwo]. Nadstawiłem uszu, by usłyszeć kohena [który wymawiał Imię] i zauważyłem, że jego głos ginął pośród śpiewu pozostałych kohenów”.

Znali oni również Imię złożone z czterdziestu dwóch liter. Każdy inteligentny człowiek wie, że niemożliwe jest, by istniało słowo złożone z czterdziestu dwu liter. Było to jednak wyrażenie składające się z kilkunastu wyrazów, co w sumie dawało czterdzieści dwie litery. Niewątpliwie słowa te oddawały właściwe pojęcie o Bogu, w sposób, który podałem. To wieloliterowe wyrażenie nazywa się Imieniem, ponieważ, podobnie jak inne rzeczowniki własne, reprezentuje jeden przedmiot, a kilkunastu słów użyto po to, by bardziej wyraziście wyjaśnić ideę oddaną w Imieniu - bowiem łatwiej zrozumieć ideę wyrażoną w wielu słowach. Miej to na uwadze i zauważ, że zalecenie dotyczące Imion Boga rozciągało się również na znaczenie każdego z tych Imion i nie odnosiło się tylko do wymowy poszczególnych liter, które same w sobie pozbawione są idei. *Szem Hameforasz* nie stosowano ani do Imienia o czterdziestu dwóch literach, ani do tego o dwunastu, lecz wyłącznie do Tetragramu, właściwego Imienia Boga, jak już wyjaśniłem. Te dwa Imiona musiały obejmować pewne myśli

metafizyczne. Na podstawie następującej zasady określonej przez naszych mędrców można udowodnić, że jedno z tych Imion wyrażało głęboką wiedzę: „Imię o czterdziestu dwóch literach jest nadzwyczaj święte, można je powierzyć jedynie człowiekowi, który jest skromny, w średnim wieku, niełatwo wpada w złość, który jest powściągliwy, łagodny i który życzliwie się odnosi do innych ludzi. Ten, kto je rozumie, jest wobec niego ostrożny, czci jego świętość, jest miłowany tam w górze i lubiany tu w dole, ludzie go szanują, jego nauka pozostaje z nim, a on cieszy się zarówno tym, jak i przyszłym światem”. Tyle na ten temat w Talmudzie. Jak bardzo nie zrozumiano tego fragmentu! Wielu uważa, że owe czterdzieści dwie litery należy wymawiać po prostu mechanicznie, że znając je, bez dalszej interpretacji, [wymawiający je] mogą osiągnąć uniesienie, choć powiedziane jest, że ten, kto chce zdobyć wiedzę o tym Imieniu, musi posiadać cnoty wspomniane wcześniej i przejść przez wszystkie wielkie przygotowania, wspomniane w tym fragmencie. Oczywiście jest, że całe to przygotowanie ma na celu zdobycie wiedzy o metafizyce i obejmuje idee stanowiące „tajemnice Tory”, jak już wyjaśniłem (rozdz. XXXV). W dziełach dotyczących metafizyki pokazano, że wiedzy takiej, tj. postrzegania czynnego intelektu, nigdy nie można zapomnieć, i tak właśnie trzeba rozumieć słowa „jego nauka pozostanie z nim”.

Gdy źli lub głupi ludzie czytali takie fragmenty, uznawali, iż wspierają one ich fałszywe założenia i twierdzenie, że poprzez dowolne połączenie liter mogliby utworzyć *szem* (imię), które po zapisaniu lub wypowiedzeniu w pewien szczególny sposób miałoby cudowne działanie. Takie bezsensowne mniemania, pierwotnie wymyślone przez głupców, z biegiem czasu zostały spisane i wpadły w ręce dobrych, lecz niezbyt mądrych i niedouczonej ludzi, którzy nie byli w stanie odróżnić prawdy od fałszu i zataili owe *szemot* (imiona). Gdy po śmierci tych ludzi pośród ich spuścizny odkryto owe pisma, uznano, że zawierały one prawdę, gdyż „prości wierzą każdemu słowu” (Prz 14, 15).

Za daleko już zboczyliśmy od naszego interesującego tematu i abstrakcyjnych dociekań, próbując obalić przewrotny pogląd, którego absurdalność musi zauważyć każdy, kto zastanowi się nad tą kwestią. Jednakże musiałem wspomnieć ją, omawiając Imiona

Podsumo-
wanie

. . . „

Boże, ich znaczenia, a także powszechnie wyznawane o nich opinie. Powrócimy teraz do naszego tematu. Pokazawszy, że wszystkie Imiona Boga, z wyjątkiem Tetragramu (*Szem Hameforasz*), są rzeczownikami pospolitymi, musimy teraz, w osobnym rozdziale, przyjrzeć się wyrażeniu *Ehje aszer Ehje* - „Jestem [w Sprawiedliwości Ten], który Jestem [w Miłosierdziu]” (II 3, 14) - ponieważ związane jest ono z omawianym, trudnym tematem, mianowicie z niedopuszczalnością przypisywania Bogu atrybutów.

ROZDZIAŁ LXII!

Mosze pyta Boga Nim przejdziemy do omawiania przedmiotu poniższego rozdziału, wpierw rozpatrzmy słowa Moszego - „zapytają: »Jakie jest Jego Imię?» - co im odpowiem?” (II 3, 13). Na ile owo pytanie, oczekiwane przez Moszego, było właściwe i na ile miał on prawo przygotować sobie zawczasu odpowiedź? Mosze miał słuszość, gdy stwierdził: „Nie uwierzą mi i nie posłuchają mnie, bo powiedzą: »Bóg ci się nie objawił«” (II 4, 1), bowiem każdy człowiek, który mieni się prorokiem, musi być przygotowany, by sprostac takim zarzutom, dopóki nie otrzymał on dowodu potwierdzającego swoją misję. Co więcej, jeśli pytanie, jak to się zdaje na pierwszy rzut oka, odnosiło się po prostu do Imienia, rozumianego jako wypowiedziane ustami, to wówczas cała kwestia wyglądać musiała następująco: albo Żydzi znali Imię, albo też nigdy o nim nie słyszeli. Jeśli Imię było im znane, to mogli uznać, że nie stanowi ono żadnego argumentu dla potwierdzenia posłania Moszego, przy czym jego i ich wiedza na temat Boskiego Imienia byłaby taka sama. Jeśli jednak nigdy wcześniej nie słyszeli o nim i jeśli znajomość Imienia miała udowodnić prawdziwość posłannictwa Moszego, to skąd mieliby oni wiedzieć, że w istocie jest to Imię Boga? Co więcej, po tym, jak Bóg dał poznać Swoje Imię Moszemu i powiedział mu: „Posłuchają cię. Pójdiesz ty i starszyzna Jisraela” (II 3, 18), „Mosze odpowiedział: „Nie uwierzą mi i nie posłuchają mnie”, choć Bóg powiedział mu: „Posłuchają cię”. „[Więc] *Bóg* go zapytał: »Co jest w twojej ręce?» [Mosze] odpowiedział: »Laska«” (II 4, 2). W celu usunięcia tego dy-

lematu, musisz zrozumieć to, co mam zamiar ci powiedzieć. Wiesz, jak powszechnie znane były w tamtych czasach poglądy Sabejc²,yków²⁴, wszyscy oni, poza kilkoma wyjątkami, byli wyznawcami bożków - wierzyli mianowicie w duchy, w zdolność wywierania przez ludzką wolę wpływu na ciała niebieskie oraz w działanie talizmanów. Każdy, kto w tamtych czasach dążył do objęcia władzy, opierał swoją rację - tak jak Awraham - na twierdzeniu, że poprzez rozmowanie i dowodzenie przekonał się on o istnieniu Bytu, który rządzi całym wszechświatem, albo też na twierdzeniu, że jakaś duchowa moc została podarowana danemu człowiekowi przez gwiazdę, anioła czy też podobny byt. Jednakże nikt nie mógł dowieść swojej mocy prorockiej w oparciu o twierdzenie, że Bóg rozmawiał z nim lub że powierzył mu misję, przed Moszem żadne tego typu roszczenie nie miało miejsca. Nie należy mylić tego z twierdzeniami, że Bóg rozmawiał z Praojcami czy że ukazywał się im. Bowiem nie sposób znaleźć żadnej wzmianki o prorocत्वie, które objawiło się innym czy też stanowiło czyjąś misję. Awraham, Jicchak i Jaakow (lub ktokolwiek inny przed nimi) nie mówili: „Bóg przemówił do mnie, abyście zrobili taką a taką rzecz lub nie robili tego a tego” albo „Bóg posłał mnie do was”. Nic z tych rzeczy! Jako że Bóg przemawiał do nich wyłącznie w odniesieniu do nich samych, kierował ich ku właściwym uczynom, a także przepowiedział, jaki będzie los ich potomków, lecz nie ponadto. Prowadzili oni swoich towarzyszy namową i pouczeniem, jak to widać na podstawie ogólnie przyjętej przez nas interpretacji słów: „i dusze, które zyskali w Charanie” (I 12, 5). Gdy Bóg objawił się Moszemu, naszemu nauczycielowi, i nakazał mu zwrócić się do swojego ludu i przekazać ludowi owo przesłanie, wówczas Mosze odrzekł, że wpiery zostanie pewnie poproszony, by udowodnić istnienie Boga we wszechświecie i dopiero po tym będzie mógł głosić, że Bóg go posłał. Bowiem nikt, poza kilkoma wyjątkami, nie wiedział nic o Bogu, najwyższe myśli tych ludzi nie sięgały wyżej niż sfera niebiańska, jej formy i oddziaływania. Nie mogli oni jeszcze wyzwolić się od wrażeń zmysłowych i nie osiągnęli jeszcze doskonałości rozumowania. Wówczas Bóg pouczył Moszego, jak ma ich nauczać i jak

wzbudzić pośród nich wiarę w Jego istnienie, mianowicie, poprzez wymówienie *Ehje aszer Ehje*, Imienia pochodzącego od czasownika *chaja*, oznaczającego „istnienie” - czasownik *chaja* znaczy bowiem „być”, a w języku hebrajskim nie ma różnicy pomiędzy czasownikami „być” i „istnieć”. Istotną kwestią w owym wyrażeniu (*Ehje aszer Ehje*) jest fakt, że to samo słowo, które oznacza „istnienie”, powtarza się jako atrybut. Słowo *aszer*, „który”, odpowiada arabskiemu *illadi* oraz *illati* i stanowi niepełny rzeczownik, który musi być dopełniony przez następny rzeczownik, można go uznać za podmiot przydawki, po której się pojawia. Pierwszym opisywanym rzeczownikiem jest *ehje*, drugi, określany przez pierwszy, to również *ehje* - identyczne słowo - co ma pokazać, że przedmiot opisu i atrybut opisujący koniecznie muszą być w tym przypadku identyczne. Wyraża to zatem ideę Boga istniejącego - jednakże istniejącego nie w zwyczajnym znaczeniu tego słowa - albo, innymi słowy, jest On „istniejącym Bytem, który jest istniejącym Bytem”, przez co należy rozumieć, że jest Bytem, którego istnienie jest absolutne. Dowód, jaki [Mosze] musiał przedstawić, miał pokazać, że istnieje Byt absolutnie istniejący, który nigdy nie był i nigdy nie będzie bez istnienia. Wykażę to wyraźnie dalej (cz. II, Wstęp, twierdzenie 20, oraz rozdz. I).

Bóg ukazał zatem Moszemu dowody, dzięki którym Jego istnienie mogłoby zostać mocno ugruntowane pośród mędrców Jego ludu. Dlatego też po objaśnieniu Imienia następują słowa: „Idź, zbierz mędrców Jisraela” oraz zapewnienie, że mędrcy pojmą to, co Bóg im ukazał, i zaakceptują to, jak mówi werset: „I będą słuchać twojego głosu”. Wówczas Mosze odrzekł co następuje: „Zaakceptują naukę głoszącą, że Bóg istnieje, gdyż przekonają ich owe zrozumiałe dowody”. Lecz dodał także: „W jaki sposób będę w stanie ukazać, że ów istniejący Bóg posłał właśnie mnie?” Dlatego Bóg dał mu znak. Wykazałem zatem, że pytanie: „Jakie jest Jego Imię?” oznacza „Kim jest ów Byt, który wedle twojej wiary przysłał ciebie?” Zdanie: „Jakie jest Jego Imię?” (zamiast: „Kim On jest?”) zostało użyte w celu wyrażenia chwały i czci, tak jak można by powiedzieć: „Nie ma takiego, kto by nie wiedział o Twojej Istocie i o Twoim prawdziwym istnieniu”. Jeśli jednak pytam: „Jakie jest Twoje Imię?”, to mam na myśli: „Jaka ideę wyraża owo Imię?” (Mosze uważał, że nie uchodziło powiedzieć

Bogi, że ktokolwiek mógłby nic nie wiedzieć o Jego istnieniu, dlatego wyjaśnił, że Żydzi nie znali jedynie Imienia Boga, a nie Jego samego, który nazywany był tym imieniem). Imię *Jah* również oznacza wieczne istnienie, natomiast *Szadaj* pochodzi od słowa *daj*, „dość”, porównaj: „było dosyć (*dajam*) materiałów” (II 36, 7), litera *szin* oznacza tu to samo, co *aszer*, „który”, podobnie jak w *szekwar* „którzy jeszcze” (Kh 4, 2). Imię *Szadaj* oznacza zatem „Ten, który wystarcza”, innymi słowy, nie potrzebuje On żadnego innego istnienia, by utrzymywać ani też oddziaływać na egzystencję tego, co On sam stworzył - Jego istnienie samo wystarcza. Imię *Chasin* oznacza „siłę”, porównaj: „był silny (*chason*) niczym dąb” (Am 2, 9). Podobnie jest w przypadku słowa „skała”, będącego homonimem, jak już objaśniłem (rozd. XVI). Zatem jasne jest, że wszystkie te Imiona Boga stanowią rzeczowniki pospolite lub odnoszą się do Boga na zasadzie homonimii, jak *Cur* (skała) i inne. Jedyne wyjątek stanowi tu Tetragram, *Szem Hameforasz* (Imię własne Boga), które nie jest rzeczownikiem pospolitym. Nie oznacza ono żadnego atrybutu Boga ani nie wskazuje na cokolwiek innego niż Jego istnienie. Całkowite istnienie zawiera w sobie ideę wieczności, to znaczy konieczności istnienia. Zważ dobrze, do jakiego wniosku doszliśmy w tym rozdziale.

*Idea zawarta
w Imieniu*

ROZDZIAŁ LXIV

Wiedz, że w niektórych przypadkach wyrażenie „Imię Boga” należy rozumieć tylko i wyłącznie jako Imię, por. „Nie wolno ci przysięgać na Imię *’I*, twojego Boga, na próżno” (II 20, 7), „Ktoś, kto wymówi złorzeczając Imię *»Bóg«*” (III 24, 16). Pojawia się to w wielu innych fragmentach. W kolejnych miejscach oznacza ono istotę oraz realność samego Boga, jak w wyrażeniu: „zapytają: »Jakie jest Jego Imię?«” (II 3, 13). Niekiedy oznacza to „słowo Boga”, a wówczas „Imię Boga”, „słowo Boga” oraz „nakaz Boga” stanowią identyczne wyrażenia, porównaj: „bo on przemawia w Moim Imieniu” (II 23, 21), co znaczy: Moje słowo lub Mój nakaz jest w nim, innymi słowy, jest on narzędziem Mojego pragnienia i woli. Objasnię to w pełni przy omawianiu homonimii wyrazu „anioł” (cz. II, rozdz. VI i XXXIV).

*Różne funkcje
Imion Boga
w księgach
Tanachu*

wzbudzić pośród nich wiarę w Jego istnienie, mianowicie, poprzez wymówienie *Ehje aszer Ehje*, Imienia pochodzącego od czasownika *chaja*, oznaczającego „istnienie” - czasownik *chaja* znaczy bowiem „być”, a w języku hebrajskim nie ma różnicy pomiędzy czasownikami „być” i „istnieć”. Istotną kwestią w owym wyrażeniu (*Ehje aszer Ehje*) jest fakt, że to samo słowo, które oznacza „istnienie”, powtarza się jako atrybut. Słowo *aszer*, „który”, odpowiada arabskiemu *illadi* oraz *illati* i stanowi niepełny rzeczownik, który musi być dopełniony przez następny rzeczownik, można go uznać za podmiot przydawki, po której się pojawia. Pierwszym opisywanym rzeczownikiem jest *ehje*, drugi, określany przez pierwszy, to również *ehje* - identyczne słowo - co ma pokazać, że przedmiot opisu i atrybut opisujący koniecznie muszą być w tym przypadku identyczne. Wyraża to zatem ideę Boga istniejącego - jednakże istniejącego nie w zwyczajnym znaczeniu tego słowa - albo, innymi słowy, jest On „istniejącym Bytem, który jest istniejącym Bytem”, przez co należy rozumieć, że jest Bytem, którego istnienie jest absolutne. Dowód, jaki [Mosze] musiał przedstawić, miał pokazać, że istnieje Byt absolutnie istniejący, który nigdy nie był i nigdy nie będzie bez istnienia. Wykażę to wyraźnie dalej (cz. II, Wstęp, twierdzenie 20, oraz rozdz. I).

Bóg ukazał zatem Moszemu dowody, dzięki którym Jego istnienie mogłoby zostać mocno ugruntowane pośród mędrców Jego ludu. Dlatego też po objaśnieniu Imienia następują słowa: „Idź, zbierz mędrców Jisraela” oraz zapewnienie, że mędrcy pojmą to, co Bóg im ukazał, i zaakceptują to, jak mówi werset: „I będą słuchać twojego głosu”. Wówczas Mosze odrzekł co następuje: „Zaakceptują naukę głoszącą, że Bóg istnieje, gdyż przekonają ich owe zrozumiałe dowody”. Lecz dodał także: „W jaki sposób będę w stanie ukazać, że ów istniejący Bóg posłał właśnie mnie?” Dlatego Bóg dał mu znak. Wykazałem zatem, że pytanie: „Jakie jest Jego Imię?” oznacza „Kim jest ów Byt, który wedle twojej wiary przysłał ciebie?” Zdanie: „Jakie jest Jego Imię?” (zamiast: „Kim On jest?”) zostało użyte w celu wyrażenia chwały i czci, tak jak można by powiedzieć: „Nie ma takiego, kto by nie wiedział o Twojej Istocie i o Twoim prawdziwym istnieniu”. Jeśli jednak pytam: „Jakie jest Twoje Imię?”, to mam na myśli: „Jaką ideę wyraża owo Imię?” (Mosze uważał, że nie uchodziło powiedzieć

Bogn, że ktokolwiek mógłby nic nie wiedzieć o Jego istnieniu, dlatego wyjaśnił, że Żydzi nie znali jedynie Imienia Boga, a nie Jego samego, który nazywany był tym Imieniem). Imię *Jah* również oznacza wieczne ismienie, natomiast *Szadaj* pochodzi od słowa *daj*, „dość”, porównaj: „było dosyć (*dajam*) materiałów” (II 36, 7), litera *szin* oznacza tu to samo, co *aszer*, „który”, podobnie jak w *szekwar* „którzy jeszcze” (Kh 4, 2). Imię *Szadaj* oznacza zatem „Ten, który wystarcza”, innymi słowy, nie potrzebuje On żadnego innego istnienia, by utrzymywać ani też oddziaływać na egzystencję tego, co On sam stworzył - Jego istnienie samo wystarcza. Imię *Chasin* oznacza „siłę”, porównaj: „był silny (*chason*) niczym dąb” (Am 2, 9). Podobnie jest w przypadku słowa „skała”, będącego homonimem, jak już objaśniłem (rozdz. XVI). Zatem jasne jest, że wszystkie te Imiona Boga stanowią rzeczowniki pospolite lub odnoszą się, do Boga na zasadzie homonimii, jak *Cur* (skała) i inne. Jedyny wyjątek stanowi tu Tetragram, *Szem Hameforasz* (Imię własne Boga), które nie jest rzeczownikiem pospolitym. Nie oznacza ono żadnego atrybutu Boga ani nie wskazuje na cokolwiek innego niż Jego istnienie. Całkowite istnienie zawiera w sobie ideę wieczności, to znaczy konieczności istnienia. Zważ dobrze, do jakiego wniosku doszliśmy w tym rozdziale.

*Idea zawarta
w Imieniu
Boga*

KAJ

Wiedz, że w niektórych przypadkach wyrażenie „Imię Boga” należy rozumieć tylko i wyłącznie jako Imię, por. „Nie wolno ci przysięgać na Imię „1, twojego Boga, na próżno” (II 20, 7), „Ktoś, kto wymówi złorzeczając Imię »Bóg«” (III 24, 16). Pojawia się to w wielu innych fragmentach. W kolejnych miejscach oznacza ono istotę oraz realność samego Boga, jak w wyrażeniu: „zapytają: »Jakie jest Jego Imię?«” (II 13, 13). Niekiedy oznacza to „słowo Boga”, a wówczas „Imię Boga”, „słowo Boga” oraz „nakaz Boga” stanowią identyczne wyrażenia, porównaj: „bo on przemawia w Moim Imieniu” (II 23, 21), co znaczy: Moje słowo lub Mój nakaz jest w nim, innymi słowy, jest on narzędziem Mojego pragnienia i woli. Objasnię to w pełni przy omawianiu homonimii wyrazu „anioł” (cz. II, rozdz. VI i XXXIV).

*Różne funkcje
Imion Boga
w księgach
Tanachu*

Tak samo jest w przypadku „chwały Boga”. Wyrażenie to oznacza niekiedy „światło materialne” - Bóg sprawiał, że zstępowało ono na określone miejsce, aby wyróżnić dany obszar, na przykład: „Chwała Boga (*kawod Adonaj*) przebywała na górze Synaj i zasłoniła ją obłok” (II 24, 16), „i chwała Boga wypełniła Miejsce Obecności” (II 40, 35). Niekiedy istota, realność Boga określana jest poprzez to wyrażenie, jak to widać w słowach Moszego: „Ukaż mi, proszę, Twoją chwałę” (II 33, 18), na co uzyskał odpowiedź: „bo nie [może] Mnie zobaczyć człowiek i żyć” (II 18, 20). Oznacza to, że chwała Boga w tym przypadku jest tożsama z Nim samym. „Chwała” została zastąpiona przez „Jego samego” na znak hołdu, podobne objaśnienie podałem dla słów: „zapytają: »Jakie jest Jego Imię?«”. Niekiedy wyrażenie „chwała” oznacza wychwalanie Boga przez człowieka lub jakikolwiek inny byt. Bowiem prawdziwe wychwalanie Boga polega na zrozumieniu Jego wielkości, a wszyscy, którzy znają Jego wielkość i doskonałość, wychwalają Go wedle swoich możliwości, z tą tylko różnicą, że wyłącznie człowiek chwali Boga w słowach, które stanowią wyraz tego, co pojawiło się w jego umyśle i co pragnie on przekazać innym. O rzeczach nieobdarzonych zdolnością rozumowania, takich jak kamienie, również można pomyśleć, że wychwalają Boga, bowiem poprzez swoje naturalne własności zaświadczały one o wszechmocy i mądrości swojego Stwórcy i sprawiają, że ten, kto je bada, zaczyna wychwalać Boga - mówią lub też bez słów, jeśli byłyby niedoskonałe. W języku hebrajskim rozszerza się to znaczenie jeszcze bardziej, a użycie terminu „mówić” (*amira*) znalazło również zastosowanie w tym przypadku. Rzeczom nieposiadającym zdolności rozumowania przypisuje się zatem zdolność wypowiedzi pochwalnej, na przykład: „Wszystkie moje kości przemówią: *Boże*, któż jest jak Ty?” (Ps 35, 10). Ponieważ rozważenie właściwości kości prowadzi do odkrycia tej prawdy i to poprzez nie zostaje ona poznana, przedstawione są jako wychwalające Boga. A jako że to [powód dla wychwalania Boga] samo w sobie zwie się „pochwałą”, powiedziano: „pełna jest cała ziemia jest Jego sławy” (Js 6, 3), co oznacza to samo, co werset: „ziemia jest pełna Jego chwały” (Chb 3, 3). Odnośnie do zastosowania słowa *kawod* w sensie „wychwalania”, porównaj: „Oddaj chwałę (*kawod*) Bogu, twojemu Bogu” (Jir 13, 16), a także: „a w Jego Świątyni

każdy głosi Jego chwałę (*kawod*)" (Ps 29, 9) itd. Rozważ dokładnie homonimię tego terminu i objaśniaj ją w każdym przypadku wedle kontekstu, unikając w ten sposób wielkiego zakłopotania.

ROZDZIAŁ LXV

Gdy już doszliśmy tak daleko i naprawdę zrozumieliśmy, że Bóg istnieje nie posiadając atrybutu istnienia oraz że jest Jeden nie posiadając atrybutu jedności, nie sądzę, bym musiał wyjaśniać ci, iż w odniesieniu do Boga niedopuszczalne jest przypisanie Mu atrybutu mowy, zwłaszcza że nasz lud powszechnie wierzy, iż Tora, czyli słowo Jemu przypisywane, zostało stworzone. Mowę przypisuje się Bogu w tym sensie, że słowo, które usłyszał Mosze, zaistniało i zostało stworzone przez Boga w ten sam sposób, w jaki stworzył On wszędzie inne Swoje dzieła i stworzenia. Ponieważ kwestię prorocтва będę musiał omówić dokładniej, w tym miejscu pokażę jedynie, że mowę przypisuje się Bogu na tej samej zasadzie, jak wszystkie inne działania, przypominające nasze własne. Gdy słyszymy, że Bóg zwrócił się do proroków i przemówił do nich, nasze umysły powinny przyjąć jedynie fakt, iż istnieje Boska wiedza, którą prorocy chcą zdobyć. Odnosimy wrażenie, że kwestie, które przekazują nam prorocy, pochodzą od Boga i nie są całkowicie ich własnym wytworem. Temat ten, jak już wspominałem, omówię dokładniej w dalszej części. Niniejszy rozdział ma na celu pokazanie, że słowa „mówić” i „powiedzieć” są synonimami i oznaczają: (a) „mowę”, np. „Mosze mówii (*jedaber*)” (II 19, 19) oraz „faraon powiedział (*wajomer*)” (II 5, 5), (b) „myśl” formowaną w umyśle bez wyrażania jej słowami, np. „Więc pomyślałem sobie (*weamarti*)” (Kh 2, 15), „Odpowiedziałem sobie (*wedibarti*)” (Kh 2, 15), „a serce twe wypowie (*jedaber*)” (Prz 23, 33), „O Tobie mówi moje serce (*amar*)” (Ps 27, 8), „Esaw (...) pomyślał sobie (*wajomer*)” (I 27, 41) - tego typu przykłady są niezliczone, (c) „wolę”, np. „powiedział (*wajomer*), że chce zabić Dawida” (II Szm 21,16) - innymi słowy chciał lub zamierzał go zabić, „Mas2; zamiar (*omer*) mnie zabić” (II 2, 14), „A całe zgromadzenie

*Niedopuszczalność
przypisania
Bogu
atrybutu
mowy*

mówiło (*wajomeru*), by ich zatłuc kamieniami" (IV 14, 10)²⁵. Tego rodzaju przykładów jest również wiele.

