

Schelling i Kabala: božanska samokontrakcija i *zimzum*

MATTHEW NINI

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 100000 Zagreb, Hrvatska
mnini@ifzg.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 26/8/2025 PRIHVAĆEN: 20/10/2025

SAŽETAK: U *Stuttgartskim privatnim predavanjima* (*Stuttgarter Privatvorlesungen*) iz 1810. godine Schelling uvodi u svoj filozofski sustav ideju božanske samokontrakcije ili samosustegnuća. Prvi, preliminarni korak u stvaranju svijeta bio bi stoga negativni trenutak, u kojem se Bog kontrahira kako bi stvorio prostor za stvaranje. Godine 1810. ta ideja preslikava se na Schellingovu teoriju potencija (*Potenzenlehre*) u vidu funkcije prve potencije (A1). Međutim, ideja božanske samokontrakcije mnogo je starija. Njezino podrijetlo nalazi se u židovskoj mističkoj tradiciji Kabale, gdje se božanska samokontrakcija naziva *zimzum*. U ovom radu tvrdi se da ne postoji samo konceptualna veza između Schellingove prve potencije kao božanske samokontrakcije i kabalističkog *zimzuma*, već i povijesna. Tu je vezu prvi sugerirao Franz Rosenzweig, a zatim su je proširili drugi mislioci. Povijesno, njezini korijeni sežu do recepcije Kabale od strane Christiana Knorra von Rosenrotha u 17. stoljeću, čije je djelo zatim čitao Friedrich Christoph Oetinger u 18. stoljeću. Oetinger je bio izvor inspiracije za Schellinga, koji svoju teoriju božanske samokontrakcije uspostavlja 1810. godine, što predstavlja kreativno prisvajanje koje se oslanja na njegov raniji rad, ali i originalno koristi druge izvore.

KLJUČNE RIJEČI: Filozofija religije, Friedrich Schelling, Kabala, njemački idealizam, židovska filozofija.

U *Zoharu*, knjizi kabalističkih spisa nastaloj u 13. stoljeću u Španjolskoj, nalazi se odlomak o dvije Božje ruke. Lijeva ruka naziva se “Božjim gnjevom”, čime se izriče vatreno dosuđivanje kao njezina osnovna djelatnost. Desna ruka dijeli milosrđe i drži pod kontrolom suđenje druge ruke. Ali obuzdana lijeva ruka, koja bi se mogla osloboditi u bilo kojem trenutku, opisuje se kao “duboka glad” koja se tek s mukom ukrotila božanskim milosrđem. Te suprotstavljene slike Božje blagosti i gladi preuzima Jakob Boehme, koji glad povezuje sa zimskom hladnoćom i fizičkom kontrakcijom. Isto tako, Boehme taj rječnik povezuje s pojmovima temelja (*Grund*) i čežnje (*Sehnsucht*). Potonje pojmove

preuzima njemački idealist F. W. J. Schelling u svom čuvenom *Spisu o slobodi* iz 1809. godine. Ideja da postoje dvije suprotstavljene sile u Bogu – jedna stvaralačka i ekspanzivna te druga, starija, destruktivna i kontrakcijska – stara je ideja, koja seže mnogo dalje od Boehmea, čiji su izvori međutim nejasni. To što će Schelling naposljetku nazvati “kontrakcijom Boga” u *Stuttgarter Privatvorlesungen* iz 1810. godine zapravo se može pratiti do kabalističke ideje o *zimzumu*, Božjem povlačenju u sebe kako bi napravio prostor za stvaranje.¹

Dok je Schellingova metoda prisvajanja vrlo složena – Schelling se uvijek oslanja na cjelovite misaone konstelacije autora kod kojih pronalazi slične ideje – postoje stvarni povijesni dokazi da je ideju “Božje kontrakcije” (*Contraction Gottes*) Schelling naslijedio iz Kabale, premda možda posredno.² Ukratko rečeno, moderna, lurijanska tradicija Kabale postavlja tezu da Bog, koji je sveprisutan i svemoćan, mora povući svoje vlastito biće kako bi napravio prostor za stvaranje; prvi korak u stvaranju svijeta stoga je čin relativne samonegacije – koncentracija božanskog, savijanje u sebe. U Schellingovu metafizičkom sustavu pojava nečeg novog također počinje Božjom relativnom samonegacijom ili kontrakcijom, početnim potezom integriranim u Schellingov stariji nauk o potencijama (*Potenzenlehre*) počevši od 1810. godine. Osnovna ideja te povijesti recepcije izražena je od strane Gershoma Scholema, ključne osobe u interpretaciji i širenju kabalističkih tekstova, u njegovu kasnom predavanju pod naslovom “Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte” (Položaj Kabale u europskoj povijesti duha). Scholem piše:

Kod Schellinga prije svega dolazi do filozofskog značenja ideja *zimzuma*, koju je razvio Isaak Luria, a koja se odnosi na samoograničenje Boga koje prethodi svakom stvaranju. Ta ideja, koja unutar Kabale ima dugu i zapaženu povijest, tvrdi da se mogućnost postojanja nečega što više nije Bog može zamisliti samo ako takvom postojanju prethodi čin koncentracije i kontrakcije Boga na sebe samog. (Scholem 1984: 17–18)

U onome što slijedi nastojim ustvrditi da Schellingov koncept božanske kontrakcije potječe iz lurijanske Kabale i njezina koncepta *zimzuma*, a zatim pokazati spekulativnu ulogu koju on igra u njegovu

¹ Za povezanost Zohara, Böhmea i Schellinga usp. Habermas (1963: 184–185) te Schulze (1955: 447–460).

² Za Schellingovu povezanost s Baaderom u Münchenu usp. Fuhrmans (1954: 160–163); Tilletie (1970: svezak 1, 504–506).

sustavu, posebno njegovo usklađivanje s “prvom potencijom” u Schellingovoj teoriji potencija. Argument se razvija u tri koraka. Prvo, istražiti ćemo mogućnost povezanosti između Schellinga i kabalističkih izvora, s posebnim naglaskom na koncept *zimzuma* i Schellingovu “*Contraction Gottes*”. Prvi koji je eksplicitno suprotstavio ta dva koncepta bio je Franz Rosenzweig, a temeljit pregled pokazuje ne samo konceptualne paralele, već i mogućnost povijesne povezanosti. U drugom dijelu istražiti ćemo tu povijesnu povezanost, pokazujući kako su kabalističke ideje, posebno ona *zimzuma*, mogle doprijeti do Schellinga. Dvije glavne veze su Christian Knorr von Rosenroth, koji je Kabalu predstavio široj europskoj publici, te Friedrich Christoph Oetinger, koji je kabalističke ideje integrirao u svoje razmišljanje kroz čitanje Rosenrotha. Oetinger je jedan od onih koji su ponajviše utjecali na Schellinga, a koji mu je bio poznat još od mladosti. U trećem i posljednjem dijelu istražiti ćemo zrelu integraciju ideje *zimzuma* u Schellingovu misao kroz ideju “sebeograničenja Boga” (*Selbstverschränkung Gottes*) u *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Bez svijesti o kabalističkom podrijetlu te misaone figure Schelling je dotičnu ideju pronašao kod Oetingera i uočio paralele s vlastitom prirodofilozofskom teorijom potencija, da bi je naposljetku izrazio u skladu sa svojom teorijom potencija, obogativši njezin konceptualni okvir.

Schelling kao kabalist?

Prvo pitanje je kako se uopće može uspostaviti veza između Schellinga i Kabale. Iako je sin vrsnog proučavatelja i poznavatelja Staroga Zavjeta te kompetentan poznavatelj hebrejskog jezika, Schelling nikada nije bio izravno izložen kabalističkim tekstovima. Niti ga je bilo koji židovski učitelj inicirao u Kabalu. Ako postoji veza između onoga što Schelling naziva “sebeograničenje Boga” (*Selbstverschränkung Gottes*) i “kontra-hirajućim principom” (*contrahirendes Princip*), koji je prvi trenutak stvaranja, i *zimzuma*, povijesna povezanost bit će zamršena. Doista, Schelling se nikada ne koristi izrazom “zimzum”, a tek vrlo kasno u Schellingovoj filozofiji prvi put se uočava paralela, a potom i izravno nasljedovanje.