Obydwa pojęcia, gdy zastosuje się je w odniesieniu do Boga, mogą mieć tylko jedno z dwóch ostatnich znaczeń, czyli „On zamierza i pragnie” albo „On myśli”, i nie ma żadnej różnicy, czy człowiek poznał Boską myśl poprzez rzeczywisty głos, czy też za sprawą jednego z rodzajów natchnienia, które objaśnię dalej (cz. II rozdz. XXXVIII). Nie należy sądzić, że przemawiając, Bóg używa głosu lub dźwięków albo że ma On duszę, w której znajdują się myśli, i że myśli te stanowią część dodaną do Jego istoty. Jednak przypisujemy Mu myśli na podobnej zasadzie, jak przypisujemy Mu wszelkie inne atrybuty. Użycie tych słów w znaczeniu woli i pragnienia opiera się, jak już wyjaśniłem, na homonimii tych terminów. Co więcej, są one figurami zapożyczonymi z naszych zwykłych praktyk, co już zostało pokazane. Bowiem na pierwszy rzut oka nie możemy stwierdzić, w jaki sposób coś można stworzyć jedynie poprzez pragnienie. Wydaje nam się, że ten, kto pragnie coś stworzyć, musi wykonać jakąś czynność lub nakazać wykonanie jej komuś innemu. Dlatego nakaz przypisywany jest Bogu w sposób przenośny - gdy dokonuje się to, czego On pragnie, i mówimy wtedy, że to On nakazał dokonanie pewnej rzeczy.

Wola Boga

Wszystko to ma swe źródło w porównywaniu przez nas dzieł Boga i naszych własnych oraz w użyciu pojęcia *amar* w znaczeniu „pragnął”, jak już wyjaśniłem. Słowa „i powiedział”, pojawiające się w opisie stworzenia (*imaase beręszit*), oznaczają „chciał” lub „pragnął”²⁶. Mówili już o tym inni autorzy i jest to powszechnie wiadome. Wyrażenie „Bóg powiedział” w I rozdziale książki *Beręszit* należy rozumieć metaforycznie, jako „Jego wolą było”, a nie dosłownie - dowodzi tego fakt, że nakaz można wydać jedynie stworzeniu, które istnieje i jest w stanie go przyjąć. Porównaj: „Słowem Boga uczynione zostały niebiosy i wszystkie ich możliwości tchnieniem Jego ust” (Ps 33, 6). „Jego usta” i „tchnienie Jego ust” niewątpliwie stanowią wyrażenia metaforyczne, to samo dotyczy wyrażenia „Jego słowo” i „Jego mowa”. Dlatego werset ten oznacza, że one [niebiosy]

TPL: „A całe zgromadzenie chciało ich zatłuc kamieniami”.

W TPL tłumaczone są jako „zechciał”.

i wszystkie ich możliwości] istnieją za sprawą jego woli i pragnienia. Wszystkie nasze wybitne autorytety są tego świadome i nie muszą wyjaśniać, że w języku hebrajskim słowa *amar* i *diber* mają to samo znaczenie, czego dowodzi fragment: „ponieważ on słyszał wszystkie słowa (*imrej*), które *Bóg* mówił (*diber*) do nas” (Jh 24, 27).

ROZDZIAŁ LXVI

„Tablice były dziełem Bożym” (II 32, 16), czyli, innymi słowy, były wytworem natury, nie sztuki, bowiem wszystkie wytwory natury zwie się „dziełami Bożymi”, np. „Ci widzieli dzieła *Boże*” (Ps 107, 24), a po opisie kilkunastu tworów natury, takich jak rośliny, zwierzęta, wiatry, deszcz itd., następuje wykrzyknienie: „Jak liczne są dzieła Twoje, *Boże!*” (Ps 104, 24). Jeszcze bardziej uderzający jest związek między Bogiem i Jego stworzeniami, co wyrażają słowa „cedrj' Libanu, które *Bóg* zasadził” (Ps 104, 16), przy czym cedry - wytwór natury, nie sztuki - według opisu posadził *Bóg*. Podobnie wyjaśniamy słowa „i pismo było pismem *Boga* wyritym na Tablicach” (II 32, 16), natomiast powiązanie między pismem a Bogiem zostało już określone w słowach (dosłownie): „napisane palcem *Boga*” (II 31, 18)²⁷, zaś znaczenie tego wyrażenia jest takie samo, jak w przypadku słów „dzieła Twych palców” (Ps 8, 4), odnoszących się do niebios. O nich z kolei mówi się wyraźnie, że powstały za sprawą słowa, porównaj: „Słowem *Boga* uczynione zostały niebiosy” (Ps 33, 6). Stąd dowiadujesz się, że w Torze stworzenie jakiejś rzeczy wyraża się metaforycznie poprzez pojęcia oznaczające „słowo” i „mowę”. Ta sama rzecz, która zgodnie z jednym werselem powstała poprzez słowo, według innego wersetu została stworzona za sprawą „palca Bożego”. Zatem wyrażenie „napisane palcem *Boga*” jest tożsame z: „napisane słowem *Boga*”, a gdyby użyto tego drugiego określenia, znaczyłoby ono to samo, co „napisane wolą i pragnieniem *Boga*”. W tym miejscu Onkelos przyjął dziwne wyjaśnienie i przetłumaczył owo wyrażenie dosłownie, jako „napisane palcem *Boga*”. Uważał on, że „palec”

Dzieła Boże

*„Palec Boga”
to słowo
Boga*

*Inne
rozumienie
przedstawione
przez Onkelosa*

²⁷TPL: „napisane słowem *Boga*”.

stanowił pewną rzecz przypisaną Bogu, w związku z czym „palec Boga” należało interpretować tak samo, jak wyrażenie „góra Boga” (II 3, 1)²⁸ czy „laska Boga” (II 4, 20)²⁹, czyli jako narzędzie stworzone przez Niego, które siłą Jego woli wyrzyło pismo na tablicach. Nie rozumiem, dlaczego Onkelos wołał to wyjaśnienie. Bardziej rozsądne byłoby stwierdzenie, że „napisane słowem Bożym” to powielenie słów „słowem Boga utworzone zostały niebiosy”. A czy stworzenie pisma na tablicach było trudniejsze niż stworzenie gwiazd na niebie? Skoro te ostatnie zostały stworzone za sprawą woli Bożej, a nie jakiegoś narzędzia, pismo także mogło zostać stworzone poprzez Jego wolę, a nie przy pomocy narzędzia. Wiesz, co mówi Miszna: „Dziesięć rzeczy zostało stworzonych w piątek wieczorem”, a do nich należało „pismo”. Przykład ten pokazuje, iż nasi przodkowie powszechnie zakładali, że pismo na tablicach powstało w ten sam sposób jak reszta stworzenia, co pokazałem w komentarzu do Miszny (*Awot* 5, 6).

ROZDZIAŁ LXVII

„Mowa” Jako że czasownika „powiedzieć” używano w przenośni, aby wyrazić wolę Stwórcy, a słowa „i powiedział” wielokrotnie stosowano w opisie wszystkich stworzonych rzeczy „w ciągu pierwszych sześciu dni stworzenia”, wyrażenie „odpoczywać” podobnie, w sposób metaforyczny, zastosowano do Boga w odniesieniu do dnia Szabatu, kiedy to nic nie powstało. Dlatego powiedziano: „zaprzestał (*wapszbot*) w siódmym dniu” (I 2, 2). Bowiem słowa „przerwać mówienie” w języku hebrajskim wyraża się tym samym czasownikiem, co w zdaniu „I zaprzestali (*wajiszbetu*) trzej mężowie odpowiadać Ijowowi” (Ij 32, 1), to samo dotyczy słowa *nuach*, np. „powtórzyli Nawałowi wszystkie te słowa w imieniu Dawida i czekali (*wajanuchu*)” (I Szm 25, 9). Według mnie *wajanuchu* oznacza „przestali mówić” i czekali na odpowiedź, jako że wcześniej nie było żadnej wzmianki o wysiłku, słowa „i oczekiwali” w dosłownym, podstawowym znaczeniu byłyby w tej

TPL: „góra [chwały] Boga”.

TPL: „laska [którą były robione cudowne znaki] Boga”.

opowieści nie na miejscu, nawet jeśli ci mówiący młodzieńcy rzeczywiście natrudzili się. Autor podaje, że po tym, jak opowiedzieli oni wsz[stko] (ich mowa składała się z łagodnych słów), zamilkli, to znaczy nie dodali żadnego słowa ani nie uczynili nic, co uzasadniałoby odpowiedź Nawala, przy czym celem całego tego fragmentu było ukazanie zachowania Nawala jako bardzo nagannego. W tym sensie [to znaczy *siódmy* „przestać” lub „przerwać”] czasownik *nuach* użyty jest w wyrażeniu *rz[en]* „I zaprzestał (*wajanach*) siódmego dnia”. Jednakże nasi mędrcy i nie- *s* *worzema* którzy komentatorzy rozumieli słowo *nuach* w jego podstawowym znaczeniu „odpoczywać”, ale w formie przechodniej (*hifil*), wyjaśniając to wyrażenie w następujący sposób: „i dał światu odpocząć siódmego dnia”, czyli tego dnia nic już nie zostało stworzone.

Słowo *wajanach* prawdopodobnie pochodzi albo od *janach*, czasownika kategorii *pe-jud*, albo od *nacha*, czasownika kategorii *lamed-ke*. Oznacza ono „ustanowił”, „zarządził” wszechświatem zgodnie z właściwościami, jakie posiadało stworzenie siódmego dnia. Innymi słowy, podczas gdy każdego z sześciu dni to, co się działo, było sprzeczne z prawami natury obecnie rządzącymi wszechświatem, siódmego dnia wszechświat został po prostu „podtrzymany” i pozostawiony w stanie, w jakim istnieje do tej pory. Fakt, że forma tego słowa odbiega od zasad tworzenia czasowników dwóch wspomnianych kategorii, nie obala mojego wyjaśnienia, istnieją bowiem liczne wyjątki od zasad koniugacji, zwłaszcza w przypadku czasowników nieregularnych. Dlatego z powodu pewnych zasad gramatycznych nie należy odrzucać interpretacji, która usuwa takie źródło błędu. *Nie znamy* *świętego* *Jęcy a* Zdajemy sobie sprawę, że nie znamy świętego języka oraz że zasady gramatyczne odnoszą się do większości przypadków. Ten sam rdzeń znajdziemy również w czasowniku *ajin-waw* w znaczeniu „umieścić” i „ustalić”, na przykład: „postawią na ustalonej (*wehunicha*) dla niego podstawie” (Zch 5,11) oraz: „nie dopuszczała, by ptactwo powietrzne spoczywało (*lanuach*) na nich” (II Szm 21, 10). Według mnie, czasownik ten ma to samo znaczenie w wersecie: „W spokoju (*anuach*) jednak wyglądam dnia utrapienia” (Chb 3, 16).

Słowo to (*wajinafasz*) jest czasownikiem pochodzącym od wyrazu *nefes*, którego homonimie już wyjaśniłem (rozd. XLI) - mianowicie,

że oznacza on zamiar i wolę. Zgodnie z tym, *wajinafasz* znaczy: „to, czego pragnął, zostało osiągnięte, a to, czego chciał, zaistniało”.

ROZDZIAŁ LXVIII

*Czym jest
„życie” Boga*

Zaznajomiłeś się już z dobrze znaną zasadą filozofów, zgodnie z którą Bóg jest intelektem (rozumem), bytem pojmującym (istotą rozumną) i bytem pojmowanym. Te trzy rzeczy są w Bogu jednym i tym samym i w żadnym razie nie stanowią mnogości. Mówię o tym również w większej pracy, mianowicie w *Miszne Tora*, gdzie wyjaśniłem, że jest to podstawowa zasada naszej religii - mianowicie, że jest On absolutnie jeden i że nic nie łączy się z nim. innymi słowy, nie istnieje żadna wieczna rzecz poza Nim. W związku z tym mówimy *cha) Adonaj*, „jak Bóg żyje” (R 3, 13), a nie *che) Adonaj*, „życie Pana”, gdyż Jego życie nie jest czymś odrębnym od Jego istoty, co wyjaśniłem przy okazji omawiania niedopuszczalności atrybutów. Bez wątpienia dla osoby, która nie studiowała żadnych dzieł na temat filozofii rozumu, która nie pojęła natury rozumu, nie wie nic o jego istocie i myśli o nim w takich samych kategoriach, jakby rozważała naturę bieli i czerni - dla kogoś takiego temat ten będzie niezwykle trudny. Natomiast zasada mówiąca, że intelekt, byt pojmujący i byt pojmowany stanowią w Bogu jedno i to samo, będzie dla tego człowieka tak samo niezrozumiała, jakbyśmy mu powiedzieli, że biel, substancja wybielająca i materiał wybielany są jedną i tą samą rzeczą. Istotnie, wielu niedouczonej ludzi natychmiast obala naszą zasadę, używając tego typu porównań. Nawet dla tych, którzy uważają się za mądrych, temat ten jest trudny, ludzie ci sądzą, że rozum nie jest w stanie objąć prawdy tego twierdzenia, jakkolwiek jest to prawda dowiedziona przez metafizyków.

*Zasady
działania
ludzkiego
intelektu*

Powiem ci teraz, co zostało udowodnione. Zanim człowiek zrozumie jakąś rzecz, pojmuje ją potencjalnie (*bekoach*). Jednak gdy pojmuje on pewną rzecz, np. formę jakiegoś drzewa, które ktoś mu wskazał, gdy z jego istoty wydobywa jego formę i odtwarza tę abstrakcyjną formę - czynność wykonywana przez rozum - pojmuje

on w rzeczywistości (*bepoal*), a intelekt, który faktycznie pozyskał, stanowi abstrakcyjną formę drzewa w jego umyśle. Bowiem w takim przypadku intelekt nie jest odrębny od pojmowanej rzeczy. Dlatego jasne jest dla ciebie, że pojmowana rzecz stanowi abstrakcyjną formę drzewa, a jednocześnie jest to działający intelekt, że intelekt i abstrakcyjna forma drzewa nie są dwiema różnymi rzeczami, gdyż działający intelekt nie jest niczym innym, jak pojmowaną rzeczą, oraz że czynnik, poprzez który forma drzewa przeistoczyła się w intelektualny i abstrakcyjny przedmiot, mianowicie ten, który pojmuje, jest niewątpliwie działającym intelektem. Cały intelekt jest tożsamy ze swoimi działaniami. Działający intelekt nie różni się od działań, ponieważ prawdziwą naturą i istotą intelektu jest zrozumienie. Nie myśl, że działający intelekt jest rzeczą istniejącą samą z siebie, odrębną od pojmowania, ani że pojmowanie jest inną rzeczą połączoną z nim, jako że kwintesencją istoty intelektu jest pojmowanie. Zakładając działając^ intelekt, zakładasz pojmowanie rzeczy pojmowanej. Jest to dość jasne dla wszystkich, którzy zapoznali się z metaforycznym językiem wspólnym dla tej dyscypliny. Dlatego za udowodniony przyjmuje się fakt, że intelekt składa się z działania, które jest jego prawdziwą naturą i istotą. W rezultacie, ta sama rzecz, za sprawą której forma tego drzewa stała się abstrakcyjna i zrozumiała, to znaczy intelekt, stanowi jednocześnie byt pojmujący, gdyż sam intelekt jest czynnikiem, który wyodrębnia formę i pojmuje ją - i w oparciu o to działanie nazywa się go bytem pojmującym. Jednak on sam i jego działanie są tożsame, a to, co nazywa się działającym intelektem, [nie] składa się [w powyższym przykładzie] z niczego innego, jak z formy drzewa.

Teraz z pewnością oczywiste jest dla ciebie, że za każdym razem, gdy intelekt działa, on sam i rzecz pojmowana stanowią jedno i to samo, oraz że funkcja całego intelektu, mianowicie akt pojmowania, jest jego istotą. Intelekt - to, co pojmuje i to, co jest pojmowane - są zatem tym samym, zawsze gdy następuje prawdziwe pojmowanie. Kiedy jednak mówimy o sile pojmowania, koniecznie musimy rozróżnić dwie rzeczy: samą siłę oraz rzecz, która może być pojęta. Na przykład intelekt Reuwena stanowi siłę pojmowania, a wspomniane drzewo, w podobny sposób, jest rzeczą, którą można pojąć - są to bez wątpienia dwie różne rzeczy. Lecz gdy to, co poten-

intelekt
J^{est} swoim
z,a m

*Intelekt
a przedmiot
pojmowany*

cialne, zastąpi się tym, co rzeczywiste, i gdy forma drzewa naprawdę zostanie zrozumiana, forma pojęta będzie intelektem, a za sprawą tego samego intelektu, działającego intelektu, drzewo zostanie przetworzone w abstrakcyjną ideę i pojęte. Bowiem wszystko, w czym zachodzi prawdziwe działanie, istnieje w rzeczywistości. Z drugiej strony, siła pojmowania oraz przedmiot, który można pojąć, stanowią dwie rzeczy. Jednak to, co jest jedynie potencjalne, można sobie wyobrazić tylko w powiązaniu z bytem posiadającym tę zdolność, np. z człowiekiem, i w ten sposób mamy trzy rzeczy: człowieka posiadającego siłę i zdolnego pojmować, samą moc, mianowicie możność pojmowania, oraz przedmiot, który stanowi przedmiot pojmowania i może zostać pojęty. W przytoczonym przykładzie człowiek, intelekt, a także abstrakcyjna forma drzewa stanowią trzy odmienne rzeczy. Stają się one jedną i tą samą rzeczą, gdy intelekt działa, a więc nigdy intelekt nie będzie różnił się od pojmowalnego przedmiotu, chyba że mowa o mocy pojmowania i mocy bycia pojmowanym. Udowodniłem zatem, iż Bóg jest intelektem, który zawsze działa, że - jak już stwierdziłem i jak dowiodę dalej - nigdy nie ma w Nim zwykłej potencjalności, że w Jego przypadku nie ma sytuacji, żeby za jednym razem pojmował, a za innym był pozbawiony pojmowania, gdyż Bóg stale pojmuje. W rezultacie, On i rzeczy pojmowane stanowią jedno i to samo, czyli, innymi słowy, Jego istotę. Natomiast akt pojmowania, na podstawie którego mówi się, że On pojmuje, stanowi sam intelekt, który jest Jego istotą. Zatem Bóg jest zawsze intelektem, bytem pojmującym i bytem pojmowanym.

*Tożsamość
intelektu, bytu
pojmującego
i bytu
pojmowanego*

Wykazałem zatem, że tożsamość intelektu, bytu pojmującego i bytu pojmowanego, stanowi fakt nie tylko w odniesieniu do Stwórcy, lecz również do wszystkich intelektów, gdy działają. Istnieje jednak pewna różnica - mianowicie, od czasu do czasu nasz intelekt przechodzi od zwykłej potencjalności do rzeczywistości, a czysty intelekt (czyli aktywny intelekt), napotyka niekiedy przeszkody, ale nie w sobie samym, tylko przypadkowo w jakiejś zewnętrznej przyczynie. Nie zamierzam w tej chwili wyjaśniać tej kwestii, pokażę jedynie, że sam Bóg i nikt poza Nim, stanowi nieustannie działający intelekt oraz że ani w Nim, ani poza Nim nie istnieje przeszkoda uniemożliwiająca Mu pojmowanie. Dlatego w Nim zawsze jest byt

pojmujący, intelekt i byt pojmowany, a Jego istotą jest jednocześnie byt pojmujący, byt pojmowany oraz intelekt, co siłą rzeczy dotyczy wszystkich działających intelektów.

Powtarzałem tę ideę w niniejszym rozdziale, gdyż jest ona nie-
zwykle zawiła. Nie obawiam się, że czytelnik pomyli intelektualne
pojmowanie ze zdolnością przedstawiania - z przetworzeniem mate-
rialnego obrazu w naszej wyobraźni - bowiem praca ta przeznaczona
jest jedynie dla tych, którzy zgłębiali filozofię i którzy są zaznajomieni
z tym, co zostało powiedziane na temat duszy i jej zdolności.

ROZDZIAŁ LXIX

Jak wiesz, filozofowie nazywają Boga Pierwszą Przyczyną
(w języku hebrajskim *ila riszona* i *siba riszona*), jednakże ci,
których zwie się *mutakallim* (teolodzy muzułmańscy), bardzo
sprzeciwiają się używaniu takiej nazwy i określają Boga mianem
c z y n n i k a d z i a ł a j ą c e g o , twierdząc, iż istnieje różnica między
nazywaniem Go przyczyną a nazywaniem czynnikiem działającym.
Dowodzą oni zatem, że: jeśli mówimy, że Bóg jest przyczyną, sugeruje
to siłą rzeczy współistnienie przyczyny z tym, co zostało przez nią
stworzone. To z kolei pociąga za sobą twierdzenie, że wszechświat
jest wieczny i nierozłączny z Bogiem. Natomiast gdy mówimy, iż Bóg
jest czynnikiem działającym, nie zakłada to współistnienia czynnika
działającego i jego dzieł, ponieważ czynnik działający może istnieć
przed swoim dziełem i nawet nie można sobie wyobrazić, jak czynnik
działający miałby działać, gdyby nie istniał przed aktem tworzenia.
Jest to argument wysuwany przez osoby, które nie rozróżniają tego,
co potencjalne, od tego, co rzeczywiste. Musisz jednak wiedzieć,
że w tym przypadku nie ma znaczenia, czy zastosujesz termin „przy-
czyna” czy „czynnik działający”, gdyż jeśli wziąć termin „przyczyna”
w znaczeniu zwykłej potencjalności, poprzedza on swój rezultat. Lecz
jeśli masz na myśli działającą przyczynę, wtedy rezultat siłą rzeczy
musi współistnieć z działającą przyczyną. Tak samo jest w przypad-
ku czynnika działającego - jeśli użyje się go w znaczeniu czynnika
działającego w rzeczywistości, dzieło siłą rzeczy będzie współistniało

*Pierwsza
Przyczyna
a czynnik
działający*

ze swoim czynnikiem działającym. Dopóki budowniczy nie postawi domu, nie jest w rzeczywistości budowniczym, lecz posiada zdolność wybudowania domu, podobnie materiały budowlane są po prostu potencjalnością (*bekoach*), dopóki dom nie zostanie wzniesiony. Jednak gdy dom zostanie zbudowany, człowiek ten rzeczywiście będzie budowniczym i tak samo jego dzieło będzie rzeczywiście istniało. Dlatego nic się nie zyskuje, wybierając termin „czynnik działający” i odrzucając termin „przyczyna”. Moim celem w tym miejscu jest wykazanie, iż wspomniane dwa pojęcia są równe oraz że tak, jak nazywamy Boga czynnikiem działającym, choć dzieło jeszcze nie istnieje, tylko dlatego, że nie ma żadnej przeszkody, która mogłaby powstrzymać Go przed dokonaniem tego, gdy taka będzie Jego wola - na podobnej zasadzie możemy również nazywać Go przyczyną, mimo że rezultat jeszcze nie powstał.

Bóg jako czynnik Powód, dla którego filozofowie nazywają Boga przyczyną, *Forma oraz ostateczna przyczyna* *an*_{an}*j*_{ec}*z*_{nn}*y*_{nn}*iki*_e*m* działającym, nie leży w ich przekonaniu, że wszechświat jest wieczny, lecz w innych motywach, które przedstawię ci pokrótce. Fizyka pokazuje, że wszystko, z wyjątkiem Pierwotnej Przyczyny, zawdzięcza istnieniu czterem przyczynom: istocie, formie, czynnikowi działającemu oraz ostatecznemu celowi. Niekiedy stanowią one bezpośrednie, a niekiedy pośrednie przyczyny, ale każda sama w sobie zwana jest „przyczyną”. Filozofowie uważają także - a ja zgadzam się z ich opinią - iż sam Bóg jest czynnikiem działającym, formą i celem. Dlatego nazywają Boga „przyczyną”, aby wyrazić ideę, że łączy On w Sobie te trzy przyczyny, czyli że jest czynnikiem działającym, formą oraz ostateczną przyczyną wszechświata. W niniejszym rozdziale chcę jedynie pokazać ci, w jakim sensie można powiedzieć o Bogu, że jest czynnikiem działającym, formą i ostateczną przyczyną wszechświata. Nie zaprzątaj sobie teraz głowy pytaniem, czy wszechświat został stworzony przez Boga lub czy, jak założyli filozofowie, jest on wieczny i współistniejący z Nim. Znajdziesz [na stronach tego traktatu] pełne i pouczające informacje na ten temat. W tym miejscu pragnę wykazać, że Bóg jest przyczyną każdego zdarzenia, jakie zachodzi na świecie, tak samo jak jest On Stwórcą całego wszechświata w takim stanie, w jakim on teraz istnieje. W dziedzinie fizyki wyjaśniono już, że dla każdego z czterech

rodzajów przyczyn również należy szukać przyczyny. Gdy dla jakiejś istniejącej rzeczy znajdziemy owe cztery przyczyny, bezpośrednio z nią połączone, dla nich również znajdujemy przyczyny, a dla tych kolejne przyczyny i tak dalej, aż dotrzemy do pierwszych przyczyn. Na przykład, pewne dzieło ma swój czynnik działający, ten czynnik działający ma swój czynnik działający i tak dalej, dopóki wreszcie nie cojdziemy do pierwszego czynnika działającego, który jest prawdziwym czynnikiem działającym poprzez wszystkie te powiązania. Jeśli literę *alef* zastąpimy literą *bet*, a *bet* literą *gimel*, *gimel* - *aalet*, natomiast *aalet* - *he* (ponieważ ten szereg nie jest nieskończony, zatrzymajmy się na *he*), niewątpliwie litera *he* zastępuje litery *alef*, *bet*, *gimel* oraz *aalet* i stosownie mówimy, że *alef* zostaje zastąpiony przez *he*. W tym sensie wszystko, co pojawia się we wszechświecie, choć bezpośrednio stworzone przez pewne bliższe przyczyny - przypisuje się Stwórcy, co zostanie wyjaśnione. Jest on czynnikiem działającym, a zatem ostateczną przyczyną. Po dokładnym omówieniu dowiemy się również, iż każdą fizyczną i przemijającą formę musi poprzedzać inna taka forma, poprzez którą istota została przygotowana, by przyjąć następną formę. Przed poprzednią formą była z kolei inna i wreszcie dochodzimy do tej formy, która jest konieczna dla istnienia wszystkich pośrednich form, stanowiących przyczyny obecnej formy. Formą, z której wywodzą się formy wszystkich istniejących rzeczy, jest Bóg. Gdy mówimy, że Bóg jest pierwszą ze wszystkich form istniejących we wszechświecie, nie należy wyobrażać sobie, że odnosimy się do tej pierwszej formy, którą Arystoteles w *Metafizyce* opisuje jako niemającą początku ani końca, gdyż ma on na myśli formę fizyczną, a nie czysto intelektualną. Kiedy nazywam Boga ostateczną formą wszechświata, nie używam tego terminu w znaczeniu formy połączonej z substancją, mianowicie jako formy tej substancji, tak jakby Bóg stanowił formę materialnego bytu. To nie w tym, lecz w następującym znaczeniu używam go: wszystko, co istnieje i jest obdarzone formą, jest tym, czym jest, poprzez swoją formę, a gdy forma ta ulega zniszczeniu, jego całe istnienie dobiega końca i zostaje unicestwione. Tak samo jest w przypadku relacji między Bogiem a wszystkimi odległymi przyczynami istniejących bytów. To poprzez istnienie Boga istnieją wszystkie rzeczy i to On podtrzymuje ich istnienie poprzez proces

*Szeregi
przyczyn
działających
w świecie
prowadzą
do Pierwszej
Przyczyny*

zwany emanacją (w języku hebrajskim *sefa*), co wyjaśnię w jednym z rozdziałów niniejszej pracy. Gdyby Bóg nie istniał - zakładając, że jest to możliwe - nie istniałby wszechświat, a istnienie odległych przyczyn, ostatecznych rezultatów i pośrednich przyczyn dobiegłoby kresu. W konsekwencji, Bóg utrzymuje taką samą relację ze światem, jak forma w stosunku do rzeczy obdarzonej formą, poprzez formę

Bóg formą owa rzecz jest tym, czym jest, i od niej zależy jej realność oraz istota.

wszystkich $y^{\wedge}_i, y_{m s e n s j e}$ możemy powiedzieć, iż Bóg stanowi ostateczną formę, że jest formą wszystkich form. Innymi słowy, istnienie i kontynuacja wszystkich form ostatecznie zależy od Niego, formy podtrzymywane są przez Niego, na podobnej zasadzie, jak wszystkie rzeczy obdarzone formami podtrzymują istnienie poprzez swoje formy. W związku z tym, w świętym języku Bóg nazywany jest *chej haolamim*, „życiem wszechświata”, co zostanie wyjaśnione (rozd. LXXII).

Ten sam argument odnosi się do wszystkich ostatecznych przyczyn. Jeśli jakiejś rzeczy przypisze się pewien cel, temu celowi można wskazać inny cel. Weźmy na przykład [drewniane] krzesło. Jego substancją jest drewno, stolarz jest jego czynnikiem działającym, formą jest sześcian, a celem to, że ktoś będzie na nim siedział. Można wtedy zapytać: W jakim celu ktoś na nim siada? Odpowiedź: ten, kto siedzi na nim, pragnie znajdować się wysoko nad ziemią. A jeśli zapytać: W jakim celu człowiek ten chce wydawać się wyższy w oczach patrzących? Aby ludzie szanowali go i czuli przed nim strach. Co dobrego przychodzi z tego, że ktoś wzbudza strach? Jego nakazy będą szanowane. Po co szanować jego nakazy? Aby ludzie powstrzymywali się od zadawania sobie nawzajem ran. Jaki jest cel tej zapobiegliwości? Żeby utrzymać porządek wśród ludzi. W ten sposób jeden cel wymaga uprzedniego istnienia innego celu, z wyjątkiem ostatecznego celu, którym jest wykonanie woli Boga, zgodnie z jednym z twierdzeń, które wysunięto (co wyjaśnię dalej - cz. III, rozdz. XIII i XVII), a ostateczna odpowiedź będzie brzmiała: „Jest to wola Boga”. Zdaniem innych (ich podejście również wyjaśnię), ostatecznym celem jest wykonanie orzeczenia Jego mądrości, a ostateczna odpowiedź będzie następująca: „Orzekła to jego mądrość”. Według $^{\circ\wedge u} \ ^{\circ} p i^{nu} > \ ^{\circ\wedge} g$ kolejnych celów ma swój koniec, co pokazałem, w woli lub mądrości Boga, które, moim zdaniem, są tożsame z Jego

*Bóg
ostatecznym
wszystkiego*

istotą i w żadnym razie nie oddzielone od Niego samego ani nieodmienne od Jego istoty. Z tego wynika, że Bóg stanowi ostateczny cel wszystkiego. Co więcej, jest celem wszystkiego, co ma powstać, zgodnie ze swoimi możliwościami, pod względem doskonałości na podobieństwo Boga. Takie znaczenie ma wyrażenie: „Jego wola, tożsama z Jego istotą”, co *wykażę* poniżej. W tym sensie Boga nazywa się „celem wszystkich celów”.

Wyjaśniłem ci zatem, w jakim znaczeniu Bóg jest czynnikiem działającym, formą i celem.. To dlatego filozofowie nazywają go nie tylko Stwórcą, lecz również Przyczyną. Niektórzy uczeni, należący do *mutakaliim*, w swoim szaleństwie i próżności stwierdzili, że nieistnienie Stwórcy - o ile byłoby możliwe - niekoniecznie musiałoby oznaczać nieistnienie rzeczy stworzonych przez Niego, czyli wszechświata, bowiem to, co stworzone, niekoniecznie przestaje istnieć, gdy sam twórca, po stworzeniu, przestaje istnieć. Mieliby oni rację, gdyby Bóg był jedynie stwórcą wszechświata i gdyby Jego trwałe istnienie nie zależało od Niego. Budynek nie przestaje istnieć po śmierci budowniczego, gdyż nie daje on trwałego istnienia temu budynkowi. Jedne k Bóg sam w sobie jest formą wszechświata, co już wykazałem, i to On nadaje mu ciągłość i trwałość. Zatem błędem jest twierdzić, że jakaś rzecz będzie trwała po tym, jak ten, kto stworzył ją trwałą, przestanie istnieć, bowiem owa rzecz może posiadać tylko tyle trwałości i stałości, ile otrzymała od swojego stwórcy. Rozumiesz teraz, w jak wielkim błędzie są ludzie twierdzący, że Bóg jest jedynie czynnikiem działającym, a nie celem czy formą.

*Dyskusja
z teologami
muzul-
mańskimi*

ROZDZIAŁ LXX

Termin *rachow*, „jechać”, jest homonimem. W podstawowym znaczeniu zazwyczaj odnosi się do jazdy człowieka na zwierzęciu, np. „On jechał (*rochew*) na swojej oślicy” (IV 22, 22). Następnie używano go w przenośni, aby wyrazić „władzę nad jakąś rzeczą”, ponieważ jeździec włada zwierzęciem, na którym jedzie, np. „Umieścił go (*jarkiwehu*) [w ziemi Jisraela], na wyżynie świata” (V 32, 13), „ja cię powiodę (*wehirkawticha*) na wysokie miejsce” (Jsz 58, 14), czyli

*Znaczenie
słowa rachow*

będziesz sprawował władzę nad najwyższymi (ludźmi) na ziemi, „zaprzęgnę (*arki*w) Efraima" (Hsz 10:11), innymi słowy, oddam mu rządy i władzę. W tym samym znaczeniu mówi się o Bogu: „by tobie pomóc, cwałuje (*rochew*) po niebie" (V 33, 26)³⁰, czyli ten, kto rządzi niebiosami, oraz „Temu, który jeździ (*larochew*) na *arawot*" (Ps 68, 5), to znaczy temu, kto włada *arawot*, najwyższą, wszystko obejmującą sferą. Nasi mędrcy wielokrotnie mówili, że istnieje siedem *rekiim* (sfer, niebios), z których najwyższa, wszystko obejmująca zwana jest *arawot*. Nie oburzaj się na podaną przez nich liczbę siedem (choć istnieje więcej *rekiim*), gdyż są sfery składające się z kilkunastu okręgów (*galgalim*), ale liczące się jako jedna. Jest to jasne dla tych, którzy studiowali ten temat, a ja również wyjaśnię go dalej. W tym miejscu chcę jedynie ukazać, że nasi mędrcy zawsze zakładali, iż *arawot* stanowią najwyższą sferę. Do *arawot* odnoszą się również słowa: „by tobie pomóc, cwałuje po niebie". Dlatego w Talmudzie Babilońskim, w traktacie *Chagiga*, rozdz. 12 czytamy: „Wysoki i wyniesiony zamieszkuje na *arawot*, jak napisano: »Wyrównajcie drogę Temu, który jeździ na *arawot*!« (Ps 68, 4)". Jak można udowodnić, że „niebiosa" i *arawot* są tożsame? W jednym wersecie mamy: „Ten, który jeździ na *arawot*", w innym - „Ten, który jeździ na niebiosach". Stąd jasno wynika, że we wszystkich tych wersetach znajdują się odniesienia do tej samej, wszystko obejmującej sfery, o której więcej dowiesz się dalej (cz. Ii, rozdz. XXIV). Zauważ, że zastosowano tu wyrażenie „zamieszkuje na", a nie „zamieszkuje w". To drugie wyrażenie sugerowałoby, iż Bóg zajmuje jakieś miejsce lub jest siłą w sferze, w co akurat wierzyli Sabejczycy, według których Bóg jest duszą sfery. Mówiąc „zamieszkuje na", wyrażali, że Bóg jest oddzielony od sfery i nie stanowi siły obecnej w niej.

Wiedz również, że określenie „jeździ na niebiosach" zastosowano przenośnie w odniesieniu do Boga, aby pokazać następujące niezwykle porównanie. Jeździec jest lepszy od zwierzęcia, na którym jedzie - stopnia wyższego (lepszego) użyłem jedynie ze względu na dogodność, gdyż jeździec nie należy do tej samej kategorii, co zwierzę, którego dosiada. Ponadto jeździec sprawia, że zwierzę się porusza, i wie gdzie tam, gdzie on chce. To tak, jakby było ono jego narzędziem, używa-

TPL: „jest ci pomocą i którego majestat jest w niebie nieb".

nym przez niego według jego woli. Jeździec jest odrębny od zwierzęcia, niepołączony z nim. W taki sam sposób najwyższa sfera - której ruch porusza wszystko, co może się ruszać - poruszana jest przez Boga, odrębnego od niej i nie stanowiącego siły obecnej w niej. W *Bereszita* czytamy, że komentując Boże słowa „[Niebios] są miejscem przebywania Boga od wieczności” (V 33, 27), nasi mędrcy powiedzieli: „On jest miejscem Swojego świata, świat nie jest Jego miejscem”. Po tym wyjaśnieniu następuje taka oto uwaga: „Koń ma drugorzędne znaczenie wobec jeźdźcy, jeździec nie służy koniowi, takie znaczenie mają słowa »wsiadasz na swoje konie« (Chb 3, 8)”. Rozważ i zauważ, jak opisują oni powiązanie Boga ze sferą, zakładając, że stanowi ona Jego narzędzie, przy użyciu którego włada On wszechświatem. Bowiem za każdym razem, gdy nasi mędrcy mówią, iż w pewnym niebie znają się pewne rzeczy, nie mają na myśli, że w niebiosach są jakieś zewnętrzne rzeczy, lecz że z danego nieba emanuje siła, konieczna do stworzenia wspomnianych rzeczy i ich trwania we właściwym porządku. Dowód potwierdzający moje twierdzenie znajdziesz w następującym powiedzeniu mędrców: „*Arawot*, w których znajduje się sprawiedliwość, miłosierdzie, prawość, skarby życia i pokoju, skarby błogosławieństwa, dusz sprawiedliwych, dusz i duchów tych, którzy jeszcze się nie narodzili, oraz rosy, którą Bóg w przyszłości ożywi zmarłych itd.”. Oczywiście wyliczone tu rzeczy nie są materialne i nie zajmują miejsca, nie należy „rosy” traktować dosłownie. Zauważ również, że zastosowano tutaj określenie „w których” w znaczeniu „w *arawot*”, a nie „na których”, aby powiedzieć, że wszystkie rzeczy istniejące we wszechświecie wywodzą swoje istnienie z sił emanujących z *arawot*, które Bóg ustanowił jako ich [sił] źródło i miejsce. Zawierają one ponoć „skarby życia” - jakże to prawdziwe i poprawne stwierdzenie! Bowiem wszelkie istniejące życie ma swoje źródło w tym skarbie życia, o czym powiem dalej (rozdz. LXII oraz część II, rozdz. X). Zastanów się nad faktem, że mowa tu o duszach sprawiedliwych oraz o duszach i duchach jeszcze nienarodzonych! Jakże wyjątkowe stwierdzenie dla ludzi pojmujących je! Ponieważ dusza, która pozostaje po śmierci człowieka, nie jest tą samą duszą, która żyje w nim w dniu jego narodzin. Ta druga jest jedynie zdolnością, podczas gdy ta pierwsza, mająca odrębne istnienie po śmierci człowieka, stanowi

Niebiosa
J^{ako} skarbiec

rzeczywistość. Co więcej, dusza (*neszama*) i duch (*ruach*) człowieka w czasie jego życia są dwiema osobnymi rzeczami, dlatego mówi się, że dusze i duchy istnieją w człowieku, lecz tylko jedno z nich istnieje odrębnie od ciała. Wyjaśniłem już w tej pracy homonimię słowa *ruach*, a także, pod koniec *Sefer hamada* (*Miszne Tora, Hilchot teszuwa*, VIII 3-4), omówiłem homonimię tych wyrażen. Zauważ, jak te wspaniałe i prawdziwe idee, pojmowane tylko przez największych filozofów, są porozrzucane po midraszach. Gdy czyta je uczeń nie przyjmujący prawdy, początkowo wyśmiewa się, że są sprzeczne z prawdziwym stanem rzeczy. Spowodowane jest to faktem, że nasi mędrcy omawiali

Tron te tematy przy użyciu metafor. Są one zbyt trudne, aby mogły być powszechnie rozumiane przez ludzi, co już kilkakrotnie stwierdziłem.

Powróć teraz do kwestii, którą zacząłem wyjaśniać, aby ją dokończyć. Nasi mędrcy powoływali się na dowody zawarte w Torze w celu potwierdzenia, że rzeczy wyliczone powyżej znajdują się w *arawot*. Jako uzasadnienie cytują oni werset: „Sprawiedliwość i prawo są podstawą Twojego tronu” (Ps 89, 15). Na podobnej zasadzie udowadniają oni swoje twierdzenie dotyczące wszystkich wyliczonych przez nich rzeczy, pokazując, iż opisuje się je jako będące w relacji z Bogiem, jako będące przy Nim. Zwróć na to uwagę. W *Pirkej derabi Eliezer* czytamy: Bóg stworzył siedem niebios, a z nich wszystkich wybrał *arawot* na Swoj

Rydwany królewski tron. Porównaj: „Wyrównajcie drogę Temu, który jedzie na *arawot*” (Ps 68, 5). To słowa rabiego Eliezera. Rozważ je również.

Wiedz, że w języku hebrajskim rzeczownikiem zbiorowym oznaczającym zwierzęta, stosowanym w odniesieniu do jeżdżenia, jest *merkawa*. Częste są przykłady użycia tego rzeczownika, „osef zaprzągnął swój wóz (*merkawto*)” (I 46, 29), „w drugim ze swoich królewskich wozów (*bemirkewet*)” (141, 43), „wozy (*markewot*) faraona” (II 15, 4). Szczególnie następujący werset dowodzi, że hebrajskie słowo *merkawa* określa grupę zwierząt: „I przybyła *merkawa*, i wyjechała z Egiptu, za sześćset szekli srebra, a koń za sto pięćdziesiąt” (I Kri 10, 21). Stąd możemy dowiedzieć się, że *merkawa* oznacza tutaj cztery konie. Dlatego też, moim zdaniem, gdy powiedziano, zgodnie z literalnym znaczeniem słów, że cztery *chajot* (stworzenia) niosą Tron Chwały, nasi mędrcy nazwali to *merkawa* z powodu podobieństwa do *merkawy* składającej się z czterech zwierząt. Tak

daleko doprowadził nas temat niniejszego rozdziału, a pozostało jeszcze wiele do dodania. Jednak w tym miejscu moim celem i celem wszystkiego, co powiedziałem, jest ukazanie, iż słowa „[Ten, który] cwałuje po niebie” (V 33, 26), oznaczają: Ten, który wprawia w ruch wszystko obejmującą sferę i porusza ją Swoją mocą i wolą. To samo znaczenie zawarte jest w podsumowaniu tego wersetu: „po obłokach, w swym majestacie”, czyli: który w swym majestacie porusza sferami (*szechakim*). W odniesieniu do pierwszej sfery, *arawot*, użyto czasownika „jechać”, a w odniesieniu do reszty - rzeczownika „majestat”, gdyż poprzez ruch najwyższej sfery po jej codziennej drodze poruszają się wszystkie sfery, stanowiąc części ruchu całości. A jako że jest to owa wielka siła, wprawiająca wszystko w ruch, nazywa się ją „majestatem”. Pamiętaj stale o tym temacie, gdy będziesz studiować to, o czym zamierzam ci powiedzieć. Bowiem ruch najwyższej sfery stanowi największy dowód na istnienie Boga, co zostanie przeze mnie wykazane. Zwróć na to uwagę.

ROZDZIAŁ LXXI

Wiedz, że nasi przodkowie uprawiali wiele dziedzin nauki związanych z poprawnym rozwiązaniem tych problemów, ale z biegiem czasu zaniedbano je, zwłaszcza w wyniku tyranii, jaką narzuciły nam barbarzyńskie ludy. Poza tym, nie wszyscy mogli się oddawać spekulatywnym dociekaniami (o czym już wspominałem - patrz: Wstęp oraz rozdz. XXXI), jedynie tematy nauczane w Torze były ogólnodostępne. Tak dobrze wiesz, nawet Tory Ustnej pierwotnie nie spisywano, zgodnie z ogólną zasadą naszego ludu: „Kwestii, które przekazałem Ci ustnie, nie wolno Ci przekazywać innym na piśmie” (*Giti*n 60a). W odniesieniu do Tory reguła ta była bardzo dobra, bowiem w czasie, gdy obowiązywała, zapobiegła złym praktykom, które miały miejsce później, mianowicie: wielkiej różnorodności opinii, wątpliwościom dotyczącym znaczenia zapisanych słów, pomyłkom, tarciom między ludźmi, tworzeniu nowych sekt oraz pomieszaniu poglądów odnośnie do praktycznych tematów. W rzeczywistości tradycyjne nauczanie, zgodnie ze słowami Tory, było powierzone Wielkiemu Sanhedrynowi,

wiedza
Tory Ustnej

o czym mówiłem w moich pracach dotyczących Talmudu (Wstęp do *Miszne Tora* oraz Wstęp do komentarza do Miszny).

Przekazywanie tajemnic Tory W celu usunięcia szkodliwych wpływów dbano o to, by Tory Ustnej nie zapisywano w formie ogólnodostępnej, oczywiste było, że nie pozwalano zapisywać ani ujawniać szerokiemu gronu żadnej części „tajemnic Tory” (czyli problemów metafizycznych). Jak już wyjaśniłem, tajemnice te przekazywali ustnie nieliczni uzdolnieni mężowie tym, którzy byli równie wybitni. Stąd wypływa zasada stosowana przez naszych nauczycieli: „Tajemnice Tory można powierzyć jedynie członkowi zgromadzenia mędrców, zmyślnemu rzemieślnikowi itd.” (*Chagiga* 13). Naturalnym efektem tej praktyki było utracenie przez nasz lud wiedzy o tych istotnych dyscyplinach. Jedynie kilka uwag i nawiązań można znaleźć w Talmudzie i midraszach – są one niczym kilka ziarenek schowanych w tak wielu łupinach, że czytelnik zazwyczaj skupia się na łupinie i zapomina, że kryje się w niej ziarno.

Poglądy Ponadto zauważ, że w nielicznych tekstach napisanych przez „gaonów” i Karaitów, dotyczących jedności Boga i kwestii związanych z tą doktryną, autorzy poszli za przykładem mużułmańskich *mutakallim*, a ich prace mają niewielkie znaczenie w porównaniu z pokrewnymi dziełami autorstwa mużułmanów. Poza tym w czasie, gdy mużułmanie przyjęli metodę *kalaniu*³¹, powstała wśród nich pewna sekta, zwana *mutazila*, czyli „oddzieleni”. Pod niektórymi względami nasi uczeni postępowali zgodnie z teorią i metodą wspomnianych zwolenników *mutazila*. Jakkolwiek następnie wśród mużułmanów powstała inna sekta, *aszarija*, wyznająca swoiste poglądy, w dziełach naszych autorów nie znajdziesz śladów jej teorii. I to nie dlatego, że nasi autorzy woleli poglądy pierwszej sekty, lecz dlatego, że przypadkiem najpierw poznali teorię *mutazila*, którą przyjęli i traktowali jako udowodnioną prawdę. Z drugiej strony, nasi andaluzyjscy uczeni przyjęli nauki filozofów, od których zaczerpnęli opinie niebędące w sprzeczności z naszymi własnymi zasadami religijnymi. Zauważ, że uczeni ci nie przyjęli żadnej metody *mutakallim*, a pod wieloma względami wyznawali pogląd przedstawiony w niniejszym traktacie, co jest widoczne w nielicznych pracach ostatnio napisanych

Por. przyp. 2.

przez autorów tej szkoły. Wiedzą również, że wszystko, co tylko muzułmanie, czyli mutazylici i *aszarija*, powiedzieli na te tematy, składa się z teorii opartych na twierdzeniach zaczerpniętych z prac tych greckich i syryjskich uczonych, którzy starali się sprzeciwić systemowi filozofów i obalić ich argumenty. Powód ich sprzeciwu był następujący: w czasie gdy chrześcijaństwo „nawracało” Greków i Syryjczyków i propagowało swoje dobrze znane dogmaty, wśród tych narodów rozpowszechnione były poglądy filozofów. Podczas gdy filozofia kwitła, królowie stali się obrońcami wiary chrześcijańskiej. Grecy i syryjscy uczeni chrześcijańscy tamtych czasów, widząc, że ich dogmaty są wystawione na ostre ataki ze strony istniejących systemów filozoficznych, stworzyli podwaliny dogmatyki. Wystąpili oni z takimi twierdzeniami, które popierałyby ich doktryny i które byłyby użyteczne przy obalaniu teorii sprzecznych z fundamentalnymi zasadami religii chrześcijańskiej.

Gdy mahometanie doprowadzili do przetłumaczenia dzieł filozofów na język arabski, przetłumaczono również teksty krytyczne. Kiedy poglądy Jana Gramatyka, Ibn Adiego i im podobnych autorów piszących na te tematy stały się dostępne dla mahometan, przyjęli je w poczuciu, że znaleźli rozwiązanie istotnych problemów. Ponadto spośród opinii starożytnych filozofów wybrali wszystko to, co służyło ich celom, mimo że późniejsi krytycy dowiedli błędności tych teorii, np. dotyczących atomów i próżni. Muzułmanie uważali, że dyskusje wspomnianych autorów miały charakter ogólny i zawierały twierdzenia przydatne do obrony niepodważalnej religii. W kolejnych latach bardziej rozwinięto te same teorie i przedstawiono aspekt nieznany tym teologom greckim (i innego pochodzenia), którzy byli bezpośrednimi następcami filozofów. W późniejszym okresie, gdy mahometanie przyjęli pewne osobliwe teorie teologiczne, w sposób naturalny poczuli się w obowiązku bronić ich. A kiedy te nowe teorie stały się wśród nich przedmiotem kontrowersji, każda strona przedstawiła twierdzenia pasujące do swojej doktryny.

Argumenty ich niewątpliwie obejmowały pewne zasady dotyczące trzech wspólnot - żydów, chrześcijan i mahometan - jak na przykład *creatio ex nihilo*, stanowiące poparcie dla wiary w cuda oraz dla różnych innych doktryn. Jednakże istnieją inne kwestie

*Błąd metody
obranej przez*

odnoszące się do wiary, których chrześcijanie i muzułmanie podjęli się bronić, np. doktryna Trójcy w teologicznych tekstach chrześcijan czy „Słowo” w pracach niektórych sekt islamu. Aby udowodnić dogmaty, które chcieli ustanowić, musieli uciec się do pewnych hipotez. Nie jest moim celem krytykowanie którejkolwiek z tych wiar ani ksiąg, napisanych wyłącznie w interesie jednej wspólnoty czy drugiej. Twierdzę jedynie, że dawni teolodzy, zarówno spośród greckich chrześcijan, jak i muzułmanów, wysuwając swoje twierdzenia, nie zbadali prawdziwych własności rzeczy. Najpierw rozważyli, jakie mają być właściwości rzeczy, stanowiące dowód za albo przeciw danej wierze, potem użyli tego samego twierdzenia jako dowodu dla identycznych argumentów, które uprzednio doprowadziły do tego twierdzenia i poprzez które albo popierali, albo obalali jakiś pogląd. Taką drogę obrali zdolni mężowie, którzy zapoczątkowali tę metodę i stosowali ją w swoich pracach. Utrzymywali oni, że są wolni od przyjętych z góry poglądów oraz że do określonego rezultatu doszli poprzez rzeczywiste dociekania. Zatem gdy późniejsi filozofowie przestudiowali te same prace, nie dostrzegli prawdziwego charakteru argumentów, przeciwnie, w starożytnych tekstach znaleźli mocne dowody i cenne wsparcie dla przyjęcia lub odrzucenia pewnych poglądów. I dlatego uważali oni, że jeśli chodzi o zasady religijne, nie było żadnej potrzeby, by udowadniać czy obalać jakiegokolwiek ich twierdzenia, oraz że pierwsi *mutakallim* omawiali te tematy jedynie w celu obrony pewnych poglądów filozoficznych i pokazania, iż ich dowody są niewystarczające. Osoby wyznające ten pogląd nie są świadome, jak bardzo się mylą. Bowiem pierwsi *mutakallim* starali się udowodnić jakieś twierdzenie, gdy korzystne było dowiedzenie jego słuszności, lub obalić je, gdy pożądane było jego odrzucenie i kiedy było one przeciwne pogładowi, który chcieli podtrzymać - choć sprzeczność staje się oczywista dopiero po zastosowaniu setki kolejnych twierdzeń. W ten sposób *mutakallim* wynaleźli skuteczne lekarstwo na chorobę! Jednak powiadani ci, że ogólnie rzecz biorąc Temistius miał rację, twierdząc, iż własności rzeczy same nie mogą się dostosować do naszych poglądów. To nasze poglądy trzeba dostosować do istniejących własności.