Prva osoba koja je prihvatila da postoji paralela između “prve potencije” u Schellingovoj misli i kabalističke ideje o *zimzumu* je Franz Rosenzweig. U pismu od 17. ili 18. studenog 1917, upućenom svom

prijatelju Rudolfu Ehrenbergu, Rosenzweig sugerira da se i u kasnijoj Schellingovoj filozofiji i u Kabali nailazi na “pounutrenje Boga” (*Verinnerung Gottes*), trenutak kada se Bog povlači u sebe.³ Rosenzweig piše:

Kao što Bog postoji “prije” svake veze, kako sa svijetom tako i sa samim sobom, te tek taj bitak Boga, koji je posve nehipotetski, jest izvorna točka zbilje Boga, to što Schelling, na kojeg [...] ti, naravno, moraš neprestano misliti, naziva “mračnim temeljem” itd., [jest] pounutrenje Boga koje ne prethodi samo njegovom se-beizvanjštenju, već čak i njemu samom (kako to, koliko ja znam, uči lurijanska Kabala; jednom sam ti o tome pričao). (Rosenzweig 1985: 128)

Da će to pismo postati poznato kao “prvo sjeme” (*Urzelle*) Rosenzweigova remek-djela *Zvijezda otkupljenja* svjedoči o tome koliko je bio prožet njemačkim idealizmom i kako je vidio židovsku mistiku i njemačku filozofiju kao duboko isprepletene. No, osim činjenice da Rosenzweig te dvije tradicije postavlja jednu uz drugu važan je način na koji to čini. Čini se da mu je Kabala podjednako misterij kao što je to bila i onima koji su mu prethodili. Zapravo, sve što može reći jest da ideja “pounutrenja Boga” potječe iz lurijanske Kabale. Postavi li se pitanje što je to on točno mogao usmeno prenijeti Ehrenbergu, može se pretpostaviti da to sigurno nije moglo biti mnogo: tek će desetljećima kasnije Gershom Scholem početi objavljivati ozbiljne radove o modernom ocu Kabale, Izaku Luriji (1534–1572) i njegovoj ostavštini, čime će ovaj dio kabalističke tradicije postati dostupan akademskoj publici.⁴ No, ne samo da je velik dio lurijanske Kabale bio nepoznat Rosenzweigu; on također, čini se, zanemaruje najrelevantniji tekst u Schellingovu korpusu, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). Tu, kao što ćemo vidjeti, ideje o “kontrakciji Boga” i “kontrahirajućem principu” pokazuju izrazitu sličnost s kabalističkom idejom *zimzuma*. Umjesto toga, Rosenzweig se oslanja na poznatije (iako konceptualno manje relevantno) djelo *Spis o slobodi* (*Freiheitschrift*) iz 1809. godine.

Opis koji Rosenzweig daje uredno odgovara poznatom odlomku iz *Freiheitschrift*:

Budući da ništa nije prije ili izvan Boga, to on mora temelj svoje egzistencije imati u sebi samome. To kažu sve filozofije; ali one govore o ovom temelju kao o pukom pojmu, a da ga ne čine nečim realnim i zbiljskim. Ovaj temelj njegove egzistencije, koji Bog ima u sebi, nije Bog promatran apsolutno, tj. ukoliko on egzistira; jerbo

³ Rosenzweig (1984: 125–138). Usp. Mosès (1985: 36–43).

⁴ Za zreo izraz Scholemovih pogleda na Luriju usp. Roth 1972: *Encyclopaedia Judaica*, “Luria, Isaac Ben Salomon”, sv. 11, 572–578. Usp. također isto, sv. 10, “Kabala”, 588–593.

on je samo temelj njegove egzistencije. On je *priroda* – u Bogu; jedno od njega doduše neodvojivo, ali ipak razlikovano biće. Analogički može se ovaj odnos objasniti putem odnosa teže i svjetla u prirodi. Teža prethodi svjetlu kao njegov vječno mračni temelj, koji sam nije *actu*, i izmiče u noć, pošto svjetlo izlazi (ono egzistirajuće). (Schelling 1861: 30 SW VII, 356; prijevod prema Schelling 1985)

Tekst objašnjava središnju tvrdnju Schellingova *Spisa o slobodi*. Božje biće (*Wesen*) nije prikazano monolitno, već na dva različita načina: on je i Bog koji egzistira (*existierendes Wesen*) i temelj te vlastite egzistencije (*Grund seiner Existenz*). Sve stvari koje zapravo postoje pro-izlaze iz svog temelja (*Grund*). Međutim, u slučaju Boga, pred kojim i izvan kojeg ništa ne može postojati, taj temelj jest unutar njega samog. Temelj je prethodnica Boga kao postojećeg, pa se stoga, gledano iz perspektive ostvarenog postojanja, može smatrati njegovom relativnom negacijom – otuda i termin “mračni temelj” (*dunkler Grund*). “Mračni” karakter temelja usko je povezan s njegovom kvalifikacijom kao “prirode u Bogu”. Temelj je ono što je skriveno u Bogu. U tom smislu Schelling interpretira poznati Heraklitov fragment “priroda se voli prikrivati” (φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ) (Heraklit 1987: 123). U svojoj najranijoj grčkoj uporabi, termin “priroda” često je popraćen genitivom i odnosi se na podrijetlo nečega (ili čak svih stvari). Stoga govoriti o prirodi stvari znači govoriti o podrijetlu stvari. Priroda se tad poistovjećuje s razvojem ili postajanjem stvari temeljenim na unutarnjem procesu.⁵