Po przestudiowaniu prac *mutakallim*, na tyle, na ile mogłem to uczynić, gdy w miarę swoich możliwości studiowałem dzieła filozofów, zauważyłem, że pod względem cech ogólnych metoda wszystkich *mutakallim* była identyczna. Mianowicie zakładali oni, że rzeczywiście istniejąca forma rzeczy niczego nie udowadnia, ponieważ stanowi tylko jedną z wielu faz rzeczy, czego przeciwieństwo jest, według mnie, równie dopuszczalne. W wielu przypadkach teolodzy ci kierowali się wyobraźnią, przekonani, że postępują zgodnie z umysłem. Przedstawiali twierdzenia (które ci opiszę) i dowodzili poprzez swój szczególny sposób argumentowania, że wszechświat miał początek. Udowodniwszy teorię *creatio ex nihilo*, stwierdzili oni - jako logiczne następstwo - że niewątpliwie musi istnieć Stwórca, który stworzył wszechświat. Następnie dowiedli, że Stwórca jest Jeden, a z Jedności Stwórcy wydedukowali Jego bezcielesność. W dyskusji na ten temat wspomnianą metodę przyjęli wszyscy muzułmańscy *mutakallim* oraz ci spośród naszych współwyznawców, którzy poszli w ich ślady. Jakkolwiek *mutakallim* nie zgadzają się pod względem metod swoich dowodów i stosują różne twierdzenia, dowodząc prawdziwości aktu stworzenia lub odrzucając wieczność wszechświata, niezmiennie zaczynają od udowodnienia *creatio ex nihilo* i w oparciu o to dowodzą istnienia Boga. Przestudiowałem tę metodę i jest ona dla mnie absolutnie nie do przyjęcia. Należy ją odrzucić, ponieważ wszystkie dowody na stworzenie mają słabe punkty, a za przekonującą mogą ją uznać jedynie ludzie nie znający różnicy między dowodem, argumentem dialektycznym i sofizmatem. Osoby rozumiejące się rozmaitych metod bez problemu zauważą, iż wszystkie dowody na stworzenie budzą wątpliwości, gdyż zastosowano twierdzenia, których nigdy nie dowiedziono. Sądzę, że ci, którzy wierzą w prawdę objawienia, mogą co najwyżej ujawnić niedociągnięcia w dowodach filozofów, utrzymujących, że wszechświat jest wieczny, i jeśli zaiste człowiek dokonał tego, dokonał tym samym wielkiej rzeczy! Bowiem dobrze wiedzą wszyscy poprawnie rozumujący myśliciele, którzy nie chcą sami siebie oszukiwać, że na owe pytanie - mianowicie, czy wszechświat został stworzony, czy jest wieczny - nie można odpowiedzieć z matematyczną pewnością. Ludzki umysł musi się tutaj zawahać. Będę miał jeszcze okazję szerzej omówić tę kwestię,

kh twierdzenie,
iż wszechświat

ale na chwilę obecną wystarczy stwierdzić, iż przez ostatnie trzy tysiące lat filozofowie byli nieustannie podzieleni, jeśli chodzi o ten temat, na tyle, na ile możemy się tego dowiedzieć z ich prac i zapisu ich poglądów.

Skoro taka jest istota tej teorii, w jaki sposób możemy użyć jej jako aksjomatu i w oparciu o nią udowodnić istnienie Boga? W jakim przypadku istnienie Boga byłoby niepewne: jeśli wszechświat miał początek - Bóg istnieje, a jeśli jest wieczny - Bóg nie istnieje. Zatem istnienie Boga pozostałoby albo kwestią otwartą, albo musielibyśmy stwierdzić, że stworzenie zostało udowodnione i po prostu siłą zmusić innych do przyjęcia tej doktryny, aby w ten sposób móc ogłosić, iż udowodniliśmy istnienie Boga. Taka metoda jest absolutnie nie do przyjęcia. Według mnie, prawidłowa metoda, oparta na logicznym i niezbitym dowodzie, polega na udowodnieniu istnienia Boga, Jego jedności oraz bezcielesności, poprzez argumenty filozoficzne opierające się na teorii wieczności wszechświata. Nie proponuję tej metody dlatego, że wierzę w wieczność wszechświata - bynajmniej, w tej kwestii nie zgadzam się z filozofami - lecz dlatego, że dzięki niej owe trzy zasady, czyli istnienia Boga, Jego jedności oraz Jego bezcielesności, można w pełni udowodnić i potwierdzić, bez względu na pytanie, czy wszechświat miał początek, czy nie. Kiedy już przy pomocy konkretnego dowodu zdecydowanie dowiodę owych trzech zasad, zajmę się kwestią stworzenia i omówię ją najpełniej jak to możliwe. Możesz zadowolić się stwierdzeniem *mutakallim* i wierzyć, iż udowodniono akt stworzenia. Nic złego nie stanie się również, jeśli uznasz, że nie dowiedziono początku wszechświata, i przyjmiesz tę teorię jako wspieraną przez autorytet proroków. Dopóki nie poznasz moich poglądów na temat proroctwa (przedstawię je w niniejszej pracy), nie pytaj, jak można uzasadnić wiarę w proroctwo, jeśli założono by, że wszechświat jest wieczny. Nie będę się nad tym rozwodzić w tej chwili. Musisz jednak wiedzieć, że niektóre twierdzenia, zapoczątkowane i udowodnione przez *mutakallim*, w celu dowiedzenia aktu stworzenia, sugerują porządek rzeczy sprzeczny z istniejącym i wiążą się z całkowitą zmianą praw natury. Zwróć uwagę na ten fakt, gdyż będę musiał wspomnieć o twierdzeniach i argumentacji *mutakallim*. W ogólnym zarysie, moja metoda jest na-

Właściwa
metoda
rozstrzygania
tych zagadnień

stępująca. Wszechświat jest albo wieczny, albo miał początek. Jeśli miał początek, siłą *rzeczy* musi istnieć byt, który spowodował ten początek, jest to podejście zdroworozsądkowe, bowiem rzecz, która miała początek, nie może powstać poprzez swój początek, coś innego musi go spowodować. Zatem wszechświat został stworzony przez Boga. Jeśli natomiast wszechświat jest wieczny, na wiele sposobów można ty udowodnić, że poza rzeczami stanowiącymi wszechświat, istnieje byt niebędący ani ciałem, ani mocą w ciele, i który jest jeden, wieczny, niepoprzedzony żadną przyczyną oraz niezmienny. Bytem tym jest Bóg. Widzisz, iż dowody na istnienie, jedność oraz bezcielesność Boga muszą różnić się w zależności od przyjętych przez nas twierdzeń. Tylko w ten sposób uda nam się otrzymać doskonały dowód bez względu na to, czy założymy wieczność, czy stworzenie wszechświata. Z tego też powodu w moich pracach dotyczących Talmudu zauważysz, że za każdym razem, gdy muszę omawiać podstawowe zasady naszej religii lub udowadniać istnienie Boga, stosuję argumenty zakładające wieczność wszechświata. Nie wierzę w ową wieczność, lecz pragnę w sposób niepodważalny dowieść zasady istnienia Boga, a nie chciałbym, aby ta najważniejsza zasada obierała się na dowodzie, który każdy mógłby podważyć lub próbować obalić, a który inni w ogóle uznaliby za bezpodstawny, szczególnie kiedy widzę, że dowody filozofów opierają się na owych widzialnych właściwościach rzeczy, które mogą ignorować jedynie osoby posiadające pewne przyjęte z góry poglądy, podczas gdy *mutakallim* dowodzą swoich argumentów na podstawie twierdzeń tak dalece sprzecznych z rzeczywistym stanem rzeczy, że zmuszają dyskutantów do całkowitego zaprzeczenia istnienia praw natury. Gdy będę omawiał kwestię stworzenia, w osobnym rozdziale udowodnię swoje zdanie i osiągnę ten sam rezultat, o który chodziło każdemu z *mutakallim*. Jednakże nie zaprzeczę prawom natury ani nie odrzucę żadnej części teorii arystotelesowskiej, której poprawność udowodniono. Nawet najbardziej przekonujące dowody wysuwane przez *mutakallim*, uznające akt stworzenia, zostały uzyskane poprzez odwrócenie całego porządku *rzeczy*, a także poprzez odrzucenie wszystkiego, co w pełni udowodnili filozofowie. Jednak ja będę w stanie przedstawić podobny dowód bez pomijania praw natury i bez

konieczności zaprzeczenia wyraźnie widocznym faktom. Uważam za konieczne wspomnieć ci o twierdzeniach *mutakallim*, w oparciu o które dowodzą oni aktu stworzenia, istnienia Boga, Jego jedności oraz bezcielesności. Zamierzam wyjaśnić ich metodę, a także wskazać wnioski, które należy wyciągnąć z każdego twierdzenia. Następnie opiszę te spośród teorii filozofów, które są ściśle związane z naszym tematem, a potem wyjaśnię ich metodę.

*Krytyka
dzieł
mutakallim*

Nie proszę mnie o to, abym udowodnił w tej pracy twierdzenia filozofów, które omówię pokrótce, stanowiące główną część fizyki i metafizyki. Nie oczekuj również, że będę powtarzał argumenty *mutakallim* jako poparcie dla ich twierdzeń, na które oni zmarnowali swój, a przyszłe pokolenia zmarnują swój czas, i na temat których powstały liczne książki. Poza kilkoma wyjątkami, ich argumentom przeczą widzialne właściwości rzeczy i istnieją wobec nich liczne zarzuty. Z tego powodu *mutakallim* musieli napisać wiele książek i kontrowersyjnych prac w obronie swoich teorii, w celu obalenia zarzutów, a także aby pogodzić wszelkie sprzeczności, choć w rzeczywistości celu tego nie osiągnie się żadnym pomysłowym wybiegiem. Jeśli zaś chodzi o twierdzenia filozofów, które pokrótce wyjaśnię i które są niezbędne do udowodnienia trzech zasad - istnienia Boga, Jego jedności i bezcielesności - uznasz je w większości, gdy tylko je usłyszysz i zrozumiesz ich znaczenie. W trakcie omawiania innych części ich dowodów, należy szukać w pracach na temat fizyki i metafizyki, a jeśli zwrócisz uwagę na wskazane fragmenty, znajdziesz tam udowodnione wszystko to, co wymaga udowodnienia.

*Wszechświat
dowodem
na istnienie
Boga*

Powiedziałem ci już, że nie istnieje nic oprócz Boga . tego wszechświata oraz że jedynym dowodem na Jego istnienie jest ten wszechświat w całości i w każdej swojej części. Dlatego musimy badać wszechświat taki, jaki jest, twierdzenia należy czerpać z tych właściwości wszechświata, które są wyraźnie widoczne, a więc należy znać jego widzialną formę i istotę. Dopiero wtedy znajdziesz we wszechświecie dowody na istnienie bytu niestanowiącego jego części. Uznałem zatem za konieczne omówienie w sposób ogólny, w następnym rozdziale, całości istniejących rzeczy oraz ograniczenie uwag do tych, które w pełni udowodniono i ustalono bez żadnych wątpliwości. W kolejnych rozdziałach zajmę się twierdze-

niami *mutakallim* i przedstawię metodę, za pomocą której wyjaśniają oni cztery podstawowe zasady. Natomiast w dalszych rozdziałach wyłożę twierdzenia filozofów oraz metody stosowane przez nich w celu potwierdzenia tychże zasad. Na koniec, jak już wspomniałem, objaśnię ci swoją metodę dowiedzenia czterech zasad.

ROZDZIAŁ LXXII

Wiedz, że ten wszechświat w całości jest niczym innym, jak jednym pojedynczym bytem. Innymi słowy, najbardziej zewnętrzną sferą niebieską, razem ze wszystkim, co w niej zawarte, stanowi, jeśli chodzi o jej specyfikę, ponad wszelką wątpliwość pojedynczy byt, tak jak Reuwen i Szymon. Różnorodność jej substancji - mam na myśli substancję tej sfery i wszystkich jej części składowych - przypomina różnorodność substancji istoty ludzkiej. Na przykład Reuwen jest jednostką, złożoną z różnych substancji stałych, takich jak ciało, kości, ścięgna, z różnych humorów (płynów), oraz z rozmaitych elementów duchowych. Na podobnej zasadzie owa sfera w całości składa się z kul niebieskich, czterech żywiołów i ich kombinacji, nie ma w niej żadnej próżni, a całą przestrzeń wypełnia materia. Jej środek zajmuje ziemia otoczona wodą, wodę otacza powietrze, powietrze spowija ogień, a ten z kolei ogarnia piątą substancję (kwintesencja)³². Owe substancje tworzą liczne sfery, z których jedna zawiera się w kolejnej, tak że pomiędzy nimi nie ma pustej przestrzeni, próżni. Jedna sfera otacza i ściśle łączy się z kolejną. Wszystkie sfery obracają się stale i jednostajnie, bez przyspieszania czy zwalniania, innymi słowy, każda sfera zachowuje swoją specyficzną naturę pod względem prędkości i osobliwości ruchu, nie porusza się raz szybciej, a raz wolniej. Jednak w stosunku do siebie jedne sfery poruszają się z większą prędkością, a inne z mniejszą. Najbardziej zewnętrzną, wszystko obejmującą sferą obraca się z największą prędkością, dokonuje ona pełnego obrotu w jeden dzień i sprawia, że wszystko inne także bierze udział w jej ruchu, tak jak każda cząstka jakiegóżby rzeczy porusza się, gdy całe

*Wszechświat
pojedynczym*

Sfery

³² Łac. *quinta essentia*, piąty żywioł u Arystotelesa - eter.

ciało jest w ruchu. Bowiem istniejące byty są w takiej samej zależności od owej sfery, jak część jakiejś rzeczy w stosunku do całości. Sfery te nie mają wspólnego środka, środki niektórych z nich są tożsame ze środkiem wszechświata, a reszty - odmienne. Ruch niektórych sfer jest niezależny od ruchu całego wszechświata, obracającego się nieustannie od wschodu do zachodu, inne sfery poruszają się z zachodu na wschód. Gwiazdy zawarte w tych sferach stanowią część ich orbit, są w nich umocowane i same z siebie nie poruszają się, lecz biorąc udział w ruchu sfery, do której należą, zdają się poruszać. Cała substancja tego obracającego się piątego żywiołu różni się od substancji ciał składających się z pozostałych czterech żywiołów i otoczonych piątym żywiołem.

Cztery żywioły

Liczba sfer obejmujących wszechświat w żadnym razie nie może być mniejsza niż osiemnaście, a wręcz może być większa - jest to jednak temat do dalszych dociekań. Ponadto, kwestią otwartą pozostaje, czy istnieją sfery, które, nie poruszając się wokół centrum wszechświata, mimo wszystko wykonują ruch okrężny. W obrębie najbliższej nam sfery znajduje się substancja inna niż substancja piątego żywiołu. Najpierw otrzymała ona cztery podstawowe formy, a następnie w tych czterech formach stała się czterema rodzajami materii: ziemią, wodą, powietrzem i ogniem. Każdy z owych czterech żywiołów zajmuje określone miejsce, przypisane mu przez naturę, i nie można znaleźć go gdzie indziej, dopóki tylko jego naturalna siła działa w tym miejscu. Nie jest to ciało żywe, nie posiada życia, percepcji, spontanicznego ruchu i pozostaje w spoczynku w swoim naturalnym miejscu. Gdy jakaś zewnętrzna siła przeniesie je, powraca, gdy tylko siła ta przestanie działać. Bowiem żywioły posiadają właściwość powracania prosto do swojego miejsca, ale nie mają żadnych właściwości, które sprawiłyby, że pozostałyby one tam, gdzie są, ani które nadawałyby im inny rodzaj ruchu niż po linii prostej. Wspomniane prostoliniowe ruchy czterech żywiołów, gdy wracają one do swojego pierwotnego miejsca, są dwojakie: albo odśrodkowy - w przypadku ruchu powietrza i ognia, albo dośrodkowy - w przypadku ziemi i wody, a gdy żywioły powrócą na swoje miejsce, pozostają w bezruchu.

Z kolei ciała sferyczne mają życie, posiadają duszę, która nadaje im spontaniczny ruch. Nie mają one żadnych właściwości pozwalających

jących im w jakimkolwiek momencie zatrzymać się, w nieustannym ruchu nie ulegają one żadnym zmianom, z wyjątkiem zmiany pozycji. Kwestii, czy ciała sferyczne są obdarzone intelektem, pozwalającym im pojmować, nie można rozstrzygnąć bez dogłębnej analizy. Po-
 przez stały ruch piątego żywiołu, wraz ze wszystkim, co się w nim
 zawiera, cztery żywioły są zmuszone, aby się poruszać i zmieniać
 swoje pozycje, tak że ogień i powietrze kierują się w stronę wody,
 a potem te trzy żywioły wchodzi w głąb ziemi. W ten sposób ży-
 wioły mieszają się ze sobą, a gdy powracają na swoje miejsca, części
 ziemi, gdy opuszczają one swoje pozycje, poruszają się wraz z wodą,
 powietrzem i ogniem. Podczas całego tego procesu żywioły działają
 na siebie i wchodzi w reakcje ze sobą. Żywioły mieszają się ze sobą,
 łączą i tworzą rozmaite rodzaje oparów, a następnie - kilkadziesiąt
 rodzajów minerałów, każdy gatunek roślin, wiele gatunków istot
 żywych, w zależności od stosunkowych proporcji części składowych.
 Wszystkie byty przejściowe pochodzą od żywiołów, na które się
 rozkładają, kiedy przestają istnieć. Same żywioły podlegają zmianom
 z jednego w inny, gdyż mimo że jedna substancja jest wspólna wszyst-
 kiej, w rzeczywistości niemożliwa jest substancja bez formy, tak jak
 fizyczna forma bytów przejściowych nie może istnieć bez substancji.
 Tworzenie się i rozpad żywiołów, wraz z rzeczami złożonymi z nich
 i zmieniającymi się w nie, następuje na zmianę. Zmiany skończonej
 substancji, po kolejnym otrzymywaniu jednej formy po drugiej, moż-
 na zatem porównać do ruchu sfery w przestrzeni, gdy każda część
 sfery okresowo ponownie się pojawia w tej samej pozycji.

*Funkcja
 Piątego
 żywiołu*

Tak jak ludzkie ciało składa się zarówno z głównych organów, jak
 i innych członków, które są od nich uzależnione i nie mogą istnieć
 bez kontroli tych organów, tak i wszechświat składa się z głównych
 części, czyli kwintesencji, obejmującej cztery żywioły, oraz z innych,
 podporządkowanych części, wymagających przywódcy - czyli cze-
 rech żywiołów i rzeczy z nich stworzonych.

*Analogia
 ludzkiego*

Co więcej, najważniejsza część ludzkiego ciała, mianowicie serce,
 jest w stałym ruchu i stanowi źródło każdego ruchu zauważalnego
 w ciele. Rządzi ono innymi członkami i poprzez swoje uderzenia prze-
 kazuje swoją moc, potrzebną im do wykonywania własnych funkcji.
 Za sprawą swojego ruchu najbardziej zewnętrzna sfera w podobny

sposób rządzi wszystkimi pozostałymi częściami wszechświata, a także dostarcza wszystkim rzeczom specjalnych właściwości. Każdy ruch we wszechświecie ma zatem swoje źródło w ruchu owej sfery, a dusza każdego ożywionego bytu wywodzi się z duszy tej właśnie sfery.

Cztery siły

Siły, które, zgodnie z tym wyjaśnieniem, sfery przekazują ziemskiemu światu, są cztery: (a) siła powodująca zmieszanie i połączenie żywiołów, niewątpliwie wystarczająca do stworzenia minerałów, b) siła zaopatrująca każdą rosnącą rzecz w funkcje wegetatywne, c) siła dająca witalność każdemu żywemu bytowi oraz d) siła obdarzająca istoty rozumne umysłem. Wszystko to dokonuje się za sprawą działania światła i ciemności, regulowanego przez pozycję oraz ruch sfer wokół ziemi.

Gdy przez jedną chwilę serce przestaje bić, człowiek umiera i następuje koniec wszystkich jego ruchów, a siły wyczerpują się. Podobnie zginąłby cały wszechświat i wszystko w nim przestałoby istnieć, gdyby ustał ruch sfer.

Istota żywa żyje dzięki działaniu serca, mimo że niektóre części jej ciała nie poruszają się ani nie mają uczucia, np. kości, chrząstki i podobne części. Tak samo jest w przypadku całego wszechświata: choć obejmuje on wiele bytów pozbawionych ruchu czy życia, stanowi pojedynczy byt, żyjący dzięki poruszeniu się sfery, którą można porównać do serca żywej istoty. Zatem cały glob należy traktować jako jeden pojedynczy byt obdarzony życiem, ruchem i duszą. Pokażę dalej, że taki sposób postrzegania wszechświata jest niezbędny,

Jeden byt,

*stworzony
6z leáiŕ€Łθ*

innymi słowy, pomaga on wykazać jedność Boga, a także wyjaśnić z a s a d ę ; ze On, który jest Jeden, stworzył tylko j e d e n byt.

Ponadto, żaden członek ludzkiego ciała nie może istnieć samodzielnie, niepołączony z ciałem, a jednocześnie rzeczywiście stać się organiczną częścią tego ciała - czyli samodzielnie nie może istnieć wątroba, serce ani ciało. Na podobnej zasadzie nie jest możliwe, aby jedna część wszechświata istniała niezależnie od pozostałych części w istniejącym porządku rzeczy, jaki tu rozważamy, czyli, na przykład, aby ogień istniał bez współistnienia ziemi czy też ziemia bez nieba lub niebo bez ziemi.

W człowieku jest pewna siła, łącząca członki ciała, kontrolująca je i dająca każdemu z nich to, czego on potrzebuje do zachowania

swojego stanu oraz do zwalczenia urazu - lekarze zgodnie nazywają ją wiodącą siłą w ciele żyjącej istoty, niekiedy zwie się ją „naturą”. Podobnie wszechświat posiada siłę jednoczącą poszczególne części ze sobą, chroniącą gatunki przed zniszczeniem, podtrzymującą osobniki każdego gatunku tak długo, jak to możliwe, oraz obdarzającą niektóre pojedyncze byty trwałym istnieniem. Otwartym pytaniem pozostaje, czy siła ta działa poprzez sferę, czy w inny sposób.

Poza tym, w ciele każdego osobnika istnieją części stworzone w określonym celu, na przykład organy zajmujące się odżywianiem - w celu zachowania istoty przy życiu, organy rozmnażania - w celu zachowania gatunku, ręce i oczy - w celu odpowiadania na pewne potrzeby, np. jedzenie itd. Są również części, które same w sobie nie mają żadnego celu, lecz stanowią jedynie dodatki i uzupełnienia innych części. Osobliwy skład organów, niezbędny do zachowania ich szczególnych form oraz do wykonywania ich podstawowych funkcji, służy specjalnemu celowi, jednocześnie tworząc, zgodnie z naturą substancji, inne rzeczy, na przykład włosy i skórę ciała. Jakkolwiek części te są jedynie dodatkami, nie są one tworzone według ustalonej reguły: niektórych w ogóle nie ma u wielu osobników, a u innych bardzo się różnią [jedne od drugich]. W przypadku organów ciała tak nie jest. Nigdy nie zdarza się, by wątroba jednej osoby była dziesięć razy większa niż u innej osoby, ale może być ktoś bez brody lub włosów na pewnych częściach ciała czy też z brodą dziesięć razy dłuższą niż u kogoś innego. Nierzadkie są przykłady tego zjawiska (wielkiej różnorodności włosów, koloru). Takie same różnice pojawiają się w składzie wszechświata. Niektóre gatunki stanowią nieodłączną część całego systemu - są one stałe i istnieją według ustalonego prawa, choć różnią się na tyle, na ile pozwala natura, zróżnicowanie to jest nieznaczne pod względem ilości i jakości. Inne gatunki nie służą żadnemu celowi, są jedynie wynikiem ogólnej natury przemijających rzeczy, jak w przypadku rozmaitych owadów, które pojawiają się na gnojowisku, zwierząt w zgniłych owocach czy w cuchnących cieczach, a także robaków powstających w jelitach itd. Krótko mówiąc, do kategorii tej należy wszystko pozbawione siły rozrodczej. Zatem rzeczy te nie istnieją według ustalonego prawa, choć ich całkowita nieobecność jest równie niemożliwa, co nieobecność różnych odcieni skóry czy różnych rodzajów włosów u ludzi.

Celowość

W człowieku są substancje, które istnieją stale, oraz substancje istniejące stale w obrębie gatunku, ale nie osobnika, np. cztery płyny (humory). Tak samo jest w przypadku wszechświata: istnieją substancje stałe u osobników, na przykład piąty żywioł - stały we wszystkich swoich formacjach, oraz inne substancje - stałe na poziomie gatunku, na przykład cztery żywioły i wszystko, co jest z nich utworzone.

*Identyczność
sił tworzenia*

Te same siły, które działają przy narodzeniu i czasowej egzystencji istoty ludzkiej, działają również przy jej zniszczeniu i śmierci. Prawda ta odnosi się także do całego przemijającego świata. Przyczyny powstania stanowią jednocześnie przyczyny unicestwienia. Ilustruje to następujący przykład. Gdyby cztery siły obecne w każdym bycie, podtrzymywanym za pomocą jedzenia - mianowicie: apetyt, zatrzymanie, trawienie i wydzielanie - były w stanie, na podobieństwo inteligentnych sił, ograniczać się do tego, co jest konieczne, i działać we właściwym czasie i w obrębie właściwych granic, człowiek byłby wolny od tych wielkich cierpień i licznych chorób [na które jest narażony]. Biorąc jednak pod uwagę, że tak nie jest i że siły wykonują swoje naturalne funkcje bez myśli ani inteligencji, a także bez żadnej świadomości swoich działań, powodują one niebezpieczne dolegliwości i wielkie bóle, choć stanowią one bezpośrednią przyczynę narodzin i czasowej egzystencji istoty ludzkiej. Fak: ten należy wyjaśnić następująco: jeśli apetyt miałaby wchłaniać jecynie to, co jest całkowicie dobroczynne, przy czym istotna jest tylko ilość, człowiek byłby wolny od wielu cierpień i zaburzeń. Ale tak nie jest. Apetyt wchłania każdy płyn, który napotyka, nawet gdy płyn ten będzie niewłaściwy pod względem jakości czy ilości. Zatem naturalne jest, iż niekiedy wchłania się płyn, który jest zbyt ciepły, zbyt zimny, zbyt gęsty czy zbyt rzadki, albo że wchłania się za dużo płynu. W rezultacie żyły są zapchane, następuje niedrożność i gnicie, pogarsza się jakość cieczy, zmienia się jej ilość, powstają choroby, takie jak szkorbut, trąd, ropień albo jakaś niebezpieczna choroba, np. rak, słońowacizna, gangrena, a w końcu jakiś organ czy organy ulegają zniszczeniu. Tak samo dzieje się w przypadku każdej z tych czterech sił i w przypadku wszystkich istniejących bytów. Ta sama siła, która daje początek wszystkim rzeczom i sprawia, że istnieją one przez pewien czas - mianowicie kombinacja żywiołów, które są poruszane

i przenikane przez siły sfer niebieskich - ta sama przyczyna staje się na całym świecie źródłem klęsk, takich jak niszczycielski deszcz, ulewę, burze śnieżne, grad, huragany, grzmot, błyskawica, malaria i inne straszliwe katastrofy, pustoszące jakieś miejsce lub miejsca, lub cały kraj, na przykład osunięcia ziemi, trzęsienia ziemi, deszcz meteorów, powódzie nadchodzące z mórz i z głębi ziemi.