Sama po sebi, ta razlika doista nagovještava nešto od ideje božanske samokontrakcije, čak i ako to ne čini eksplicitno. Ako je Božji temelj njemu unutarnji, ali prethodi njegovom postojanju, on se odnosi prema Bogu negativno – i doista, temelj, posebno uzme li se u svojem poetskom opisu, tj. kao čežnja (*Sehnsucht*), ili pod vidom svojega prirodofilozofijskog korelata, kao gravitacija, jest centripetalna sila, koja na neki način “stvara prostor” za postojanje.⁶ Da Rosenzweig to povezuje s lurijanskom Kabalom (i, prešutno, s idejom *zimzuma*), govori o njegovoj

⁵ Za grčke korijene ideje prirode usp. Hadot (2006: 9–58).

⁶ Usp. Schelling SW VII, 373. Ovdje Schelling opisuje parazitsku prirodu zla u odnosu na dobro, koristeći se logikom temelja kako bi razjasnio svoju tvrdnju: temelj nije egzistencija, nego njezin temelj. U tom smislu, on ne postoji, on je ništa. Ali u drugom smislu, on je nešto vrlo stvarno, sama osnova stvarnosti. Stoga je to relativno ništa, ono što Platon naziva “μὴ ὄν”, a ne apsolutno ništa, “οὐκ ὄν”. Zlo, poput temelja, jest nešto pozitivno, čije je pozitivno postojanje relacijsko, te je stoga relativno (ali ne apsolutno) ništa. Vidi *Parmenid* 160b–c i težak izraz “... τοῦναντίον ἐστὶν εἰπεῖν εἰ μὴ ἔν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἔν μὴ ἔστιν”. U istom odlomku, Schelling kaže da je to “ništa” iz kojeg “ex nihilo” ljudi bivaju stvoreni, “ἐκ τῶν μὴ ὄντων”. Usp. Rimljanima 4, 17, “... Bog koji mrtve oživljuje i poziva u postojanje ono što nije bilo” (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).

dubokoj upućenosti u njemački idealizam. Jer, osim jednostavnog rekonstruiranja ideja i praćenja istih do njihovih zaključnih implikacija, afirmacija dotične razlike u *Urzelleu* možda je bila moguća i zato što je Rosenzweig bio svjestan izvora Schellingove distinkcije.

Razlika o kojoj je riječ kreativna je sinteza duge filozofske tradicije. Njezinu polazišnu točku čini ranije razlikovanje gravitacije i svjetlosti u Schellingovu tekstu *Prikaz mogega sistema filozofije* iz 1801. godine (*Darstellung meines Systems der Philosophie*).⁷ No, od 1801. do 1809. godine umiješat će se brojni izvori: Schelling će tu razliku, preuzetu iz vlastite filozofije prirode, razmatrati u metafizičkom svjetlu kroz čitanje Leibniza⁸ i Boehmea,⁹ između ostalih. No, bliži izvor vjerojatno bi bio *Do-datak I* Jacobijevih *Spinoza-Briefe* (1789), koji se oslanja na Brunovu razliku između principa i uzroka.¹⁰ Upravo u tom tekstu, koji je dijelom poslužio kao inspiracija za Schellingovu ideju o unutarnjem temelju Boga, Jacobi uvodi Kabalu (iako u pejorativnom smislu) u filozofski krajolik Njemačke 18. stoljeća.¹¹ Jacobijev osnovni argument u *Pismima* je da je filozofija neprimjeren način objašnjavanja stvarnosti koji se u konačnici može svesti prvo na spinocizam, a zatim na otvoreni nihilizam, te da lijek za taj raskid sa stvarnošću može biti samo kršćanska religija. To je zato što filozofija nema pravu objašnjavajuću snagu: ona postupa prema apriornim načelima koja ne dosežu neposredno, osobno iskustvo, koje navodno opisuju. Sve što je sposobna proizvesti je mehanicistička cjelina koja je potpuno određena i sveobuhvatna – drugim riječima, Spinozin monizam. Budući da taj spinocističko-mehanicistički sustav ne može doseći ono što je zaista neposredno i osobno, Jacobi ga izjednačava s ateizmom, a u konačnici s nihilizmom. Najzanimljivije je da tu svoju tezu ilustrira nazivajući spinocizam (a time i svu filozofiju) “kabalističkim”, što je pojam koji za njega ima sofističku i ezoteričku konotaciju:

Duh spinocizma [...] vjerojatno nije bio ništa drugo do ono drevno: *a nihilo nihil fit*, koje je Spinoza uzeo u obzir posredstvom apstraktnih pojmova, kao što su to činili filozofirajući kabalisti i drugi prije njega. Prema tim apstrahiranim

⁷ SW VII, 357, fusnota; usp. SW IV, 163.

⁸ Leibniz (1999: Bd. 2, *Theodicee* §§ 149, 191).

⁹ Boehme (1960: *Psychologia Vera*, I, 13); Boehme (1995: I, 11).

¹⁰ Jacobi (1968: svezak IV 2, 6). Usp. Bruno (1950: dijalog 2, 108–123). Za sažetak usp. Jacobi (1994: 259–260).

¹¹ Za prikaz usp. Folkers (1994: 71–95). Sam Gershom Scholem sugerira da se u Jacobijevoj upotrebi tog pojma čuju odjeci ideje *zimzuma*. Scholem (1984: 15–26).

pojmovima ustanovio je da bi u svakom nastajanju u beskonačnom – bez obzira na to u kakvim ga se slikama prikivalo – tj. u svakoj promjeni u njemu, neko nešto bilo postavljeno iz ničega. Stoga je odbacio svaki prijelaz iz beskonačnog u konačno; općenito sve prolazne, posredne ili udaljene uzroke; i umjesto pojma emanacije postavio je samo imanentno *Ensoph*, unutarnji, vječno u sebi nepromjenjiv uzrok svijeta, koji bi sa svim svojim posljedicama zajedno – bio jedno te isto. (Jacobi, nav. Prema Folkers 1994: 74)

U Kabali se pojam “Ensoph” ili “En-sof” odnosi na Boga u sebi samom, prije stvaranja, kao na jedno beskonačno biće koje ispunja sav prostor prije nego što izvrši *zimzum* koji omogućuje nastanak onoga konačnog. Jacobijeva filozofska tvrdnja jest da, ako se Bog, *En-sof*, učini imanentnim konačnim stvarima, još uvijek nije zaista premošćen jaz između konačnog i beskonačnog: *Deus sive natura* i dalje implicira konceptualnu heterogenost između Boga i svijeta.

Povijesna pouka – a Rosenzweig bi bio itekako svjestan toga, posebno zato što se Jacobijeva pisma spominju u *Urzelleu* – jest da se Schelling u *Spisu o slobodi* nastoji koristiti svojom razlikom između temelja i egzistencije kako bi argumentirao u svrhu revidiranog panteizma, novog, realističkog spinocizma ili, Schellingovim riječima, “višeg realizma”. Bog jest sve stvari, ali to ne podrazumijeva spuštanje svih stvari u božansku bit. Umjesto toga, to znači da sve stvari potječu od Boga, imajući naime svoje porijeklo ili prirodu u njemu. Stoga se čini da Schelling ne čini ništa manje nego legitimira teorije “filozofirajućih kabalista” koje je Jacobi osuđivao, reinterpreтираjući stvari u skladu s filozofijom prirode svog vremena kao centripetalne sile, prikazane u metafizičkom svjetlu.

Rosenzweigova povijesna intuicija razvija se vrlo sporo tijekom dvadesetog stoljeća. Ernst Benz, koji je bio zainteresiran za Schellingove ezoteričnije utjecaje, istodobno je istraživao svezu između Schellinga i raznih teozofskih i mističnih izvora, uključujući Franza von Baadera, Emmanuela Swedenborga (o kojem je napisao knjigu), Friedricha Christopha Oetingera i Iurijansku Kabalu. To će dovesti do šire studije, knjige pod naslovom *Die Christliche Kabbala* (1958).¹² No, Benz je eklektičan mislilac, a Schelling je samo jedna točka u cijeloj mreži izvora. Fokusiranija tekstualna studija je esej Wilhelma Augusta Schulzea iz 1957. godine, *Schelling und die Kabbala*.¹³ Riječ je o ozbiljnoj povijesnoj

¹² Usp. Ernst Benz 1955a, 1955b.