Jednak pamiętaj, iż we wszystkim, co zauważyliśmy w związku z podobieństwem między wszechświatem a istotą ludzką, nie daje nam podstawy twierdzić, że człowiek jest mikrokosmosem. Bowiem mimo że porównanie we wszystkich częściach odnosi się do wszechświata i każdej żywej istoty w normalnym stanie, nigdy nie słyszałem, aby jakkolwiek dawny autor nazwał osła czy konia mikrokosmosem. Atrybut ten został dany jedynie człowiekowi, z powodu jego szczególnej umiejętności myślenia, to znaczy intelektu - który nie odnosi się do żadnej innej żywej istoty. Można to wytłumaczyć następująco. Zwierzę nie potrzebuje w celu pożywienia się żadnego planu, myśli ani systemu, każde zwierzę porusza się i działa naturalnie, je tyle, ile odpowiedniego pożywienia znajdzie, miejsce spoczynku znajduje tam, gdzie akurat przebywa, współżyje z jakimkolwiek osobnikiem napotkanym w okresie rui. W ten sposób każdy osobnik podtrzymuje swój byt, nie potrzebując do swego utrzymania pomocy ani wsparcia innych osobników swojego gatunku, bowiem wszystkie działania, które musi podjąć, wykonuje sam. Inaczej jest z człowiekiem. Jeśli jakiś osobnik żyłby samotnie i jak zwierzę pozbawiony byłby przewodnictwa, szybko zginąłby, nie przeżywszy nawet dnia (może tylko przypadkiem), chyba że znalazłby coś, czym mógłby się pożywić. Bowiem jedzenie, którego człowiek potrzebuje do przeżycia, wymaga dużego nakładu pracy i przygotowania, a to można wykonać jedynie dzięki zastanowieniu się i zaplanowaniu: potrzeba wielu naczyń, trzeba zatrudnić wielu ludzi - każdego do innej pracy. Dlatego konieczne jest, aby jedna osoba organizowała pracę i kierowała ludźmi w taki sposób, by odpowiednio współpracowali i pomagali sobie nawzajem. Podobnie ochrona przed gorącem w lecie i przed zimnem w zimie, schronienie przed deszczem, śniegiem i wiatrem wymagają przygotowania wielu rzeczy, czego nie da się zrealizować bez planu i zastanowienia się. Z tego powodu człowiek został obdarzony zdolnościami

*Człowiek
nazwany
mikro-
kosmosem
z powodu
intelektu*

*Człowiek
potrzebuje
ludzi*

intelektualnymi, które pozwalają mu myśleć, rozważać i działać, a poprzez rozmaite prace - przygotować i zapewnić sobie jedzenie, mieszkanie i ubranie, a także takie, które pozwalają mu kontrolować każdy organ ciała, sprawiając, że zarówno najważniejsze, jak i drugorzędne organy wykonują przypisane im funkcje. W rezultacie, jeśli człowiek, pozbawiony tych umiejętności umysłowych, posiadałby jedynie żywotność, w krótkim czasie zginąłby. Umysł jest największą ze wszystkich zdolności żywych istot, bardzo trudno jest go pojąć, a jego prawdziwego charakteru nie można zrozumieć tak łatwo, jak w przypadku innych zdolności człowieka.

Bóg jako siła utrzymująca świat We wszechświecie istnieje także pewna siła, kontrolująca całość, która wprawia w ruch najważniejsze i główne części i daje im siłę napędową, by te z kolei zarządzały resztą. Bez owej siły istnienie tej sfery, wraz z jej ważnymi i drugorzędnymi częściami, byłoby niemożliwe. Stanowi ona źródło istnienia wszechświata we wszystkich jego częściach. Ową siłą jest Bóg, błogosławione niech będzie Jego Imię! To z powodu tej siły człowieka nazywa się mikrokosmosem, bowiem on również posiada pewną zasadę, która rządzi siłami ciała, i w związku z tym porównaniem Bóg zwany jest „życiem wszechświata”, porównaj: „i przysiągł na życie wszechświata” (D 12, 7).

Harmonia serca Musisz zrozumieć, że w porównaniu, którego dokonałem między *fey* _{ca} *fy* _m wszechświatem z jednej strony a człowiekiem z drugiej, istnieje całkowita harmonia we wszystkich wyżej wspomnianych punktach. Jedynie w trzech poniższych punktach można zauważyć rozbieżności.

Po pierwsze, najważniejszy organ każdej żywej istoty posiadającej serce korzysta z organów kontrolowanych przez serce, a zatem korzyści organów stają się korzyściami serca. Nie jest tak w przypadku organizmu wszechświata. Część, której przyznano władzę lub która rozdziela siłę, nie otrzymuje z powrotem żadnych korzyści od kontrolowanych rzeczy. Cokolwiek ona przyznaje, robi to na podobieństwo hojnego dobroczyńcy, nie z jakiegoś egoistycznego powodu, lecz z naturalnej szczodrości i dobroci - jedynie ze względu na postępowanie na wzór Najwyższego.

Po drugie, żywe istoty obdarzone sercem mają je wewnątrz, w środku ciała, jest ono otoczone przez organy, nad którymi sprawuje

władzę. Dlatego serce czerpie od organów korzyści, gdyż strzeża i chronią je one, i nie pozwalają, by dosięgła je rana, zadana z zewnątrz. W przypadku wszechświata jest na odwrót. Najwyższa część obejmuje te niższe, przy czym z pewnością nie ma na nią wpływu działanie żadnej innej istoty, a nawet jeśli coś mogłoby wpływać na tę część, nie istnieje nikt bez niej, kto mógłby mieć na nią wpływ. Podczas gdy część ta wpływa na wszystko, co jest w niej zawarte, ona sama nie znajduje się pod wpływem żadnego działania ani siły jakiegokolwiek materialnego bytu. Istnieje jednakże pewne podobieństwo [pomiędzy wszechświatem i człowiekiem] pod tym względem. W ciele zwierząt organy bardziej oddalone od najważniejszego organu mają mniejsze znaczenie niż te położone bliżej niego. Podobnie we wszechświecie - im bliżej środka są jakieś części, tym bardziej są one mętne, twarde, bezwładne, matowe oraz ciemne, gdyż znajdują się dale; od najwyższego żywiołu - od źródła światła i jasności, które porusza się samo i którego substancja jest najbardziej jak to możliwe rozrzedzona i najprostsza - od najbardziej zewnętrznej sfery. Proporcjonalnie do tego, jak blisko tej sfery znajduje się ciało, czerpie ono z niej właściwości i wyrasta ponad sfery pod nią.

Po trzecie, zdolność myślenia jest nieodłączną siłą w ciele i nie jest" oddzielona od niego, ale Bóg nie jest nieodłączną siłą w ciele wszechświata, lecz odrębną od wszystkich jego części.

Całkowitą tajemnicą pozostaje, w jaki sposób Bóg rządzi wszechświatem i zaspokaja jego potrzeby, człowiek nie jest w stanie jej rozwi-
 kłać. Bowiern, z jednej strony, można udowodnić, że Bóg jest oddzie-
 lony od wszechświata i bez kontaktu z nim. Jednak z drugiej strony,
 we wszystkich, nawet najmniejszych częściach wszechświata można
 udowodnić Jego panowanie i opatrność. Niech będzie pochwalony
 Ten, którego doskonałość jest poza naszym pojęciem.

Prawdą jest, że moglibyśmy porównać związek między Bogiem
 a wszechświatem do relacji między nieograniczonym nabytym in-
 tektem a człowiekiem - nie jest to nieodłączna siła w ciele, lecz
 siła całkowicie odrębna od ciała, która z zewnątrz weszła w kontakt
 z ciałem. Człowieczą zdolność rozumowania można porównać do in-
 teligencji sfer, które stanowią niejako materialne ciała. Jednakże inte-
 ligencja sfer, bytów czysto duchowych, jak również nieograniczonego

*Tajemnica
 związku
 Bożiem
 a wszech-
 światem*

i nabytego intelektu ludzkiego, stanowią temat dogłębnych studiów i badań. Dowód na ich istnienie, choć poprawny, jest zawiły i zawiera argumenty wzbudzające wątpliwości, narażone na krytykę i będące łatwym celem ataku przeciwników. Dlatego wolałem zilustrować relację między Bogiem a wszechświatem poprzez porównanie, które jest jasne i którego nie można będzie podważyć w żadnym punkcie bez zastrzeżeń określonych przeze mnie. Sprzeciw może pochodzić jedynie od niedouczonego człowieka, który zaprzecza prawdom, nawet jeśli są one w pełni oczywiste, tak jak osoba nie znająca geometrii odrzuca elementarne, jasno wyłożone twierdzenia, czy też ze strony kogoś uprzedzonego, kto sam siebie oszukuje. Jednak ci, którzy pragną zgłębiać ten temat, muszą wytrwać w nauce do momentu, gdy przekonają się, że wszystkie moje obserwacje są prawdziwe i dopóki nie zrozumieją, iż podane przeze mnie wyjaśnienie tego wszechświata jest niewątpliwie zgodne z istniejącym porządkiem rzeczy. Jeśli jakiś człowiek jest gotowy przyjąć ową teorię od kogoś, kto rozumie, jak dowieść rzeczy, których można dowieść, niech ją przyjmie i w oparciu o nią niech ustanowi swoje argumenty i dowody. Z drugiej strony, jeśli osoba ta odmówi przyjęcia bez dowodu nawet powyższych zasad, niech docieka na własną rękę, a koniec końców dojdzie do tego, że są one poprawne. „Doszliśmy do tego, że tak jest, słuchaj tego i sam to chciej rozważyć!” (Ij 5, 27).

Po tych wstępnych uwagach zajmę się tematem, który obiecałem przedstawić i wyjaśnić.

ROZDZIAŁ LXXIII

Istnieje dwanaście twierdzeń wspólnych wszystkim filozofom *kalaniu*, bez względu na różnorodność indywidualnych opinii czy metod. *Mutakallim* potrzebują ich, aby dowieść swoich poglądów odnośnie do czterech zasad. Najpierw wyliczę wspomniane twierdzenia, a następnie omówię każde z nich wraz z wnioskami, które można z nich wyciągnąć.

TWIERDZENIE I. Wszystkie rzeczy składają się z atomów.

TWIERDZENIE II. Istnieje próżnia.

TWIERDZENIE III. Czas składa się z atomów czasu.

TWIERDZENIE IV. Substancja nie może istnieć bez licznych przypadłości.

TWIERDZENIE V. Każdy atom jest w pełni wyposażony w przypadłości (które opiszę) i nie może bez nich istnieć.

TWIERDZENIE VI. Przypadłości nie mogą istnieć w przeciągu dwóch atomów czasu.

TWIERDZENIE VII. Zarówno pozytywne, jak i negatywne właściwości mają prawdziwe istnienie i stanowią przypadłości, które zawdzięczają swoje istnienie pewnej przyczyny sprawczej.

TWIERDZENIE VIII. Wszystkie istniejące rzeczy, tj. wszystkie stworzenia, zbudowane są z substancji i przypadłości, a fizyczna forma rzeczy również stanowi przypadłość.

TWIERDZENIE IX. Żadna przypadłość nie może stanowić substratu dla innej przypadłości.

TWIERDZENIE X. Sprawdzenie możliwości [istnienia] pewnego wyobrażonego przedmiotu nie polega na udowodnieniu jego zgodności z istniejącymi prawami natury.

TWIERDZENIE XI. Idea nieskończoności jest równie niedopuszczalna bez względu na to, czy nieskończoność byłaby rzeczywista, potencjalna czy przypadkowa, tj. nie ma różnicy, czy nieskończoność składałaby się z pewnej liczby współistniejących rzeczy, czy też z serii rzeczy, z których jedna część zaczyna istnieć, gdy inna przestała, w którym to przypadku nazywa się ją nieskończonością przypadkową. W obu przypadkach *mutakallim* odrzucają ideę nieskończoności jako błędną.

TWIERDZENIE XII. Zmysły wprowadzają w błąd i w wielu przypadkach są nieskuteczne, zatem ich postrzeganie nie może stanowić podstawy żadnego prawa ani być źródłem danych dla dowodu.

TWIERDZENIE PIERWSZE

Krytyka
poglądu
atomu

„Wszechświat, czyli wszystko w nim zawarte, składa się z bardzo małych części [atomów], niepodzielnych z powodu małych rozmiarów” taki nie ma rozmiaru, lecz gdy kilka atomów połączy się, ich suma ma rozmiar, a zatem tworzy ciało”. Jeśli więc złączono by dwa atomy, każdy atom stałby się ciałem i tworzyłyby one dwa ciała - taką teorię rzeczywiście zaproponowali niektórzy *mutakallim*. Wszystkie wspomniane atomy są dokładnie takie same i nie różnią się od siebie pod żadnym względem. Filozofowie *kalamu* twierdzą dalej, iż nie można znaleźć ciała, które nie składałoby się z owych atomów, „ułożonych” jeden obok drugiego. Zgodnie z tą opinią, stworzenie oraz nadanie formy są tożsame, a zniszczenie jest równoznaczne z rozkładem. *Mutakallim* nie używają pojęcia „zniszczenie”, gdyż utrzymują, że „stworzenie” zakłada skład i rozkład, ruch i spoczynek. Uważają oni, tak jak zakładał Epikur i inni atomiści, że liczba atomów nie jest stała, lecz są one na nowo tworzone, stosownie do woli Stwórcy, zatem ich unicestwienie jest niemożliwe. A teraz wyjaśnię ci poglądy *mutakallim* na temat próżni.

TWIERDZENIE DRUGIE

Krytyka
poglądu
próżni

Próżnia. Prawdziwi *mutakallim* wierzą również, że istnieje próżnia, czyjś $j_{e c i n a}$ przestrzeń lub więcej przestrzeni nic nie zawierających, w których nic się nie znajduje i które pozbawione są jakichkolwiek substancji. Twierdzenie to stanowi niezbędną kontynuację pierwszego twierdzenia, gdyż jeśli wszechświat byłby pełen atomów, jak mogłyby się one poruszać? Bowiem trudno uwierzyć, by jeden atom miał się przemieścić w drugi. A jednak zespolenie, a także rozkład rzeczy może dokonać się tylko poprzez ruch atomów! Dlatego *mutakallim* musieli założyć istnienie próżni po to, aby atomy mogły się łączyć, rozdzielać i poruszać w owej próżni, nie zawierającej żadnej rzeczy ani żadnego atomu.

„Czas składa się z atomów/ czasu”, innymi słowy z wielu części, których nie da się podzielić z powodu ich krótkiego trwania. Twierdzenie to również logicznie wypływa z pierwszego. *Mutakallim* niewątpliwie wiedzieli, w jaki sposób Arystoteles dowiódł, że czas, przestrzeń i ruch mają taką samą naturę, czyli że można je podzielić na części będące w tej samej proporcji względem siebie: jeśli jedna zostaje podzielona, druga zostaje podzielona w tej samej proporcji. Wiedzieli oni więc, że gdyby czas był ciągły i podzielny w nieskończoność, zakładany przez nich atom przestrzeni siłą rzeczy również musiałby być podzielny. Podobnie, gdyby zakładano, że przestrzeń jest ciągła, siłą rzeczy wynikałoby z tego, iż cząstkę czasu, którą uważali za niepodzielną, także można podzielić. Wykazał to Arystoteles w traktacie zatytułowanym *Acroasis*. A zatem *mutakallim* doszli do wniosku, że przestrzeń nie jest ciągła, lecz składa się z niepodzielnych elementów, oraz że na podobnej zasadzie czas można zredukować do cząstek czasu, które są niepodzielne. Przykładowo, godzina składa się z sześćdziesięciu minut, minuta z sześćdziesięciu sekund, sekunda z sześćdziesięciu części i tak dalej. W końcu, po kolejnych dziesięciu lub więcej podziałach na sześćdziesiąt, otrzymuje się cząstki czasu, których nie można podzielić i które w rzeczywistości są niepodzielne, tak jak w przypadku przestrzeni. Zatem czas stanowiłby rzecz posiadającą lokalizację i porządek.

Mutakallim w ogóle nie rozumieli natury czasu. Jest to kwestia metody, bowiem jeśli najwięksi filozofowie czuli się zakłopotani badając naturę czasu, jeśli niektórzy z nich wcale nie byli w stanie pojąć, czym tak naprawdę jest czas, i jeśli nawet Galen³³ stwierdził, że czas jest czymś boskim i niepojętym - cóż można oczekiwać po tych, którzy nie biorą pod uwagę natury rzeczy?

Zwróć teraz uwagę, jakie wnioski z tych trzech twierdzeń wysnuli i uznali za prawdziwe *mutakallim*. Utrzymywali oni, że ruch polega na przełożeniu każdego atomu jakiegoś ciała z jednego punktu

Krytyka
poglądu
o istnieniu
atomów

¹ Claudius Galenus, z pochodzenia Grek, żyjący w II w. n.e. lekarz cesarzy Rzymu, anatom i autor prac, które wywarły wielki wpływ na rozwój nauk medycznych w średniowieczu i odrodzeniu.

Krytyka poglądu n_j c m 0 2_c do następnego, zgodnie z tym, prędkość jednego ciała w ruchu być większa od prędkości drugiego ciała. Niemniej jednak, natury gdy obserwuje się dwa ciała pokonujące w tym samym czasie różne przestrzenie, przyczynę tej różnicy *mutakallim* nie przypisują faktowi, że ciało, które przebyło dłuższy dystans, miało większą prędkość, lecz temu, iż ruch zwykle zwany powolnym był zakłócany przez więcej przerw na momenty bezruchu, a ruch zwykle zwany szybkim był przerywany przez mniej chwil na odpoczynek. Gdy wykazuje się, że ruch strzały, wystrzelonej z mocnego łuku, zaprzecza teorii *mutakallim*, twierdzą oni, iż także w tym przypadku ruch zakłócany jest przerwami na odpoczynek. Wierzą oni, że to z winy zmysłów człowiek sądzi, iż strzała porusza się stale - istnieje bowiem wiele rzeczy, których nie da się postrzec zmysłami, co *mutakallim* zakładają w dwunastym twierdzeniu. Ale pytam ich: „Czy widzieliście pełny obrót kamienia młyńskiego? Każdy punkt zewnętrznego obwodu kamienia zakreśla wielkie koło, podczas gdy w tym samym czasie punkt bliżej środka zakreśla małe koło, szybkość zewnętrznego koła jest zatem większa od szybkości wewnętrznego koła. Nie można powiedzieć, że ruch tego drugiego przerywały chwile spoczynku, gdyż całe poruszające się ciało, tj. kamień młyński, stanowi jedno spójne ciało”. *Mutakallim* odpowiadają: „Podczas ruchu okrężnego części kamienia młyńskiego oddzielają się od siebie, a chwil odpoczynku przerywających ruch elementów bliżej środka jest więcej niż tych, które przerywają ruch zewnętrznych elementów”. Ponownie pytam: „W jaki sposób dzieje się to, że kamień młyński, który postrzegamy jako jedno ciało i który niełatwo rozbić nawet młotem, w czasie ruchu rozkłada się na atomy i znów staje się jednym spójnym ciałem, powracając do poprzedniego stanu, gdy tylko się zatrzymuje, i nikt nie potrafi zauważyć rozpadu [kamienia]?” Po raz kolejny odpowiedź *mutakallam* opiera się na dwunastym twierdzeniu, z którego wynika, że nie można ufać postrzeganiu zmysłów i dlatego dopuszcza się jedynie dowody intelektu. Niech ci się nie wydaje, że w powyższym przykładzie dostrzegłeś najbardziej absurdalne wnioski, 'akie można wysnuć z tych trzech twierdzeń - twierdzenie odnoszące się do istnienia próżni prowadzi do bardziej niedorzecznych i dziwnych wniosków. Nie sądzę również, że wspomniana teoria dotycząca ruchu

jest mniej irracjonalna niż twierdzenie wynikające z niej, mianowicie, że przekątna kwadratu równa się długości jego boku - a *mutakallim* posuwają się wręcz do twierdzenia, że kwadrat nie jest rzeczą na prawdę istniejącą. Krótko mówiąc, przyjęcie pierwszego twierdzenia byłoby równoznaczne z odrzuceniem wszystkiego, czego dowiedziono w dziedzinie geometrii. Twierdzenia geometryczne można by pod tym względem podzielić na dwie kategorie: całkowicie odrzucone, np. te odnoszące się do właściwości niepodzielności i podzielności odcinka i płaszczyzn oraz wszystkie inne twierdzenia zawarte w dziesiątej k;iędze Euklidesa i w podobnych pracach. Pozostałe twierdzenia wydawałyby się tylko częściowo poprawne, np. rozwiązanie problemu, jak podzielić odcinek na dwie równe części, jeśli odcinek składa się z nieparzystej liczby atomów - zgodnie z teorią *mutakallim*, takiego odcinka nie da się podzielić na pół. Co więcej, dobrze znana księga problemów autorstwa synów Szachara zawiera ponad sto problemów wraz z rozwiązaniami i praktycznymi dowodami. Ale jeśli rzeczywiście istniałyby próżnia, nie dałoby się rozwiązać żadnego z tych problemów i niemożliwe byłoby skonstruowanie wielu wodociągów [opisanych we wspomnianej pracy]. Obalanie takich twierdzeń jest zwykłym marnowaniem czasu. Przejdę teraz do omówienia pozostałych wyżej wspomnianych twierdzeń.

TWIERDZENIE CZWARTE

„Przypadłości rzeczy istnieją realnie, stanowią one elementy dodane do samej substancji i nie istnieje żadna materialna rzecz nie posiadająca ich”. Gdyby *mutakallim* zostawili powyższe twierdzenie w takiej formie, byłoby ono poprawne, proste, jasne i bezsporne. Oni jednak poszli dalej, zakładając, iż substancja, która nie ma atrybutu życia, musi siłą rzeczy posiadać atrybut śmierci, ponieważ zawsze musi mieć jedną z dwóch przeciwnych właściwości. Według *mutakallim*, istnienie koloru, smaku, ruchu i spoczynku, złączenia i rozdzielenia, itd., można założyć u wszystkich substancji, a jeśli pewna substancja posiada atrybut życia, musi jednocześnie posiadać inne rodzaje przypadłości, np. mądrość albo głupotę, wolną wolę lub jej przeciwieństwo, siłę albo słabość, postrzeganie łub jakieś jego

*Krytyka
poglądu
dotyczącego
przypadłości
rzeczy*

przeciwieństwo. Krótko mówiąc, substancja musi posiadać te albo inne powiązane przypadłości odnoszące się do żywego bytu.

TWIERDZENIE PIĄTE

*Krytyka
poglądu
na temat
atomów*

„Atom jest w pełni wyposażony we wszystkie wspomniane przypadłości i nie może istnieć, jeśli którejś z nich brakuje. Znaczenie tego twierdzenia jest następujące: *mutakallim* twierdzą, że każdy atom stworzony przez Boga musi posiadać przypadłości, takie jak kolor, zapach, ruch, spoczynek, z wyjątkiem przypadłości ilości, gdyż ich zdaniem atom nie ma rozmiaru. Nie nazywają oni ilości mianem przypadłości ani nie stosują wobec niej praw dotyczących przypadłości. Zgodnie z tym twierdzeniem, nie mówią oni, że gdy w ciele dostrzeże się przypadłość, jest ona szczególna dla ciała jako takiego, lecz że istnieje ona w każdym z atomów, tworzących elementy składowe tego ciała. Weźmy, na przykład, pryzmę śniegu. Biel nie istnieje w tej pryzmie jako całości, lecz każdy atom śniegu jest biały, a zatem suma wszystkich atomów jest również biała. Podobnie *mutakallim* twierdzą, że gdy porusza się ciało, porusza się każdy jego atom, a więc całe ciało jest w ruchu. Na podobnej zasadzie, ich zdaniem, życie istnieje w każdym atomie żywego ciała. Według nich tak samo jest w przypadku zmysłów: w każdym atomie całości zauważają oni zdolność postrzegania. Życie, wrażenia, umysł i mądrość *mutakallim* uważają za przypadłości, tak jak czerń i biel, co wykażę dalej, omawiając ich teorię.

*Krytyka
poglądu
duszy* W odniesieniu do duszy, *mutakallim* nie są ze sobą zgodni. Przeglądając wśród nich następujący pogląd: dusza jest przypadłością istniejącą w atomach, z których składa się na przykład człowiek, suma [atomów] zwana jest istotą obdarzoną duszą pod warunkiem, że zawiera ów atom. Inni twierdzą, że dusza składa się z eterycznych atomów, mających swoistą zdolność, dzięki której mogą stanowić duszę, oraz że atomy te są zmieszane z atomami ciała. Wskutek tego utrzymują oni, iż dusza jest przypadłością.

Jeśli chodzi o intelekt, wszyscy *mutakallim* zgadzają się co do tego, że jest on przypadłością przyłączoną do jednego z atomów, który stanowi całość rozumnego bytu. Są oni jednak nieco zdezorientowani

w przypadku wiedzy, nie mają pewności, czy jest ona przypadłością każdego atomu tworzącego wiedzącą całość, czy też należy tylko do jednego atomu. Oba poglądy można obalić poprzez sprowadzenie do absurdu, gdy zwróci im się uwagę na następujące fakty. Ogólnie rzecz biorąc metale i kamienie mają określony kolor, który jest wyraźny, ale znika, gdy zetrze się je na proch. Istnieją substancje intensywnie zielone, które stają się po starciu białe. Pokazuje to, iż przypadłość istnieje jedynie w przypadku całości, a nie na poziomie atomów. Fakt ten jest bardziej uderzający w następującym przykładzie: gdy odetnie się części żywej istoty, przestanie ona żyć, co dowodzi, że przypadłość [życia] przynależy do całej żywej istoty, a nie do poszczególnych atomów. W odpowiedzi na ten zarzut, *mutakallim* powiadają, że przypadłość nie trwa, lecz stale się odnawia. Przy okazji omawiania kolejnego twierdzenia wyjaśnię ich pogląd na ten temat.