¹³ Schulze (1957: 65–99).

studiji koja nudi konkretnije dokaze o povezanosti između Schellinga i Kabale. Kasniji filološki radovi, kako na kabalističkim tako i na Schellingovim izvorima, činili su povijesno-filozofijsku vezu sve očitijom, što je kulminiralo temeljitim studijama koje je u našem stoljeću napisao Christoph Schulte.¹⁴ Za Schulteja je ta povezanost posve nesumnjiva, iako je, tako Schulte, njezino podrijetlo teško utvrditi: "Putevi na kojima je Schelling upoznao i prihvatio koncept *zimzuma*, kontrakcije Boga, povijesno su ograničeni. Ali taj koncept u njegovom mišljenju i kroz njega dobiva toliku samostalnost i značaj da dokazivanje recepcije postavlja više pitanja nego što daje odgovora" (Schulte 1994).

Zimzum i njegova recepcija u Njemačkoj

U čemu je, dakle, točno povijesna poveznica između Schellinga i Kabale? Kao što smo već rekli, Schelling nije mogao naučiti Kabalu od rabina, niti je izravno susreo kabalistička učenja u pisanom obliku prije 1833.¹⁵ godine. Utvrđivanje te činjenice zahtijeva pregled središnjih točaka recepcije Kabale u Europi.

Ključna figura je Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689), polihistor, pustolov i ezoterik zainteresiran za marginalne vjerske pokrete. Von Rosenroth je o Kabali vjerojatno učio od poznatog kabalista Meira Sterna (umro 1680), rabina rođenog u Frankfurtu, koji je djelovao u Amsterdamu. Rosenroth će kasnije postati prvi zapadnjački povjesničar Kabale. Njegovo višesveščano, opsežno djelo o Kabali, *Kabbala denudata* (1677–1684), napisano na latinskom, sabire prijevode, komentare, analize i povijest Kabale. Sastavljanje *Kabbala denudatae* bilo je ništa manje nego prava avantura, s obzirom na to da je njezin autor putovao Europom u potrazi za ezoterijskim rukopisima čije je postojanje ponekad bilo upitno.

Jedan takav rukopis bio je *Sefer ha-Derushim*, koji je Rosenroth djelomično preveo na latinski – prijevod je djelomičan ne zbog uredničke odluke s Rosenrothove strane, već zbog stanja rukopisa koji su mu bili dostupni: potpuno kritičko izdanje teksta tek će biti

¹⁴ Usp. Schulte 1994; Skraćena verzija nalazi se u Schulte 2014.

¹⁵ Schulte (1994: 100). To će biti na zahtjev Schellingova prijatelja i dopisnika Franza Josepha Molitora (1778–1860), vrsnog hebreista koji je učenje kabale preuzeo od rabina. Molitor je zamolio Schellinga da mu nabavi rukopisne kodekse kabalističkih tekstova.

objavljeno 1996. godine.¹⁶ “Sefer ha-Derushim” otprilike se prevodi kao “Knjiga komentara”. To je djelo dvojice rabina s početka 17. stoljeća koji su živjeli u Jeruzalemu, Benjamina Halevija i Eliše Vestalija. Zbirka komentara koju su završili 1620. godine zapravo je bila niz prerađenih fragmenata koje je izradio veliki kabalist Hayyim Vital, učenik Isaaca Lurije, a koji su bili tajno prepisani oko 1586. godine, bez Vitalova dopuštenja.