TWIERDZENIE SZÓSTE

„Przypadłości nie istnieją w przeciągu dwóch atomów czasu”. Twierdzenie to ma następujące znaczenie: *mutakallim* wierzą, że Bóg tworzy substancję i jednocześnie jej przypadłości, że Stwórca nie jest w stanie stworzyć substancji nieposiadającej przypadłości, ponieważ jest to niemożliwa, że istotną cechą przypadłości jest jej niezdolność przetrwania dwóch okresów, dwóch atomów czasu, że natychmiast po stworzeniu jest całkowicie niszczone i powstaje inna przypadłość tego samego rodzaju. Następnie ta ulega zniszczeniu i trzecia przypadłość tego samego rodzaju powstaje i tak dalej, dopóki Bóg nie będzie miał woli zachowania [w tej substancji] tego rodzaju przypadłości. Jednak Bóg, wedle Swojej woli, może w tej samej substancji stworzyć przypadłość innego typu, a gdyby postanowił przerwać proces tworzenia i nie utworzyć nowej przypadłości, owa substancja od razu przestałaby istnieć. Jest to jeden z poglądów *mutakallim*, przyjęty przez większość z nich, stanowiący tzw. teorię stworzenia przypadłości. Niemniej, niektórzy z nich, należący do sekty *mutazila*, twierdzą, że istnieją przypadłości, które trwają przez pewien okres, a także inne przypadłości, nietrwające przez okres dwóch atomów czasu. Wyznawcy tego poglądu nie kierują się jedną ustaloną zasadą przy określaniu, jaka kategoria przypad-

*Krytyka
poglądu
o nietrwałości
wszelkich
przypadłości*

łości ma, a jaka nie ma pewnej trwałości. Celem tego twierdzenia jest sprzeciwienie się teorii, że istnieje naturalna siła, z której każde ciało czerpie swoje szczególne właściwości. Ludzie ci wolą założyć, iż Bóg sam stworzył owe właściwości bez interwencji jakiegś naturalnej siły czy innego działania, teoria ta zakłada, że żadna przypadłość nie jest trwała. Bowiem gdyby przyjąć, że pewne przypadłości mogą przetrwać określony okres, a następnie przesiać istnieć, naturalne pytanie brzmiałoby: „Jaka jest przyczyna tego nieistnienia?”. Wspomnianych *mutakallim* nie zadowoliłaby odpowiedź, że Bóg, poprzez Swoją wolę, spowodował owe nieistnienie, a nieistnienie nie wymaga żadnego czynnika działającego, jako że gdy tylko czynnik działający zaprzestanie działania, jego wytwór także przestanie istnieć. Do pewnego stopnia jest to prawdą. Zatem po tym, jak *mutakallim* zdecydowali się *przyjąć* teorię, że nie istnieje żadna naturalna siła, od której zależy istnienie albo nieistnienie rzeczy, zmuszeni byli założyć, iż właściwości rzeczy są kolejno odnawiane. Gdy Bóg wyraża wolę pozbawienia jakiegś rzeczy istnienia, zdaniem niektórych *mutakallim* przerywa On tworzenie jej przypadłości i tym samym ciało przestaje istnieć. Jednak inni twierdzą, iż gdyby wolą Wszechmocnego było zniszczyć świat, stworzyłby przypadłość zniszczenia, niemającą żadnego substrata. Zniszczenie wszechświata byłoby przypadłością powiązaną z przypadłością istnienia. Zgodnie z tym [szóstym] twierdzeniem, *mutakallim* uważają, że tkanina, którą (naszym zdaniem) ufarbowaliśmy na czerwono, wcale nie została przez nas ufarbowana, lecz to Bóg stworzył ten kolor na niej, gdy zetknięto ją z czerwonym barwnikiem. Według nas, ów kolor przeniknął tkaninę, ale oni twierdzą, że nie o to chodzi, *mutakallim* mówią, że Bóg z zasady działa tak, że np. czarny kolor nie powstaje, dopóki tkanina nie zetknie się z indygo. Lecz owa czerń, którą Bóg tworzy w momencie, gdy tkanina styka się z czarnym barwnikiem, nie ma żadnej trwałości i wtedy następuje kolejne stworzenie czerni. *Mutakallim* twierdzą dalej, iż po tym, jak zniknie owa czerń, Bóg nie tworzy czerwonego czy zielonego koloru, lecz ponownie czarny.

Krytyka
poglądu
o nietrwałości
wiedzy jako
przypadłości

Zgodnie z tą zasadą, wiedza, jaką obecnie posiadamy o pewnych rzeczach, różni się od tej, którą posiadaliśmy o nich wczoraj, tamta wiedza przeminęła, a powstała nowa, podobna do poprzedniej. *Mutakallim* mocno wierzą, że tak właśnie się dzieje, bowiem wiedza

jest przypadłością. Na podobnej zasadzie wynikałoby z tego, iż dusza - zdaniem osób uważających ją za przypadłość - ulega odnowieniu w każdym momencie u każdej żywej istoty, powiedzmy sto tysięcy razy, gdyż, jak wiesz, czas składa się z atomów czasu. Według tej zasady, *mutakallim* utrzymują, że kiedy widać, że człowiek poruszył piórem, tak naprawdę to nie on nim poruszył, ruch powstały w piórze stanowi przypadłość stworzoną przez Boga w piórze. Pozorny ruch ręki, pod wpływem którego rusza się pióro, również jest przypadłością, stworzoną przez Boga w poruszającej się ręce. Jednak twórczy akt dokonany przez Boga przebiega w taki sposób, że ruch ręki i ruch pióra następują ściśle po sobie. Ręka natomiast nie działa i nie stanowi przyczyny ruchu pióra, gdyż - według *mutakallim* - przypadłość nie może przechodzić z jednej rzeczy do drugiej. Niektórzy z nich zgodnie z tym utrzymują, że owa biała tkanina, ufarbowana po włożeniu jej do naczynia z indygo, nie nabiera czarnego koloru pod wpływem indygo, bowiem czerń jest atrybutem indygo i nie przechodzi z jednego przedmiotu na inny. Nie istnieje żadna rzecz, której można by przypisać działanie. Prawdziwym czynnikiem działającym jest Bóg i On [w powyższym przykładzie] stworzył czerń w substancji tkaniny gdy weszła ona w kontakt z indygo, gdyż taką metodą On się posługuje. Krótko mówiąc, zdaniem większości *mutakallim*, nigdy nie można mówić, że jedna rzecz jest przyczyną innej, natomiast potępiano tych spośród nich, którzy zakładali przyczynowość. Jednak jeśli chodzi o działania człowieka, opinie *mutakallim* są podzielone. Większość, szczególnie sekta *aszarija*, twierdzi, że wprowadzając pióro w ruch, Bóg stworzył cztery przypadłości, z których żadna nie stanowi przyczyny reszty przypadłości - są one ze sobą powiązane pod względem czasu współistnienia, a poza tym nie ma między nimi żadnego związku.

Pierwszą przypadłością jest wola człowieka, aby poruszyć piórem, drugą jest siła człowieka, aby to zrobić, trzecią jest sam ruch ciała, tj. ruch ręki, a czwartą ruch pióra. Wierzą oni, że gdy człowiek ma wola zrobienia czegoś i, jak mu się zdaje, robi to, wola została stworzona dla niego, a następnie stworzone zostały: siła, jako odpowiedź na wolę, oraz sama czynność. Wspomniane działanie nie następuje pod wpływem siły stworzonej w człowieku, gdyż w rzeczywistości

*Krytyka
poglądu
ma_n.*

sile tej nie można przypisać żadnego działania. Zwolennicy *muiażila* zgadzają się, że człowiek działa dzięki sile, która została w nim stworzona. Niektórzy z członków sekty *aszarija* twierdzą, iż siła, powstała w człowieku, bierze udział w działaniu i jest z nim związana, jednak pogląd ten odrzuciła większość tej grupy. Wola i siła stworzona w człowieku, zgodnie z podobnym twierdzeniem *mutakallim*, wraz z czynnością stworzoną w nim, według opinii niektórych, stanowią przypadłości pozbawione trwałości. W przykładzie z piórem Bóg nieustannie stwarza jeden ruch po drugim tak długo, jak pióro pozostaje w ruchu. Ruch ten ustaje dopiero wtedy, gdy Bóg tworzy w piórze przypadłość spoczynku, którą stale odnawia, tak długo, jak pióro jest w bezruchu. W rezultacie, w każdym momencie, tj. w każdym atomie czasu, Bóg tworzy pewną przypadłość w każdym istniejącym bycie, np. u aniołów, w sferach i w innych rzeczach, tworzenie to następuje stale i nieprzerwanie. Takie jest, zdaniem *mutakallim*, poprawne wyjaśnienie wiary w to, że Bóg jest przyczyną sprawczą. Jednak według mnie oraz wszystkich rozsądnych ludzi do wspomnianych teorii odnoszą się słowa: „Czy będziesz drwił z Niego, tak jak drwisz z człowieka?” (Ij 13, 9), jako że ich słowa w rzeczy samej stanowią drwinę.

TWIERDZENIE SIÓDME

*Krytyka
poglądu
osądzam
i odnawia-
niu przy-
padłości* „Nieobecność właściwości sama w sobie jest właściwością istniejącą w danym ciele, czymś dodanym do jego substancji, faktyczną przypadłością, stale odnawianą - gdy tylko zostanie zniszczona, powstaje na nowo. Przyczyna, dla której *mutakallim* utrzymują ten pogląd, jest następująca: nie rozumieją oni, że spoczynek jest nieobecnością ruchu, śmierć - nieobecnością życia, ślepotą - brakiem wzroku oraz że wszystkie podobne negatywne właściwości są nieobecnością ich pozytywnych odpowiedników. Związek między ruchem a spoczynkiem jest, zgodnie z ich teorią, taki sam, jak związek pomiędzy ciepłem a zimnem. Mianowicie, tak jak ciepło i zimno stanowią dwie przypadłości znajdujące się w dwóch przedmiotach mających właściwości ciepła i zimna, tak ruch jest przypadłością stworzoną w rzeczy, która się porusza, a spoczynek - przypadłością

stworzoną w rzeczy będącej w bezruchu, nie trwa ona w przeciągu dwóch kolejnych atomów czasu, jak wspomniałem, omawiając poprzednie twierdzenie. A zatem gdy ciało jest w bezruchu, Bóg stworzył ten bezruch w każdym atomie wspomnianego ciała i dopóki ciało nie porusza się, Bóg nieustannie odnawia tę właściwość. Zdaniem filozofów *kalamu*, tak samo dzieje się w przypadku mądrości i niewiedzy] człowieka, ta druga uważana jest przez nich za rzeczywistą przypadłość, podlegającą stałym przemianom niszczenia i tworzenia tak długo, jak będzie istniała jakaś rzecz, o której ów człowiek nie wie. Podobnie śmierć i życie stanowią przypadłości i – jak *mutakallim* stanowcza podkreślają – życie jest nieprzerwanie niszczone i odnawiane w ciągu całej egzystencji istoty żywej. Gdy Bóg orzeka o śmierci tej istoty, stwarza w niej przypadłość śmierci, po tym, jak przypadłość życia, która nie trwa w ciągu dwóch atomów czasu, przestaje istnieć. Wszystko to *mutakallim* wyraźnie stwierdzają.

Logiczną konsekwencją tego twierdzenia jest to, że przypadłość śmierci stworzona przez Boga natychmiast przestaje istnieć i jej miejsce zajmuje inna przypadłość [śmierci], ponownie stworzona przez Boga, inaczej śmierć nie mogłaby trwać. Zatem śmierć jest nieustannie tworzona, w taki sam sposób, jak życie odnawiane jest w każdym momencie. Chciałbym jednak wiedzieć, jak długo Bóg kontynuuje tworzenie śmierci w martwym ciele. Czy robi to, gdy pozostaje forma, czy też gdy istnieje jeden atom? Bowiem w każdym z atomów ciała powstaje przypadłość śmierci, którą tworzy Bóg, a przecież można znaleźć zęby ludzi zmarłych tysiące lat temu. Widzimy, że zęby te nie zostały pozbawione istnienia, a więc przypadłość śmierci była przez te wszystkie tysiące lat odnawiana i według poglądu przeważającego u tych teoretyków, miejsce śmierci ciągle zastępowała śmierć. Niektórzy członkowie sekty *mutazila* utrzymują, iż są przypadki, w których nieobecność jakiejś fizycznej właściwości nie stanowi prawdziwej właściwości, że znużenie to brak siły, a niewiedza jest nieobecnością wiedzy. Lecz nie można tego powiedzieć w każdym przypadku negatywnych właściwości, nie można powiedzieć, że ciemność jest tylko brakiem światła albo że spoczynek jest brakiem ruchu. Pewne negatywne właściwości uważają oni więc za mające prawdziwe istnienie, podczas gdy inne negatywne właści-

Krytyka
poglądu
na temat

jaka jest
śmierć

wości traktują jako nieistniejące, jak akurat pasuje do ich poglądu. Postępują oni tutaj w taki sam sposób, jak to czynią w przypadku trwałości przypadłości i zgadzają się, iż niektóre przypadłości trwają długi czas, a inne - nie trwają dwóch atomów czasu. Jedynym celem *mutakallim* jest ukształtować wszechświat według swoistych dla siebie opinii i poglądów.

TWIERDZENIE ÓSME

*Pogląd
o identycznej
substancji
wszystkiego*

„Nie istnieje nic poza substancją i przypadłością, a fizyczna forma rzeczy należy do kategorii przypadłości”. Twierdzenie to ma na celu ukazanie, że wszystkie ciała składają się z podobnych atomów, na co zwróciłem uwagę podczas wyjaśniania pierwszego twierdzenia. Ciała różnią się od siebie tylko i wyłącznie z powodu przypadłości. Zwierzęcość, ludzkość, wrażliwość oraz mowa stanowią przypadłości, tak jak czerni, biel, gorycz i słodycz, a różnica między osobnikami dwóch kategorii jest taka sama, jak różnica między dwoma osobnikami tej samej kategorii. Również substancja niebios, substancja aniołów, substancja Tronu Bożego - będące takimi, jak się zakłada - substancja wszystkiego, co pełza po ziemi, substancja każdej rośliny, ma jedną i tę samą substancję. Różnią się one od siebie jedynie osobliwością przypadłości i niczym innym, substancja wszystkich rzeczy zbudowana jest z jednakowych atomów.

TWIERDZENIE DZIEWIĄTE

*Pogląd
o bezpośrednim
związku
przypadłości
z substancją*

„Żadna z przypadłości nie tworzy substrain dla innej przypadłości. Nie można powiedzieć: »Oto przypadłość rzeczy, która sama w sobie jest przypadłością jakiejś substancji«. Wszystkie przypadłości są bezpośrednio związane z substancją”. *Mutakallim* zaprzeczają pośredniemu powiązaniu przypadłości z substancją, ponieważ gdyby założyć taki związek, wynikałoby z tego, iż druga przypadłość mogłaby istnieć w substancji tylko po poprzedniej przypadłości - jest to wniosek, któremu sprzeciwiłoby się, nawet w odniesieniu do pewnych specjalnych przypadłości. *Mutakallim* wolą udowodnić, że owe przypadłości mogą istnieć w każdej możliwej substancji, choć substancja taka nie jest zde-

terminowana żadną inną przypadłością, bowiem utrzymują oni, że wszystkie przypadłości razem determinują daną rzecz. Wysuwają oni także inny dowód [na poparcie tego twierdzenia], mianowicie: substrat niosący pewne atrybuty musi istnieć przez pewien czas, jak więc przypadłość, której istnienie - ich zdaniem - nie trwa dwie chwile, mogłaby stać się substratem czegoś innego?

TWIERDZENIE DZIESIĄTE

Twierdzenie to dotyczy teorii „dopuszczalności”, wspomnianej przez *mutakallim*, i tworzy główną podporę ich doktryny. Zwróć uwagę na jego sens: zauważają oni, że intelekt dopuszcza jako możliwe wszystko stworzone w wyobraźni, np. to, że ziemski glob stałby się wszystko obejmującą sferą albo że owa sfera stałaby się ziemskim globem. Rozum nie znajduje tu żadnej niemożliwości. Podobnie w przypadku wyobrażenia, że sfera ognia miałaby się przemieścić w stronę środka, a sfera ziemi w stronę obwodu. Ludzki umysł nie dostrzega żadnego powodu, dla którego ciało nie mogłoby być w pewnym miejscu zamiast w innym. Na podobnej zasadzie *mutakallim* twierdzą, że umysł dopuszcza możliwość, by jakiś istniejący byt był większy lub mniejszy niż w rzeczywistości lub by był inny pod względem formy i umiejscowienia niż naprawdę. Na przykład człowiek może być wysoki niczym góra, mieć kilka głów i latać, albo słoń: może być mały jak owad, a owad wielki jak słoń. Owa metoda dopuszczania możliwości stosuje się do całego wszechświata. Za każdym razem, gdy *mutakallim* stwierdzą, że jakaś rzecz należy do tej kategorii dopuszczonych możliwości, ich zdaniem może ona mieć formę. Ponadto możliwe jest, że będzie inaczej: że jedna forma nie jest bardziej prawdopodobna niż inna, jednak nie pytają oni, czy rzeczywistość potwierdza ich założenie. *Mutakallim* uważają, iż to, co istnieje z pewnymi stałymi i trwałymi formami, wymiarami i właściwościami, kieruje się jedynie przyzwyczajeniem, zupełnie tak, jak król z zasady jeździ konno ulicami miasta i nigdy nie odstępuje od tego zwyczaju. Jednakże dla rozumu nie jest niemożliwe, aby król szedł ulicami na piechotę, niewątpliwie może tak zrobić i rozum całkowicie dopuszcza taką możliwość. Podobnie, zgodnie z pewnym

Główna
zasada
doktryny
mutakallim

Kategoria
dopuszczalnych
możliwości

zwyczajem, ziemia porusza się w stronę środka, ogień odsuwa się od środka, ogień powoduje ciepło, a woda powoduje zimno, lecz logicznie nie jest niemożliwe, by pojawiło się odstępstwo od tego zwyczaju, mianowicie, by ogień powodował zimno, poruszał się w dół i wciąż był ogniem oraz by woda powodowała ciepło, poruszała się w górę i wciąż pozostawała wodą. Na tej podstawie opiera się cała konstrukcja rozumowania *mutakallim*. Potwierdzają oni jednak niemożliwość współistnienia dwóch przeciwnych właściwości w tym samym czasie w jednej substancji. Jest to niemożliwe, rozum nie dopuściłby takiej możliwości. Co więcej, rozum nie dopuszcza możliwości, by substancja istniała bez przypadłości albo przypadłość bez substancji, przy czym jest to możliwość dopuszczana przez niektórych filozofów *kalamu*. Niemożliwe jest również, aby substancja stała się przypadłością, aby przypadłość stała się substancją, a także by jedna substancja przeniknęła drugą. *Mutakallim* przyznają, że rozum odrzuca wszystkie takie rzeczy jako niemożliwe. To absolutna prawda, że nie można stworzyć żadnego pojęcia o rzeczach, które opisują oni jako niemożliwe, podczas gdy można stworzyć pojęcie o rzeczach uznanych przez nich za możliwe. Filozofowie sprzeciwiają się tej metodzie i mówią: nazywacie jakąś rzecz niemożką, gdyż nie można jej sobie wyobrazić, albo możliwą, ponieważ można

*Błędne
wywyższenie
wyobraźni
ponad umysł*

W sobie wyobrazić. A zatem uważacie za możliwe to, co jest możliwe w wyobraźni, a nie w umyśle, i w rezultacie określacie, że jakaś rzecz jest konieczna, możliwa lub niemożliwa w pewnych przypadkach przy pomocy wyobraźni, a nie intelektu, zaś w innych przypadkach określacie to przy pomocy zwykłego zdrowego rozsądku, jak mówi Abu Nasr na temat tego, co *mutakallim* nazywają intelektem. Oczywiście jest, że mianem możliwego określamy oni to, co można sobie wyobrazić, bez względu na to, czy jest to zgodne z rzeczywistością, czy nie, a mianem niemożliwego to, czego nie można sobie wyobrazić. Twierdzenie to można udowodnić jedynie poprzez dziewięć poprzednich twierdzeń, które bez wątpienia były konieczne wyłącznie dla jego poparcia. Zobaczysz to wyraźnie, gdy pokażę ci i wyjaśnię pewne ważne części tej teorii, którą teraz przedstawię w formie wyimaginowanej dyskusji między myślicielem *kalamu* a filozofem.

Mutakallam rzekł do filozofa: „Z jakiego powodu substancja żelaza wydaje nam się niezwykle twarda i mocna, o ciemnym kolorze, a z kolei substancja kremu niezwykle miękka i biała?” Filozof odpowiedział w następujący sposób: „Wszystkie ciała fizyczne mają dwa rodzaje przypadłości: takie, które dotyczą ich substancji, np. zdrowie i choroba człowieka, oraz takie, które odnoszą się do ich formy, np. zdziwienie i śmiech człowieka. Substancje złożonych ciał bardzo różnią się pod względem pierwotnej formy, zgodnie z różnicą form charakterystycznych dla każdej substancji składowej. Dlatego substancja żelaza stała się w swoich właściwościach przeciwieństwem substancji kremu, a różnicy tej towarzyszy różnica przypadłości. Dlatego zauważ twardość w jednej i miękkość w drugiej: dwie przypadłości, różnica między którymi wynika z różnicy istniejącej w formach substancji, podczas gdy ciemność i biel stanowią przypadłości, których rozbieżność odpowiada tej istniejącej między dwiema substancjami w stanie pierwotnym”. *Mutakallam* odrzucił tę odpowiedź przy pomocy swoich twierdzeń w sposób, jaki teraz przedstawię: „Nie istnieje forma, która, jak twierdzisz, zmienia substancję, a więc sprawia, że substancje różnią się od siebie, różnicy takiej mogą dokonywać wyłącznie przypadłości” - zgodnie z teorią *kalamu*, o której wspominałem, wyjaśniając ósme twierdzenie. *Mutakallam* mówił dalej: „Nie ma różnicy między substancją *iaiaa* a substancją kremu, wszystkie rzeczy zbudowane są z tego samego rodzaju atomów”. Objaśniłem podejście *mutakallim* do tej kwestii przy okazji omawiania pierwszego twierdzenia, którego logiczną konsekwencją jest, jak już pokazałem, drugie i trzecie twierdzenie. Potrzebują oni następnie dwunastego twierdzenia, aby dowieść teorii atomów. Nie twierdzą, że jakieś przypadłości określają naturę substancji ani że mogą one przyjmować pewne inne przypadłości. Bowiem, zgodnie z ich poglądami, przypadłość nie może być substratem innej przypadłości, co pokazałem, wyjaśniając dziewiąte twierdzenie, ani nie może mieć żadnej trwałości, zgodnie z szóstym twierdzeniem. Kiedy *mutakallim* dowiedli wszystkiego, co chcieli wywnioskować z tych twierdzeń, doszli do wniosku, że atomy składowe kremu i żelaza są identyczne. Związek każdego atomu z każdą z przypadłości jest taki sam, jeden atom nie jest przystosowany

o substancji

do przyjęcia pewnej przypadłości bardziej niż inny. A jako że pewien określony atom nie nadaje się do ruchu bardziej niż do spoczynku, jeden atom nie jest bardziej niż inne przygotowany na otrzymanie przypadłości życia, rozumu czy wrażenia. Nie ma tutaj znaczenia, czy jakaś rzecz zawiera większą czy mniejszą liczbę atomów, gdyż, zgodnie z opinią *mutakallim*, wyjaśnioną przy omawianiu piątego twierdzenia, każda przypadłość [rzeczy] istnieje w każdym z atomów. Wszystkie te twierdzenia prowadzą do wniosku, że istota ludzka nie ma większych predyspozycji do stania się mądrą niż nietoperz. Dowodzą one również teorii dopuszczalności wyrażonej w tym [dziesiątym] twierdzeniu. Dołożono wszelkiego wysiłku, by dowieść słuszności tego twierdzenia, ponieważ stanowi ono najlepszy sposób udowodnienia wszystkiego, co chcą - wyjaśnić to.

Dygresja
na temat
• z,

Uwaga. Zważ, czytelniku, że jeśli znasz naturę duszy oraz jej właściwości i jeśli masz należyte pojęcie o wszystkim, co duszy dotyczy, zauważysz, że większość zwierząt posiada wyobraźnię. Jeśli chodzi o wyższą kategorię zwierząt, tzn. te, które mają serce, oczywiste jest, że są obdarzone wyobraźnią. Odmienność człowieka [od reszty stworzenia] nie polega na posiadaniu wyobraźni, a działanie wyobraźni nie jest takie samo, jak działanie intelektu, lecz przeciw aie nakierowane. Bowiem umysł analizuje i dzieli części składowe rzeczy, tworzy z nich abstrakcyjne idee, przedstawia je w ich prawdziwej formie jak również w poszczególnych związkach, wnioskuje z jednego przedmiotu wiele faktów, które - dla intelektu - całkowicie różnią się od siebie, dokładnie tak, jak dwa osobniki ludzkie wydają się różne wyobraźni. Umysł rozróżnia to, co jest właściwością rodu - od tego, co jest charakterystyczne dla jednostki - i żaden dowód nie jest poprawny, dopóki nie opiera się na tym pierwszym elemencie. Ponadto umysł określa, czy pewne własności rzeczy są istotne, czy nieistotne. Wyobraźnia natomiast nie posiada żadnej z tych funkcji. Postrzega tylko jednostkę, skomplikowanie w tym połączonym stanie, w którym prezentuje się zmysłom, albo zestawia rzeczy istniejące oddzielnie, łączy niektóre z nich i przedstawia je sobie jako jedno ciało czy też jako siłę ciał. Dlatego niektórzy wyobrażają sobie człowieka z głową konia, ze skrzydłami itd. *Nazywa się to fikcją, urojeniem, to rzecz niemająca odpowiednika w rze-*

czywistości. Wyobraźnia nie może też w żaden sposób otrzymać czysto niematerialnego obrazu przedmiotu, bez względu na to, jak abstrakcyjna byłaby forma obrazu. Zatem wyobraźnia nie dostarcza żadnego dowodu na realność rzeczy.

Zauważ, co zyskujemy z [nauki] wstępnych dyscyplin i jak doskonałe są wnioski, o których dowiadujemy się dzięki nim. Wiedz, że istnieją pewne rzeczy, które wydawałyby się niemożliwe, jeśli byłyby badane poprzez ludzką wyobraźnię, są one tak niepojmowalne, jak współistnienie dwóch przeciwnych właściwości przedmiotu. Lecz istnienie tych samych rzeczy, którego nie można przedstawić przy pomocy wyobraźni, jest mimo wszystko dowiedzione i potwierdzone ich realnością. Wyobraź sobie na przykład dużą kulę, jakiej tylko chcesz wielkości, nawet tak wielką, jak wszystko obejmująca sfera. Następnie wyobraź sobie oś przechodzącą przez środek i dwie osoby stojące na końcach osi w taki sposób, że ich stopy są w tej samej linii z osią, które mogą być albo na płaszczyźnie horyzontu, albo nie. W pierwszym przypadku obie osoby spadłyby, a w drugim przypadku spadłaby jedna, mianowicie ta, która stoi na krańcu poniżej, druga dalej by stała, na ile może to postrzec wyobraźnia. Jednakże dowiedziono już, że ziemia ma kształt kuli, że jest zamieszкана na obu krańcach pewnej średnicy, że mieszkańcy obu krańców mają głowy skierowane ku niebu, a nogi ku sobie, a jednak żaden nie spada - i nie można sobie tego wyobrazić. Bowiern niewłaściwe jest stwierdzenie, że jeden kraniec jest powyżej, a drugi poniżej, lecz określenia „powyżej” i „poniżej” dotyczą jednych i drugich mieszkańców w odniesieniu do ich wzajemnej pozycji. W podobny sposób dowiedziono w drugim rozdziale księgi o przekrojach stożkowych, że dwie linie proste, które początkowo znajdują się w określonej odległości od siebie, mogą się zbliżyć, a jednak nigdy się nie spotkają, nawet jeśli prowadzono by je w nieskończoność, choć wydaje się, że nieustannie się zbiegają. Jest to fakt, który niełatwo pojąć i który nie wchodzi w zakres możliwości wyobraźni. Jedną z tych dwóch linii jest prosta, a druga - falista, zgodnie z tym, co napisano we wspomnianej pracy. W rezultacie udowodniono, iż rzeczy, których nie można postrzec ani ich sobie wyobrazić i które można by uznać za niemożliwe, gdyby zbadano je tylko za pomocą wyobraźni, mimo wszystko naprawdę istnieją. Nieistnienie rzeczy przedstawianych przez

wyobraźnię jako możliwe również udowodniono, np. cielesność Boga i Jego istnienie jako siły znajdującej się w ciele. Wyobraźnia nie postrzega nic oprócz ciał czy nieodłącznych ciałom właściwości.

Zatem wyraźnie pokazano, że w człowieku istnieje pewna zctolność, całkowicie odmienna od wyobraźni, dzięki której można odróżnić od siebie konieczne, możliwe i niemożliwe. Kwestia ta jest wielce przydatna. Jest to niezwykle korzystne dla kogoś, kto chce ustrzec się przed błędami ludzi kierujących się wyobraźnią! Nie myśl, że *mutakallim* całkowicie ją ignorują. Biorą ją pod uwagę do pewnego stopnia, wiedzą o niej, a to, co można sobie wyobrazić, lecz niebędące rzeczywistym – np. cielesność Boga – nazywają zwidem i urojeniem, często twierdząc, że takie zwydy nie są prawdziwe. To z tego właśnie powodu wysuwają oni pierwszych dziewięć twierdzeń i na ich podstawie udowadniają dziesiąte twierdzenie, zgodnie z którym wszystkie te wyobrażalne rzeczy, jakie chcą uznać za możliwe, są naprawdę możliwe z powodu podobieństwa wszystkich atomów i identyczności wszystkich przypadłości pod względem ich cech, co wyjaśniłem.

*Koncepcje
a urojenia*

Rozważ, drogi czytelniku, i pamiętaj, że temat ten wymaga dogłębnych badań. Bowiem istnieją pewne terminy, opierające się, zdaniem niektórych, na rozumie, podczas gdy inni uważają je za zwykłe wymysły. W takich przypadkach konieczne byłoby znalezienie czegoś, co mogłoby pokazać różnicę między koncepcjami umysłu a urojeniami. Gdy filozof, wyrażając się na swój sposób, stwierdza: „Rzeczywistość jest moim dowodem, dzięki jej wskazówkom badam, czy jakaś rzecz jest konieczna, możliwa czy niemożliwa”, człowiek wierzący odpowiada: „Na tym właśnie polega różnica między nami. To, co rzeczywiście istnieje, moim zdaniem powstało z woli Stwórcy, a nie z konieczności, tak jak powstało z jakąś szczególną własnością, równie dobrze mogło powstać z jakąkolwiek inną własnością, chyba że postulowana przez ciebie niemożliwość zostanie dowiedziona poprzez logiczny dowód”.

O kwestii dopuszczalności [wyobrażalnych rzeczy] będę musiał powiedzieć więcej i będę wracać do tego w różnych częściach niniejszego traktatu, jako że nie jest to temat, który należy odrzucić w pośpiechu i pod wpływem chwili.

„Istnienie nieskończoności jest pod każdym względem niemożliwe". Oto wyjaśnienie tego twierdzenia. Niemożliwość istnienia nieskończonego ciała została wyraźnie wykazana, to samo można powiedzieć o nieskończonej liczbie ciał, nawet jeśli każde z nich byłoby skończone, jeśli wspomniane byty, nieskończone pod względem liczby, istniałyby w tym samym czasie. Równie niemożliwe jest istnienie nieskończonego szeregu przyczyn, mianowicie, że pewna rzecz byłaby przyczyną innej rzeczy, ale sama stanowiłaby rezultat innej przyczyny, która z kolei byłaby rezultatem jeszcze innej przyczyny i tak dalej w nieskończoność, albo że rzeczy w nieskończonym szeregu, czy to ciała, czy ideały, rzeczywiście istniałyby w związku przyczynowym względem siebie. Ów przyczynowy związek stanowi istotny porządek natury, w którym, co w pełni dowiedziono, nieskończoność jest niemożliwa. Jeśli zaś chodzi o rzeczywiste i przypadkowe istnienie nieskończoności, udowodniono je w pewnych przypadkach. Dowiedziono na przykład, że ciało może zostać podzielone prawie bez końca oraz że czas można dzielić bez końca. W innych przypadkach pozostaje to wciąż kwestią otwartą, jak na przykład istnienie nieskończoności w kolejności, którą zwie się przypadkową nieskończonością, czyli szeregiem rzeczy, w którym jedna wysuwa się naprzód, gdy przemiesza poprzednia, która z kolei nastąpiła po innej, gdy ta przestała istnieć, i tak dalej, bez końca. Temat ten wymaga dogłębnej analizy.

Osoby przechwalające się, że udowodniły wieczność wszechświata, twierdzą, iż czas jest nieskończony, przy czym twierdzenie to niekoniecznie jest błędne, gdyż dopiero gdy jeden atom przestanie istnieć, pojawia się [w jego miejsce] następny. Tak samo nie jest całkowicie niepoprawne twierdzenie, że przypadłości substancji następują kolejno jedna po drugiej w nieskończonych szeregach, bowiem przypadłości te nie współistnieją, lecz następują kolejno jedna po drugiej - w tym przypadku nie udowodniono niemożliwości nieskończoności. Jednakże *mutakallim* nie rozróżniają pomiędzy istnieniem nieskończonego ciała a podzielnością ciała lub czasu bez końca, pomiędzy współistnieniem nieskończonej liczby rzeczy (np. liczby obecnie żyjących istot ludzkich) a nieskończoną liczbą bytów ko-

*Krytyka
poglądu
zaprzeczającego
istnieniu
nieskończoności*

lejno istniejących, np. Reuwen, syn Jaakowa, Jaakow, syn Jicchaka, Jicchak, syn Awrahama i tak dalej w nieskończoność. Ich zdaniem jest to równie niedopuszczalne co pierwszy przypadek, uważają oni te cztery formy nieskończoności za niemal jednakowe. Niektórzy *mutakallim* usiłują udowodnić swoje twierdzenie dotyczące ostatniej nazwanej formy nieskończoności i wykazać niemożliwość jej [istnienia] metodą, którą objaśnię w niniejszym traktacie. Inni twierdzą, że owa niemożliwość stanowi oczywisty aksjomat i nie wymaga kolejnego dowodu. Lecz gdyby założenie, iż nieskończona liczba rzeczy może kolejno istnieć (choć to połączenie szeregu istniejące obecnie jest skończone), było niewątpliwie niepoprawne, niedopuszczalność wieczności wszechświata byłaby równie oczywista i do jej udowodnienia niepotrzebne byłoby żadne inne twierdzenie. Jednak w tym miejscu nie będziemy zgłębiali tej kwestii.

TWIERDZENIE DWUNASTE

*Krytyka braku
zaufania
do poznania
zmysłowego*

„Nie zawsze należy ufać zmysłom”. *Mutakallim* krytykują postrzeganie zmysłami z dwóch przyczyn. Po pierwsze, zmysły nie są w stanie postrzegać wielu przedmiotów albo z powodu małych rozmiarów tych rzeczy (tak jest w przypadku atomów, o czym już wspominałem), albo z powodu oddalenia przedmiotów od osoby, która chce je dostrzec. Nie możemy na przykład zobaczyć, usłyszeć ani powąchać z odległości wielu kilometrów, podobnie nie możemy dostrzec ruchu niebios. Po drugie, zmysły niewłaściwie pojmują postrzegane przedmioty: duży przedmiot wydaje się mały z daleka, mały przedmiot zanurzony w wodzie wygląda na większy, skrzywiona rzecz wygląda prosto, gdy częściowo zanurzy się ją w wodzie, osobie chorej na żółtaczkę przedmioty wydają się żółte, słodkie rzeczy wydają się gorzkie osobie, której język wchłonał czerwoną żółć - *mutakallim* pocają wiele tego typu przykładów. Dlatego twierdzą oni, że nie możemy ufać naszym zmysłom i ich postrzeganiu jako źródłu jakichkolwiek dowodów. Nie sądzę, że zgoda *mutakallim* na to twierdzenie nie miała żadnego celu albo że - jak potwierdzają późniejsi członkowie tej szkoły - pierwsi *mutakallim* nie mieli ukrytego celu w dowiedzeniu istnienia atomów. Przeciwnie, każde omówione tu twierdzenie

jest niezbędne, a jeśli odrzuciłoby się jedno z nich, padłaby cała teoria, Ostatnie ze wspomnianych twierdzeń jest szczególnie ważne, bowiem gdy nasze zmysły postrzegają rzeczy, przy pomocy których można by obalić którekolwiek z powyższych twierdzeń, *mutakallim* odpowiadają, iż nie należy zwracać uwagi na postrzeganie zmysłów, o ile twierdzenie opiera się na dowodach umysłu i jest (jak wierzą) udowodnione. Z tego powodu utrzymują oni, że stały ruch przerywają momenty spoczynku, że kamień młyński w ruchu rozpada się na atomy, że biel ubrania przestaje istnieć i na jej miejsce przychodzi inna biel. Wszystkie te teorie są sprzeczne z tym, co widzi oko, wiele wniosków wysnuwanych jest z założonego istnienia próżni, a im wszystkim przeczą zmysły. Jednakże *mutakallim* odpierają te zarzuty, twiercząc, gdy tylko mają taką możliwość, że zmysły nie są w stanie postrzegać wspomnianych rzeczy, natomiast w innych przypadkach utrzymują oni, iż sprzeczność ma źródło w zwodniczej naturze zmysłów. Wiesz, że teoria ta jest bardzo stara i była chlubą sofistów, którzy przypisywali sobie jej autorstwo, co stwierdza Galen w traktacie o siłach naturalnych. Wiesz również, co on sam mówi o tych, którzy nie przyjmują dowodów opartych na zmysłach.

Po omówieniu powyższych twierdzeń, przechodzę do wyjaśnienia teorii *mutakallim* dotyczącej czterech wspomnianych kwestii.

ROZDZIAŁ LXXIV

W niniejszym rozdziale przedstawię zarys dowodów, za pomocą których *mutakallim* usiłowali wykazać, że wszechświat nie jest wieczny. Oczywiście nie oczekuj, że będę cytował ich długie argumenty słowo w słowo, zamierzam jedynie przedstawić streszczenie każdego dowodu, pokazać, w jaki sposób pomaga on dowieść słuszności teorii *creatio ex nihilo* lub obalić wieczność wszechświata. Ponadto chcę zwrócić uwagę na twierdzenia, których *mutakallim* użyli w celu potwierdzenia swojej teorii. Gdybyś miał przeczytać ich dobrze znane, obszerne prace, nie odkryłbyś żadnych argumentów, na których opierają oni swoje poglądy, nieomówione w tym zarysie, lecz mógłbyś znaleźć tam obfitość słów, połączoną z gracją i elegancją

*Dowody
mutakallim
przeciw
wieczności
wszechświata*

stylu. *Mutakallim* często używają rymu, rytmu i poetyckiego stylu, a niekiedy tajemniczych wyrażen, prawdopodobnie mających na celu zaskoczenie osób słuchających ich dysput oraz zniechęcenie potencjalnych krytyków. Można tam też znaleźć wiele powtórzeń, pytań i - ich zdaniem - odpowiedzi na nie, jak również liczne ataki na tych, którzy mają zdanie odmienne.

Pierwszy argument

*Stosowanie
dowodu dla
jednej rzeczy
wobec
wszystkich*

Niektórzy *mutakallim* uważali, że udowadniając stworzenie jednej rzeczy, dowiedli *creatio ex nihilo* w odniesieniu do całego wszechświata. Na przykład Reuwen, który z małej cząsteczki stopniowo wyrósł do stanu doskonałości, bez wątpienia nie dokonał tej zmiany i nie rozwinął się dzięki własnym wysiłkom, lecz zawdzięcza to czynnikowi zewnętrznemu. Zatem jasne jest, że do takiej organizacji i stopniowej przemiany konieczny jest jakiś czynnik działający. Ową ideę można zilustrować także na przykładzie palmy czy innego przedmiotu. Zdaniem *mutakallim*, analogicznie jest w przypadku całego wszechświata. Widzisz więc, jak według nich prawo odkryte w jednej rzeczy można równie dobrze zastosować do wszystkiego.

Drugi argument

*Argument
dotyczący
ciągu
przyczyn*

Również ten argument opiera się na przekonaniu, że dowód, dzięki któremu wykazano stworzenie jednej rzeczy, sprawdza się w przypadku *creatio ex nihilo* w odniesieniu do całego wszechświata. Przykładowo, pewien człowiek imieniem Reuwen, który wcześniej nie istniał, zaczął istnieć. Jeśli założyć, że jego ojciec, Jaakow, był przyczyną zaistnienia Reuwena, sam Jaakow tak samo musiał przejść ze stanu nieistnienia w stan istnienia. Przypuśćmy zatem, że ojciec Reuwena niewątpliwie zawdzięczał swoje istnienie dziadkowi Reuwena, okazałoby się, iż sam dziadek nie istniał odwiecznie, a zatem można prześledzić szereg przyczyn prowadzących w nieskończoność. Lecz taki nieskończony szereg jest niedopuszczalny według teorii *mutakallim*, co wykazałem, omawiając twierdzenie jedenaste. Kontynuując ten sposób rozumowania dochodzi się do pierwszego

człowieka, który nie miał rodziców, czyli do Adama. Z pewnością zapytasz wtedy, skąd się wziął ten pierwszy człowiek? Jeśli na przykład oc powiem, iż powstał z ziemi, zapytasz ponownie: „A skąd się wzięła ziemia?” „Z wody”. „A skąd się wzięła woda?” Pytania będą się pojawiały albo bez końca, co jest absurdem, albo do momentu, gdy dojdzie się do czegoś, co powstało z absolutnego nieistnienia. W drugim przypadku dotrzesz do rzeczywistej prawdy i tu zakończy się szereg pytań. Wynik tych pytań dowodzi, zdaniem *mutakallim*, że cały wszechświat powstał z absolutnego nieistnienia.

Trzeci argument

Atomy rzeczy są z konieczności albo złączone ze sobą, albo rozdzielone i nawet te same atomy mogą w jednym momencie być połączone, a w drugim - rozłączone. Jest zatem oczywiste, że charakter atomów nie wymaga ani ich łączenia, ani rozdzielania, bowiem jeśli by'by rozdzielone z natury, nigdy by się nie połączyły, a gdyby z natury były połączone, nigdy nie mogłyby się ponownie rozdzielić. Nie ma zatem powodu, dla którego atomy miałyby być raczej złączone niż rozdzielone lub na odwrót - dłaczego miałyby być raczej rozdzielone niż złączone. Zważywszy że niektóre atomy są połączone, niektóre rozdzielone, inne z kolei ulegające zmianom (raz złączone, a raz rozdzielone), za dowód można uznać fakt, iż atomy nie mogą łączyć się ani rozdzielać bez czynnika działającego. Argument ten, zdaniem *mutakallim*, dowodzi słuszności teorii, że wszechświat został stworzony z niczego. Wspomniałem już, że osoby używające tego argumentu opierają się na pierwszym twierdzeniu *mutakallim* wraz z jego następstwami.

*Argument
dotyczący
atomu*

Czwarty argument

Cały wszechświat składa się z substancji i przypadłości, każda substancja musi posiadać jedną lub więcej przypadłości, a ponieważ przypadłości nie są wieczne, substancja, substrat przypadłości, nie może być wieczna. Bowiem to, co jest przyłączone do przemijających rzeczy i nie może bez nich istnieć, samo w sobie jest ulotne.

*Argument
dotyczący
przypadłości*

Dlatego też cały wszechświat miał początek. Na zarzut, że substancja może być wieczna, podczas gdy przypadłości (choć same w sobie przemijające) następują po sobie w nieskończonym szeregu, *mutakallim* odpowiadają, iż w tym przypadku nieskończona liczba przemijających rzeczy istniałaby – ewentualność, która, zgodnie z ich teorią, jest niemożliwa. Argument ten uważają oni za najlepszy i najbezpieczniejszy, został przez nich przyjęty jako niezbitý dowód. Przyjęcie go oznacza jednocześnie przyjęcie trzech następujących twierdzeń, których cel filozofowie dobrze znają. (1) Nieskończony szereg rzeczy, z których jedna następuje, gdy poprzednia przestanie istnieć, jest niemożliwy. (2) Wszystkie przypadłości mają początek. Nasi przeciwnicy, broniący teorii wieczności wszechświata, mogą odrzucić to twierdzenie, wskazując na jedną szczególną przypadłość, mianowicie okrężny ruch sfery, gdyż Arystoteles utrzymywał, iż ten okrężny ruch jest wieczny, a więc sfery wykonujące go są, jego zdaniem, również wieczne. Nie ma sensu udowadniać, że wszystkie inne przypadłości mają początek, bowiem nasz przeciwnik zaprzeczy temu. Twierdzi on, że przypadłości mogą wystąpić w przedmiocie istniejącym odwiecznie i mogą następować po sobie na zmianę. Przeciwnik zadowala się utrzymywaniem, że owa szczególna przypadłość, tj. ruch okrężny, ruch sfery niebieskiej, jest wieczny i nie należy do kategorii przypadłości przemijających. Konieczne jest zatem zbadanie samej tej przypadłości i dowiedzenie, że nie jest ona wieczna. (3) Kolejne twierdzenie, które autor tego argumentu przyjmuje, jest następujące: każdy materialny przedmiot składa się z substancji i przypadłości, innymi słowy z atomów i przypadłości w znaczeniu, w jakim tego terminu używają *mutakallim*. Lecz jeśli materialny przedmiot miałby być połączeniem materii oraz formy, co udowodnili nasi przeciwnicy, konieczne byłoby udowodnienie, że pierwotna materia i pierwotna forma są przemijające, i dopiero wtedy dowód *creatio ex nihilo* byłby pełny.

Piąty argument

*Argument
oparty
na teorii
determinacji*

Argument ten opiera się na teorii determinacji i *mutaka.lim* bardzo się na nim skupiają. Teoria owa jest taka sama jak ta, którą wyjaśniłem, omawiając dziesiąte twierdzenie. Mianowicie, gdy *mu-*

takallim mówią albo o wszechświecie ogólnie, albo o jakiejś jego części, zakładają, że może on mieć takie właściwości i wymiary, jakie w rzeczywistości ma, że może przyjmować takie przypadłości, jakie naprawdę można w nim zauważyć, oraz że może istnieć w takim miejscu i w takim czasie, o jaki rzeczywiście chodzi. Wszechświat może jednak być większy lub mniejszy, może przyjmować inne właściwości czy przypadłości i powstać wcześniej lub później czy też w innym miejscu. W rezultacie fakt, że jakaś rzecz została zdeterminowana pod względem składu, rozmiaru, miejsca, przypadłości i czasu - możliwe jest zróżnicowanie tych wszystkich cech - stanowi dowód na to, iż istnieje byt, który wedle woli wybiera i determinuje te rozmaite związki, a fakt, że wszechświat lub jego część wymaga bytu będącego w stanie dokonać tego wyboru, dowodzi, że wszechświat został stworzony z niczego. Nie ma bowiem różnicy, którego z poniższych wyrażen się użyje: zdeterminować, zrobić, stworzyć, zapoczątkować, zamierzać - wszystkie te czasowniki mają jedno i to samo znaczenie. *Mutakallim* podają bardzo wiele przykładów, zarówno ogólnych, jak i specyficznych. Utrzymują oni, że dla ziemi bycie pod wodą nie jest bardziej naturalne niż bycie nad wodą, kto zatem określił jej rzeczywiste położenie? Albo czy bardziej naturalne jest, by słońce miało okrągły kształt, czy też kwadratowy lub trójkątny? Bowiem wszystkie przymioty są na podobnej zasadzie powiązane z ciałem, które jest w stanie je posiadać. Kto zatem zdeterminował (określił) jeden szczególny przymiot? W podobny sposób *mutakallim* omawiają każdy byt. Gdy na przykład zauważają różnokolorowe kwiaty, nie umieją wytłumaczyć tego zjawiska i traktują je jako niezbity dowód na poparcie swojej teorii, mówiąc: „Zauważcie, ziemia jest wszędzie taka sama, woda jest taka sama, dlaczego więc ten kwiatek jest czerwony, a tamten żółty?” Jakiś byt musiał określić kolor każdego z nich, a bytem tym jest Bóg. Musi więc istnieć byt określający wszystko, zarówno to, co dotyczy wszechświata, jak i to, co odnosi się do jego poszczególnych części. Wszystko to stanowi logiczną konsekwencję dziesiątego twierdzenia. Ponadto teorię determinacji przyjmują pewne osoby spośród tych, które zakładają wieczność wszechświata, co wyjaśnię poniżej. Podsumowując: uwa-

żarn, że jest to najlepszy argument, a w innej części zapoznam cię dokładniej z moim poglądem na temat teorii determinacji.

Szósty argument

Argument oparty na tryumfie istnienia nad nieistnieniem

Jeden ze współczesnych *mutakallim* sądził, że znalazł bardzo dobry argument, dużo lepszy niż wszystkie przedstawiane dotychczas, mianowicie argument oparty na tryumfie istnienia nad nieistnieniem. Twierdzi on, że, zgodnie z powszechnym przekonaniem, istnienie wszechświata jest zaledwie możliwe, bowiem gdyby było konieczne, wszechświat byłby Bogiem. Człowiek ów zapomina jednak, że nie zgadzamy się z tymi, którzy, wierząc w istnienie Boga, jednocześnie akceptują wieczność wszechświata. Wyrażenie „rzecz jest możliwa” oznacza, że owa rzecz może albo istnieć, albo nie istnieć i nie ma więcej powodów, dlaczego miałaby istnieć, niż tych, z racji których miałaby nie istnieć. Fakt, że jakaś rzecz, której istnienie jest możliwe, naprawdę istnieje – choć jest ona w ten sam sposób powiązana ze stanem istnienia jak ze stanem nieistnienia – dowodzi, że istnieje byt, który wolał (preferował) istnienie od nieistnienia. Argument ten jest niezwykle mocny, stanowi on zmodyfikowaną wersję powyższego argumentu, opartego na teorii determinacji. Po prostu użyto słowa „preferencja” zamiast „determinacja”, a zamiast zastosować go do właściwości istniejącego bytu, zastosowano go do „istnienia samego bytu”. Autor argumentu albo chciał wprowadzić w błąd, albo źle zrozumiał twierdzenie, że istnienie wszechświata jest możliwe. Nasz przeciw lik, zakładający wieczność wszechświata, używa określenia „możliwy” i mówi, że „istnienie wszechświata jest możliwe” w znaczeniu innym, niż użyte przez wspomnianego *mutakallama*, co wyjaśnię poniżej. Ponadto można mieć wątpliwości, czy poprawny jest wniosek, iż wszechświat zawdzięcza swoje pochodzenie bytowi, który jest w stanie woleć istnienie od nieistnienia. Gdyż terminy „preferencja” i „determinacja” możemy stosować do wszystkiego, co jest zdolne przyjmować je iną z dwóch właściwości, sprzecznych ze sobą lub przeciwstawnych. A gdy odkryjemy, że owa rzecz rzeczywiście posiada pewną właściwość, a nie inną, przekonamy się o istnieniu czynnika determinującego. Na przykład mówisz, iż kawałek miedzi można by równie dotrze

uformować w czajnik jak i w lampę. Gdy zauważamy, że jest to albo lampa, albo czajnik, nie mamy wątpliwości, że czynnik decydujący i determinujący świadomie wybrał jedną z dwóch możliwych form, bowiem oczywiste jest, że substancja miedzi istniała i nie miała żadnej z dwóch wspomnianych możliwych form, zanim nie nastąpiła determinacja, jednak kiedy jest to kwestia, czy pewien istniejący przedmiot jest wieczny lub czy przeszedł on ze stanu nieistnienia w stan istnienia, argument ten jest niedopuszczalny, gdyż nie można zapytać, kto zdecydował o istnieniu rzeczy (i odrzucił jej nieistnienie), z wyjątkiem sytuacji, gdy stwierdzono, że przeszła ona z nieistnienia w istnienie – w tym przypadku właśnie o tym mówimy. Jeżeli istnienie i nieistnienie jakiejś rzeczy potraktowalibyśmy jako zwykłe wytwory wyobraźni, musielibyśmy zastosować dziesiąte twierdzenie, dające pierwszeństwo wyobraźni i fikcji, a także pomijające rzeczy istniejące w rzeczywistości – albo musielibyśmy dać się przekonać umysłowi. Niemniej nasz przeciwnik, wierzący w wieczność wszechświata, pokaże, iż możemy wyobrażać sobie nieistnienie wszechświata, tak jak możemy sobie wyobrażać każdą inną niemożliwość. Nie zamierzam obalać ich doktryny *creatio ex nihilo*, pragnę tylko wykazać niepoprawność ich przekonania, że argument ten różni się od poprzedniego, bowiem w rzeczywistości wspomniane dwa argumenty są tożsame i opierają się na dobrze znanej zasadzie determinacji.

Siódmy argument

Pewien współczesny przedstawiciel *kalamu* twierdzi, że jest w stanie udowodnić stworzenie wszechświata na podstawie teorii przedstawionej przez filozofów i dotyczącej nieśmiertelności duszy. Dowodzi on więc: gdyby świat był wieczny, liczba zmarłych siłą rzeczy byłaby nieskończona i w rezultacie współistniałaby nieskończona liczba dusz – lecz już dawno temu wykazano, że współistnienie nieskończonej liczby rzeczy jest absolutnie niemożliwe. Istotnie, jest to dziwny argument! Jeden problem wyjaśnia się innym, jeszcze większym! Można tu zastosować powiedzenie, dobrze znane Aramejczykom: „Twoja gwarancja potrzebuje gwarancji”. Ów *mutakallam* opiera swój argument na nieśmiertelności duszy, tak jakby rozumiał tę nieśmiertelność,

*Argument
oparty na nie-
śmiertelności
duszy*

pod jakim względem dusza jest nieśmiertelna i jaka rzecz jest nieśmiertelna! Jeśli jednak chodziło mu tylko o polemizowanie z opinią swojego przeciwnika, wierzącego w wieczność wszechświata oraz w nieśmiertelność duszy, udało mu się, pod warunkiem, że przeciwnik uznał poprawność idei, którą ów *mutakallam* stworzył na podstawie poglądu filozofa na nieśmiertelność duszy. Niektórzy spośród późniejszych filozofów wyjaśniali ten problem następująco: nieśmiertelne dusze nie są substancjami zajmującymi jakieś miejsce czy przestrzeń, a zatem istnienie ich nieskończonej liczby nie jest niemożliwe. Musisz pamiętać, że żaden z tych abstrakcyjnych bytów, które nie są ani ciałami, ani siłami zamieszkającymi w ciałach i które w rzeczywistości są ideałami - nie może być reprezentowany mnogo, chyba że jakieś ideały stanowiłyby przyczynę istnienia innych i można by je odróżniać od siebie na podstawie szczególnej różnicy, polegającej na tym, że jedne są sprawczą przyczyną, a inne - rezultatem. Lecz to, co pozostanie po Reuvenie [po jego śmierci], nie stanowi ani przyczyny, ani rezultatu tego, co zostało po Jaakowie, a więc dusze wszystkich, którzy odeszli, tworzą tylko jeden byt, co wyjaśnił Ibn Bekr Al-*aiğ*³⁴ oraz inni, którzy odważyli się omawiać te głębokie kwestie.