Hayyim Vital (1542–1620) vjerojatno je najvažnija figura u prijenosu i razvoju moderne kabalističke tradicije, koja po važnosti možda nadmašuje čak i Isaaca Luriju. Naravno, Lurija (1534–1572) je taj koji je obnovio Kabalu. Tradicija je mnogo starija – sama riječ znači “tradicija”, a kao ezoterni i mistični oblik židovske teologije vjerojatno je nastala u srednjovjekovnoj Španjolskoj. Njezin temeljni tekst je *Zohar* (dosl. “Sjaj”), ezoterijski komentar *Tore* koji uključuje digresije o mističkim teorijama i praksama, a za koji se dugo tvrdilo da je prenesen iz antike. Lurijino obnavljanje *Kabale* u Palestini u 16. stoljeću oslanja se i na *Zohar* i suvremenu sintezu kabalističkih učenja, *Pardes Rimmonim*, koju je napisao Moses Cordovero. Lurija, koji je rođen u Jeruzalemu, preselio se u Safed kako bi se pridružio Cordoverovoj školi. Kao Cordoverov nasljednik u Safedu Lurija je predvodio obnovu *Kabale*, privlačeći učenike koji su živjeli u kvazimonaškoj zajednici. Glavno vjerovanje zajednice odnosilo se na mističko sudjelovanje u božanskom otkupljenju svijeta, pri čemu je taj proces otkupljenja usko povezan s kozmološkim prikazom stvaranja svijeta. Ovdje *zimzum* igra ključnu ulogu. U Lurijinoj kozmologiji *zimzum* se ne koristi kao imenica, kao što je to bilo u ranijim židovskim učenjima, označavajući prazno mjesto u kojemu je Bog stvorio svijet. Umjesto toga ovdje je to glagol koji se odnosi na božansko djelovanje koje utječe samo na njega, s obzirom na to da još ništa drugo ne postoji. Hayyim Vital, Lurijin najtalentiraniji učenik u Safedu, naslijedio je taj dinamični koncept *zimzuma* od svog učitelja. No, unatoč tome što je bio i Lurijin duhovni nasljednik i talentiran teolog, Vitalu je nedostajala karizma njegova učitelja, koji je 1572. godine prerano preminuo. Vital tako nije imenovan Lurijinim nasljednikom te je napustio Safed. Ostatak života posvetio je zapisivanju i sustavnoj obradi Lurijinih učenja. Iako je bio plodan pisac, Vital je

¹⁶ *Sefer ha-Derushim*, ur. Yaakov Moshe Hillel prema rukopisu rabina Ephraima Fanjirija, na hebrejskom.

većinu svojih tekstova držao skrivenim. Učinjene su samo ilegalne kopije fragmenata, što je kulminiralo u *Sefer ha-Derushimu*.¹⁷

Iz *Sefer ha-Derushima* će dakle Knorr von Rosenroth postati svjestan koncepta *zimzuma*, koji on prevodi na latinski kao "*contractio*". Rosenrothov tekst općenito, ali i koncept *zimzum-contractio* posebno, uživao je široku recepciju u Europi.¹⁸ Henry More, jedna od vodećih ličnosti pokreta Cambridge platonista, bio je u kontaktu s Rosenrothom i snažno kritizirao ideju *zimzuma*, pri čemu su neki od tih prigovora pronašli put u sam tekst *Kabbala denudatae*. Moreovim posredstvom knjigu su čitali i drugi intelektualci iz Cambridgea, uključujući Anne Conway i Isaaca Newtona. Na kontinentu će je također pročitati Leibniz te se dopisivati s Rosenrothom. U središtu debate nalazi se pitanje iz povijesti filozofije znanosti: *zimzum* se lako može pomiriti s neoplatoničkom figurom sistole i diastole, prikazujući prostor svemira kao srce koje kuca te širi se i skuplja. Pitanje je u kojoj se mjeri to može pomiriti s ranonovovjekovnim koncepcijama filozofije prirode: za Morea, Bog je nematerijalna *res extensa*, i bilo bi besmisleno provoditi materijalno povlačenje vlastitog bića.¹⁹

Ključna figura u Schellingovu prihvaćanju koncepta *zimzuma* pojavljuje se kasnije i bliže je njegovu vlastitom okruženju. Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), švapski pijetistički teolog čiji su spisi oblikovali Schellingovu religioznu senzibilnost, dobio je primjerak *Kabbala denudatae* 1729. godine. Te 1729. Oetinger je proučavao i Vitalove kabalističke tekstove s nepoznatim rabinom u Halleu.²⁰ Također je moguće da je tekst koji je godinu kasnije, 1730, nabavio od jednog židovskog trgovca u Halleu, zapravo bio primjerak *Ez Hayyima*, djela Hayyima Vitala.²¹ Utjecaj na Oetingera bio je dubok i trajan. U svojim kasnijim crkvenim dogmatikama, *Theologia ex idea vitae deducta*,

¹⁷ Za ovaj prikaz slijedim Schultea (2014: 34–79).