*Twierdzenie
dziesiąte
jako możliwa
podstawa
dociekań*

Krótko mówiąc, owe zawiłe dziedziny, które nasz umysł ledwie pojmuje, nie mogą dostarczyć żadnych zasad wyjaśniających inne tematy. Należy zaznaczyć, że ktokolwiek usiłuje dowieść lub obalić ideę wieczności wszechświata poprzez argumenty *mutakallim*, siłą rzeczy musi oprzeć się na jednym z dwóch następujących twierdzeń lub na obu. Chodzi mianowicie o twierdzenie dziesiąte, zgodnie z którym rzeczywista forma rzeczy jest zaledwie jedną z wielu równie możliwych form oraz które zakłada, iż musi istnieć byt mający zdolność dokonywania specjalnego wyboru. Można też oprzeć się na jedenastym twierdzeniu, odrzucającym istnienie nieskończonego szeregu rzeczy, których istnienie następuje kolejno jedno po drugim. To ostatnie twierdzenie zostało dowiedzione na rozmaite sposoby, np. nawiązuje się do kategorii przemijających osobników oraz do pewnej szczególnej daty. Z teorii zakładającej wieczność wszechświata wynikałoby, że do czasu nadejścia tej szczególnej daty

Nauczyciel Rambama, u którego studiował on w Kordobie.

istniałaby nieskończona liczba osobników wspomnianej kategorii, tysiąc lat później liczba tych osobników również byłaby nieskończona. Ostatnia liczba musi przewyższać poprzednią o liczbę osobników urodzonych w ciągu tysiąca lat, a zatem jedna nieskończona liczba będzie większa niż kolejna. Ten sam argument stosuje się do obrotów sfer niebieskich i w podobny sposób pokazuje się, że jedna nieskończona liczba obrotów byłaby większa niż inna. Do takiego samego rezultatu dochodzi się przy porównaniu obrotów jednej sfery do obrotów innej, poruszającej się wolniej, liczba obrotów obu sfer [choć nierównych] byłaby nieskończona. W podobny sposób postępują oni z tymi wszystkimi przypadłościami, które podlegają zniszczeniu i powstaniu, pojedyncze przypadłości, które przeszły w nieistnienie liczy się i przedstawia tak, jakby dalej istniały i tak jakby były rzeczami o określonym początku, wtedy owa wymyślona liczba albo wzrasta, albo zmniejsza się. Niemniej wszystkie te rzeczy nie są rzeczywiste, lecz po prostu urojone. Krytykując to twierdzenie, Abunazar Alfarabi ujawnił wszystkie jego słabe punkty, co bez problemu zauważysz podczas rzetelnego i obiektywnego studiowania jego dzieła na temat zmiennych bytów.

Oto główne argumenty *mutakallim* dążących do tego, by dowieść *creatio ex nihilo*. Po tym, jak udowodnili oni, że wszechświat nie jest wieczny, siłą rzeczy wyciągają wniosek, że istnieje czynnik działający, który stworzył wszechświat zgodnie ze swoim zamierzeniem, pragnieniem i wolą. Przechodzą oni dalej do udowodnienia jedności owego czynnika działającego - zostanie to wyłożone w następnym rozdziale.

ROZDZIAŁ LXXV

W niniejszym rozdziale wyjaśnię ci, jak *mutakallim* dowiedli jedności Boga. Zgadzą się oni co do tego, że Twórca i Stwórca wszechświata, którego istnienie dowodzi cała natura, jest Jeden. W celu wykazania jedności Boga stosują oni dwa twierdzenia, tj. że dwa bóstwa lub więcej neutralizowałyby się nawzajem, a jeśli istniałoby kilka bóstw, odróżniałyby się od siebie pewną szczególną cechą.

*Dowody
mutakallim
na rzecz
jedności Boga*

Pierwszy argument

Argument, Pierwszy argument dotyczy wzajemnej neutralizacji i stosuje
iż dwa g_0 większość *mutakallim*. Jego sens jest następujący: gdyby wszech-
neutralizacja świat miał dwóch bogów, siłą rzeczy okazałoby się, że atom - podatny
wąfałyby się na połączenie z jednym lub dwoma przeciwnymi przymiotami - albo
nawzajem pozostałby poza oboma przymiotami (co jest niemożliwe), albo
- choć jest to jeden atom - jednocześnie przyjąłby oba przymioty,
co również jest niemożliwe. Na przykład podczas gdy jedno bóstwo
określiłoby, że jeden lub więcej atomów ma być ciepłych, drugie
bóstwo mogłoby zdecydować, że te same atomy mają być zimne.
W rezultacie wzajemnej neutralizacji dwóch bóstw atomy nie byłyby
ani zimne, ani ciepłe, przy czym taka ewentualność nie jest możliwa,
gdyż wszystkie ciała muszą łączyć się z jednym lub dwoma przeci-
wienstwami - inaczej byłyby jednocześnie zimne i ciepłe. Mogłoby się
również zdarzyć, iż podczas gdy jedno z bóstw pragnęłoby, aby jakieś
ciało poruszało się, drugie bóstwo mogłoby życzyć sobie, by owo ciało
pozostało w spoczynku. Ciało albo nie poruszałoby się i nie spoczy-
wało, albo jednocześnie byłoby w ruchu i w stanie spoczynku. Tego
typu dowody opierają się na teorii atomów zawartej w pierwszym
twierdzeniu *mutakallim*, na twierdzeniu odnoszącym się do stworze-
nia przypadłości oraz na twierdzeniu, zgodnie z którym zaprzeczenia
stanowią właściwości rzeczywiście istniejące i do swojego pows;ania
wymagające pewnego czynnika działającego. Gdyby bowiem założyć,
że substancja tego świata, która (zdaniem filozofów) podlega kolejno
tworzeniu i niszczeniu, różni się od substancji świata powyżej (czyli
substancji sfer), co udowodniono, i gdyby, jak twierdzą dualiści, były
dwie istoty boże (z których jedna rządzi tym światem, nie mając
wpływu na sfery, a druga rządzi światem powyżej, nie zajmując się
naszym światem), teoria ta nie dotyczyłaby wzajemnej neutralizacji
dwóch bóstw. Gdyby więc przedstawić zarzut, że istnienie dwóch
bóstw zakładałoby ich niedoskonałość pod tym względem, że jedno
bóstwo nie mogłoby mieć wpływu na domenę drugiego, na zarzut ten
można by odpowiedzieć, że owej niemożności nie można traktować
jako defektu tych bóstw, jako że to, co nie jest włączone w domenę
działania jakiegos; bytu, oczywiście nie może być przez niego wykony-

wane, a więc pewnemu czynnikowi działającemu nie może brakować mocy, jeśli nie jest w stanie wykonywać czegoś, co z natury rzeczy jest niemożliwe. Dlatego my, monoteiści, nie uważamy za defekt Boga faktu, że nie łączy On dwóch przeciwieństw w jednym przedmiocie, ani nie sprawdzamy Jego wszechmocy w oparciu o dokonywanie podobnych niemożliwości. Kiedy *mutakallim* spostrzegli słabość swojego argumentu, dla którego mieli jakieś pozorne wsparcie, uciekli się do innego.

Drugi argument

Gdyby istnieli dwaj bogowie, siłą rzeczy istniałby pewien element wspólnym im obu, podczas gdy jakiś [inny] element obecny w jednym nie istniałby w drugim i stanowiłby szczególną różnicę między nimi. Jest to filozoficzny i mocny argument dla tych, którzy są w stanie go zgłębić i zyskać dokładny wgląd w jego założenia, które wyjaśnię później, przy omawianiu podejścia filozofów do tej kwestii. Lecz nie zaakceptują go osoby, zakładające istnienie Bożych atrybutów, ponieważ ich zdaniem pierwotna przyczyna składa się z wielu różnych elementów. Przedstawiają oni jej mądrość i wszechmoc jako dwie odmienne rzeczy, a z kolei wszechmoc jako różniącą się od woli. W rezultacie, nie byłoby niemożliwe, że jeden z tych dwóch bożych bytów posiadałby kilka właściwości, z których część byłaby wspólna obu, a część specyficzna tylko dla jednego z nich.

*Argument,
iż dwa bóstwa
nie byłyby
identyczne*

Trzeci argument

-Trzeci argument również opiera się na jednym z twierdzeń metody *kalam*. Bowiem niektórzy *mutakallim*, należący do starej szkoły, zakładają, że gdy Stwórca *p r a g n i e* jakiejś rzeczy, wola nie stanowi elementu dodanego do istoty Boga: jest to wola bez substratu. Zgodnie z twierdzeniami, o których wspomniałem, i które - jak zauważysz - trudno tak naprawdę pojąć, *mutakallim* twierdzą, iż j e d n e j woli (nieposiadającej żadnych substratów) nie można przypisać d w ó m bytom, gdyż, jak utrzymują, jedna przyczyna nie może być źródłem dwóch praw dla dwóch istot. Jest to, jak mówiłem, metoda wyjaś-

*Argument,
iż jednej woli
nie można
przypisać
dwóm bytom*

niania jednego problemu innym, jeszcze większym. Ponieważ k.edy określają wolę, jest ona niewyobrażalna i dlatego niektórzy uznawali ją jedynie za nieistotę. Ci natomiast, którzy uznają jej istnienie, napotyka ją trudności nie do pokonania. Niemniej *mutakallim* traktują jej istnienie jako jeden z dowodów na jedność Boga.

Czwarty argument

*Argument
dotyczący
działania*

Istnienie działania siłą rzeczy stanowi niepodważalny dowód na istnienie czynnika działającego, lecz nie dowodzi istnienia więcej niż jednego czynnika działającego. Nie ma różnicy, czy założy się istnienie jednego Boga czy dwóch, trzech, dwudziestu, czy jakiegokolwiek ich liczby. Jest to proste i jasne. Jednak argument ten wydaje się nie udowadniać nieistnienia mnóstwa bóstw, wykazuje tylko, że ich liczba jest nieznana. Bóstwo może być jednym, wyłącznym bytem, ale może również obejmować kilka boskich bytów. Dlatego wysunięto następujący argument uzupełniający: w odniesieniu do istnienia Boga, który jest absolutny, możliwość [ta] nie ma zastosowania. Z tego względu należy odrzucić możliwość istnienia więcej niż jednego Boga. Oto cała istota dowodu, a jego błędne rozumowanie jest oczywiste - mimo że pojęcie możliwości nie stosuje się do istnienia Boga, można zastosować je do wiedzy o Bogu. Bowiern druga możliwość w naszej wiedzy o pewnej rzeczy nie pociąga za sobą alternatywy w rzeczywistym istnieniu rzeczy i być może nie ma ani trzysobowego bóstwa, jak wierzą chrześcijanie, ani niepodzielnej jedności, zgodnie z naszym przekonaniem. Jasne jest to dla ludzi, których nauczono dostrzegać wnioski implikowane w przesłankach.

Piąty argument

*Argument
o koniecz-
ności
istnienia
Boga*

Jeden ze współczesnych *mutakallim* myślał, że znalazł dowód na jedność Boga w idei konieczności istnienia Boga. Załóżmy istnienie dwóch istot boskich - jeśli jedna z nich byłaby w stanie stworzyć wszechświat, drugi bóg byłby zbędny i jego istnienie byłoby niepotrzebne. Gdyby, z drugiej strony, tylko oba bóstwa razem mogły stworzyć cały wszechświat i władać nim, każde z nich byłaby

niedoskonałe o tyle, że wymagałyby współpracy drugiego bytu, a więc ich moc byłaby ograniczona. W rzeczywistości argument ten stanowi jedynie wersję argumentu „wzajemnej neutralizacji dwóch bóstw”. W przypadku takich dowodów trudność polega na tym, że bytowi, który nie dokonuje działań poza swoją sferą, przypisuje się pewien stopień niedoskonałości. Nie nazywamy kogoś słabym tylko dlatego, że nie może podnieść stu kilogramów, podobnie nie nazywamy Boga niedoskonałym z powodu tego, że nie może zmienić się w ciało, że nie może stworzyć innego bytu takiego jak On sam ani że nie może stworzyć kwadratu, w którym długość przekątnej równałaby się długości boku. Na tej samej zasadzie nie powinniśmy traktować tego jako niedoskonałości w Bogu, gdyby nie był jedynym Stwórcą oraz gdyby istnienie dwóch Stwórców było absolutnie konieczne, nie dlatego, że jeden Bóg wymagałby wsparcia drugiego, lecz dlatego, że istnienie ich obu byłoby równie konieczne, oraz dlatego, że nie mogłoby być inaczej. Ponadto nie mówimy, iż Wszechmocny jest niedoskonały, gdyż, zdaniem *mutakallim*, tworzy On ciało tylko poprzez stworzenie atomów i ich połączenie z przypadłościami stworzonymi w nich. Owej niemożności nie określa się mianem braku czy niedoskonałości, ponieważ niemożliwy jest odmienny proces. Podobnie dualiści mogą stwierdzić, że niemożliwe jest, aby jeden byt działał sam, oraz że fakt ten nie stanowi niedoskonałości w którymkolwiek z dwóch bóstw gdyż absolutne istnienie jednego bóstwa wymaga współistnienia drugiego. Niektórzy *mutakallim*, znużeni tymi argumentami, oświadczyli, że jedność Boga jest doktryną, którą należy przyjąć jako kwestię wiary, jednakże większość odrzuciła tę teorię, a autorów napiętnowano. Natomiast ja twierdzę, iż osoby akceptujące ową teorię uchylają się przed przyznaniem się do błędnych poglądów. Kiedy nie zauważają one w argumentach żadnej siły przekonywania i spostrzegają, że dowody wysunięte na poparcie doktryny są nieprzekonujące, wołają założyć, iż ową doktrynę można przyjąć jedynie jako kwestię wiary. Bowiem *mutakallim* nie utrzymują, jakoby wszechświat miał jakiegokolwiek określone właściwości, na których mógłby opierać się prawdziwy dowód, ani by umysł człowieka był obdarzony zdolnością umożliwiającą formułowanie poprawnych wniosków. Jednak nie bez przyczyny bronią oni tej doktryny, *mutakallim* pragną zało-

żyć istnienie takiej formy wszechświata, którą można by zastosować w celu poparcia doktryny (na której poparcie nie można by znaleźć żadnego innego dowodu) oraz która sprawiłaby, że zaniechalibyśmy zgłębiania tego, czego w rzeczywistości można dowieść. Możemy jedynie odwołać się do Wszechmocnego oraz do tych inteligentnych ludzi, którzy przyznają się do błędu, gdy go odkryją.

ROZDZIAŁ LXXVI

*Dowody
mutakallim
na temat
bezcieleśności
Boga*

Rozumowanie oraz argumenty *mutakallim* mające na celu wykazanie bezcielesności Boga są niezwykle słabe, w rzeczy samej gorsze niż ich argumenty za jednością Boga. Doktrynę bezcielesności Boga traktują oni tak, jakby stanowiła logiczne następstwo teorii Jego jedności, a ponadto utrzymują oni, że atrybutu „jeden” nie można stosować odnośnie do materialnego przedmiotu. Ludzie twierdzący, iż Bóg jest bezcielesny dlatego, że przedmioty materialne składają się z substancji i formy (o którym to połączeniu wiadomo, że jest niemożliwe w przypadku Boskiego Bytu), moim zdaniem nie są *mutakallim*, a taki argument nie opiera się na metodzie *kalamu*. Przeciwnie, jest to logiczny dowód wywodzący się z teorii substancji i formy oraz poprawnego rozumienia ich właściwości. Nosi on znamiona argumentu filozoficznego - w pełni go objaśnię przy okazji omawiania argumentów filozofów. W tym miejscu proponuję jedynie przyjrzeć się argumentom, poprzez które *mutakallim* pragnęli dowieść bezcielesności Boga, zgodnie ze swoimi twierdzeniami i metodą rozumowania.

Pierwszy argument

*Argument
dotyczący
niepodziel-
ności istoty*

Gdyby Bóg był bytem cielesnym, Jego prawdziwa istota siłą rzeczy istniałaby albo całkowicie w każdej części ciała, tj. w każdym Jego atomie, albo byłaby ograniczona do jednego z atomów. W drugim przypadku inne atomy byłyby zbędne, a istnienie cielesnego bytu [z wyjątkiem owego jednego atomu] nie miałoby celu. Zaś gdyby każdy atom reprezentował Istotę Bożą, całe ciało nie byłoby j e d -

ny m bóstwem, lecz zbiorem bóstw, a to pozostawałoby w sprzeczności z doktryną przyjętą przez *kalam* i mówiącą, że Bóg jest jeden. Bliższe przyjrzenie się temu argumentowi pokazuje, iż opiera się on na pierwszym i piątym twierdzeniu. Jednak możliwy jest następujący zarzut: „Bóg nie składa się z atomów, innymi słowy nie jest, jak zakładacie, zbudowany z pewnej liczby elementów stworzonych przez Niego samego, ale stanowi jedno nieprzemijające ciało, podzielne jedynie w ludzkiej wyobraźni, niewymagające żadnego dowodu, bowiem w wyobraźni ludzkiej substancję niebios można rozedrzeć. Filozof utrzymuje, że możliwość taka wynika z założenia podobieństwa oraz analogii pomiędzy tym, co widzialne, tj. ciałami istniejącymi pomiędzy nami, a tym, co niewidzialne”.

Drugi argument

Argument ten jest dla *mutakallim* niezwykle ważny. Opiera się on przede wszystkim na niemożliwości porównania, czyli wierze w to, że Boga nie można porównać do żadnego z Jego stworzeń, oraz że gdyby był istotą cielesną, można by Go porównywać do innych przedmiotów materialnych. *Mutakallim* kładą duży nacisk na ten argument i mówią: „Gdybyśmy założyli, że Bóg jest istotą cielesną, ale że Jego substancja nie przypomina substancji innych bytów cielesnych, byłoby to sprzeczne samo w sobie, gdyż wszystkie ciała są takie same pod względem substancji, a różnią się od siebie innymi rzeczami, tj. przypadłościami”. Argumentują oni ponadto, że gdyby Bóg był istotą cielesną, wynikałoby z tego, że stworzył On inny byt taki jak On sam. Argument ten obala się w dwojaki sposób. Po pierwsze, przeciwnik nie przyjmuje niemożliwości porównania, pyta, jak można by udowodnić, że Boga nie da się porównać do żadnego z Jego stworzeń. W celu poparcia swojego poglądu dotyczącego niedopuszczalności porównania Wszechmocnego z jakimkolwiek innym bytem, *mutakallim* niewątpliwie musieliby przytoczyć słowa proroków, a więc przyjąć tę doktrynę w oparciu o tradycję, a nie rozum. Argument mówiący, że Bóg, jeśli można by Go porównać do któregoś z Jego stworzeń, musiałby stworzyć istoty takie jak On sam, przeciwnik obala w następujący sposób: „Rzeczy stworzone nie przypominają

*Argument
dotyczący
niemożliwości
porównania*

z czymkolwiek

Boga pod każdym względem - nie zaprzeczam, że Bóg nie posiada właściwości oraz szczególnych cech". Bowiem ten, kto przyjmuje cielesność Boga, nie zaprzecza istnieniu własności w Bożym Bycie. A oto inny, mocniejszy argument: wszyscy, którzy studiowali filozofię i dobrze się zapoznali z teoriami filozoficznymi, przyjmują jako dowiedzione następujące fakty: po pierwsze, że pojęcie „substancja” - w odniesieniu do sfer powyżej oraz do przedmiotów materialnych tu, na ziemi - jest całkowitym homonimem, ponieważ substancja jednego nie jest substancją drugiego, po drugie, że formy rzeczy na ziemi różnią się od form sfer - terminy „substancja” i „forma” w odniesieniu zarówno do rzeczy poniżej, jak i do sfer powyżej, są homonimiczne. Jakkolwiek sfery niewątpliwie mają [tak jak rzeczy poniżej] trzy wymiary, to są one cielesne dlatego, że składają się z substancji i formy, a nie dlatego, że mają wymiary. Jeśli przyjąć to wy tłumaczenie w odniesieniu do sfer, o ile barć .ziej ten, kto wierzy w cielesność Boga, jest usprawiedliwiony, gdy mówi, że Bóg jest bytem cielesnym, posiadającym wymiary, ale który w Swojej substancji, w Swojej prawdziwej naturze i właściwościach bardzo różni się od wszystkich stworzonych ciał, oraz gdy [człowiek ten] twierdzi, że pojęcie „substancja” stosuje się do Boga i co Jego stworzeń w sposób homonimiczny, tak samo jak prawdziwi wyznawcy (mający właściwe pojęcie o idei boskiej) używają terminu „istnienie” homonimicznie zarówno do Boga, jak i Jego stworzeń, Materialiści nie twierdzą, że wszystkie ciała składają się z podobnych atomów, wierzą oni, iż Bóg stworzył wszystkie rzeczy, a te różnią się między sobą pod względem substancji oraz właściwości składowych. Według tej teorii, tak jak substancja łąjna jest odmienna od substancji słońca, tak substancja sfer oraz gwiazd różni się od substancji stworzonego światła, tj. Boskiej Obecności (Szechiny), co więcej, substancja Boskiej Obecności czy też „słup obłoku” (II 14, 19 i in.) stworzony [celowo] są odmienne od substancji Najwyższego, gdyż Jego substancja jest wysublimowana, doskonała, prosta, stała i niezmienna. Jego absolutne istnienie zawsze pozostaje takie samo, tworzy On wszystkie rzeczy zgodnie ze Swoją wolą i pragnieniem. Jak argument ten (choćby był słaby) mógłby zostać obalony przez *mutakallim* i ich metody, które ci przedstawiłem?

Trzeci argument

Gdyby Bóg był istotą cielesną, byłby tym samym istotą skończoną i pod tym względem argument ten jest poprawny. Gdyby był On istotą skończoną, miałyby określone wymiary i określoną formę - to także właściwy wniosek. Ale *mutakallim* mówią dalej tak: przypiszcie Bogu jakiegokolwiek rozmiar albo formę - może być większy albo mniejszy, może mieć też inną formę. Fakt, że Bóg ma jeden specyficzny rozmiar i jedną specyficzną formę, zakłada istnienie determinującego czynnika działającego. Słyszałem, że *mutakallim* przywiązują ogromną wagę do tego argumentu, lecz, prawdę mówiąc, jest to najślabszy ze wszystkich argumentów wspomnianych powyżej. Opiera się on na dziesiątym twierdzeniu, którego słabość (pod względem ignorowania rzeczywistych właściwości rzeczy) jasno wykazałem w odniesieniu do zwykłych bytów, a która musi być nawet bardziej widoczna w przypadku Stwórcy. Nie istnieje różnica między tym argumentem a stwierdzeniem *mutakallim*, że uznawszy wyższość faktu istnienia wszechświata nad jego nieistnieniem, udowadnia się istnienie czynnika działającego, który wolał istnienie wszechświata niż jego nieistnienie w momencie, gdy obie ewentualności były jednakowo możliwe. Gdyby zapytać ich, dlaczego nie powinno się stosować tego argumentu odnośnie do Boga - czyli, że samo Jego istnienie dowodzi istnienia czynnika działającego, który zdeterminował Jego istnienie, a odrzucił Jego nieistnienie - odpowiedzieliby niewątpliwie, że stwierdzenie to doprowadziłoby jedynie do powtarzania tego samego argumentu, dopóki wreszcie znalazłby się byt, którego istnienie jest nie tylko możliwe, lecz również konieczne, i który nie wymaga przyczyny sprawczej. Jednak tę samą odpowiedź można zastosować w przypadku wymiarów i formy. W odniesieniu do wszystkich innych form i rozmiarów, których istnienie jest możliwe, czyli które powstały po stanie nieistnienia, można powiedzieć jedynie, iż mogłyby być większe lub mniejsze niż są w rzeczywistości, albo że mogłyby mieć formę inną od faktycznie posiadanej i z tego powodu wymagałyby istnienia pewnego determinującego czynnika działającego. Lecz formy i wymiary Boga (będącego ponad wszelką niedoskonałością i podobieństwem!) nie powstały, zdaniem materialistów.

*Argument
dotyczący*

stów, po stanie nieistnienia, a zatem nie był potrzebny żaden czynnik działający. Jego substancja, wraz ze swoimi wymiarami i formami, ma konieczne istnienie, żaden czynnik działający nie był wymagany w celu zdecydowania o Jego istnieniu oraz w celu odrzucenia Jego nieistnienia, ponieważ nieistnienie jest całkowicie niedopuszczalne w Bogu. Na podobnej zasadzie nie była potrzebna żadna siła, aby zdeterminować Jego rozmiar i formę - były one całkowicie nierozłączne z Jego istnieniem.

Przestroga Jeśli pragniesz poszukiwać prawdy, odrzucić namiętności, rutynę i zamiłowanie do rzeczy, o które z przyzwyczajenia się troszczysz, jeśli chcesz ustrzec się przed popełnieniem błędu, rozważ los tych myślicieli i wynik ich trudu. Przypatrz się, jak pędzili, niejako z popiołu w ogień. Odrzucili oni naturę istniejących rzeczy, wypaczyli właściwości niebios i ziemi i myśleli, że swoimi twierdzeniami byli w stanie udowodnić stworzenie świata, podczas gdy w rzeczywistości daleko im było do dowiedzenia *creatio ex nihilo*, a przy tym osłabili argumenty przemawiające za istnieniem, jednością oraz bezcielesnością Boga. Dowody wszystkich wspomnianych doktryn muszą opierać się na dobrze znanej naturze istniejących rzeczy, zgodnie z przestrzeganiem zmysłów i umysłu.

Po omówieniu argumentów *mutakallim* przejdę teraz do rozważenia twierdzeń i argumentów filozofów na poparcie istnienia Boga, Jego jedności oraz bezcielesności, i przyjmę: tylko na chwilę wieczność wszechświata, ostatecznie jej nie przyjmując. Następnie rozwinę moją własną metodę (będącą efektem dogłębnych badań) dowiedzenia owych trzech zasad, a potem przyjrzymy się teorii wieczności wszechświata, zgodnie z założeniem filozofów - z pomocą Wszechmocnego.

Tu kończy się pierwsza część *More hanev/uchim*.