¹⁸ Treba napomenuti da je u europskoj misli prije Rosenrotha bilo povremenih "kabalističkih trenutaka": Pico della Mirandola objavio je neka kabalistička učenja u svom tekstu *Conclusiones* iz 1486. Hebreisti Johannes Reuchlin (1455–1522) i Guillaume Postel (1510–1581) napisali su knjige o *Kabali*, a engleski liječnik i alkemičar Robert Fludd (1574–1637) bio je upoznat s nekim njezinim osnovnim načelima. No, prema Schulteu, ti mislioci imali su pristup samo srednjovjekovnim tekstovima, uglavnom *Zoharu*. Osim svojeg tekstualnog i povijesnog doprinosa, Rosenroth potpuno mijenja znanstveni krajolik uvodeći lurijansku Kabbalu među latinske čitatelje (usp. Schulte 2014: 141–143).

¹⁹ Usp. Schulte (2014: 141–160); za Moreove (i Newtonove) prigovore na *zimzum* usp. i Copenhagenaver (1980: 489–548).

²⁰ Oetinger (1859: 64); Schulte (1994: 102).

²¹ Oetinger (1859: 58).

Oetinger će napisati: “Ni stvaranje ni objava ne mogu se dogoditi bez privlačenja, što je za Hebreje zimzum”. (“Nulla enim neque creatio neque manifestatio fieri potest sine attractione, quod Hebraeis est Zimzum”, Oetinger 1979: 151). Ta će fraza biti poznata Schellingu. Oetingerova glavna djela nalazila su se u biblioteci Schellingova oca, a 1802, dok je bio u Jeni, Schelling je zamolio svog oca da mu pošalje što više Oetingerovih djela koja može pronaći.²²

Kontrakcija u *Stuttgartskim privatnim predavanjima*

Čini se, dakle, da Schelling nije bio upoznat s idejom *zimzuma* samo preko Oetingera, već da je o njoj znao već 1802. godine, ako ne i ranije. No, pojam “kontrakcija” ili, točnije, “božanska samokontrakcija”, pojaviti će se u Schellingovim djelima tek 1810. godine, u *Stuttgartskim privatnim predavanjima*, seriji predavanja održanih između veljače i srpnja te godine u privatnom domu za malu grupu slušatelja, koja su objavljena tek nakon Schellingove smrti. Razumijevanje toga zašto je upravo taj trenutak bio pogodan za uvođenje kontrakcije zahtijeva kratak pregled Schellingova intelektualnog razvoja, posebno u vezi s njegovim tzv. “naukom o potencijama” (*Potenzenlehre*).²³

Nauk o potencijama jedan je od ključnih koncepata Schellingove filozofije identiteta (otprilike 1801–1806). U tom kontekstu dotični nauk rabi se u svrhu argumentacije da je prijelaz od beskonačnog do konačnog – drugim riječima, da je izlazak onoga apsolutnog ili Boga iz sebe sama u konačnost i faktičnost – moguć kao kvalitativno razlikovanje koje se odvija prema kvantitativnom slijedu (*Stufenfolge*). Poanta je ovdje pokazati da se sve promjene u svijetu, svi oblici postajanja, odvijaju unutar konteksta formule identiteta ($A=A$). Kako bi se objasnila stvarna razlika, tj. postojanje mnogostrukosti ili “kvalitativne razlike”, potrebno je razumjeti da je prijelaz od A do B ($A=B$) zapravo proizvod iterativnog ponavljanja formule $A=A$ u beskonačnom nizu. To iterativno ponavljanje ima tri momenta: objektivni ili “realistički”, subjektivni ili “idealistički” te moment indiferencije između ta dva.

Sklop se lakše razumije razmatra li se vizualno. Zamislimo da nacrtamo liniju i kažemo da jedan kraj predstavlja objektivnost, realizam

²² Schulte (2014: 188–193).

²³ Za pregled *Stuttgartskih privatnih predavanja* vidi Šegedin 2017. Hrvatski prijevod citira se prema Schelling 2019.

i prirodu, a drugi subjektivnost, idealizam i duh. Taj subjektivni pol proizlazi iz onog objektivnog pola. Ali nema polariteta dok se jedan ne izdvoji iz drugog, nema suprotnosti dok ne postoje dva kraja linije. Prijelaz od objektivnosti prema subjektivnosti, od prirode prema duhu, istovremeno je kvalitativni skok i beskonačan kvantitativni proces. Ili, koristeći se drugim primjerom: promatrač otkriva da se, s jedne strane, kvadrat može pretvoriti u krug samo u nizu beskonačnih aproksimacija: on postaje sve više poligonalan, naizgled u beskonačnost. S druge strane, to može jednostavno postići matematička operacija – ono što Leibniz naziva zbrajanjem beskonačnog niza. Razlika između fizičke aproksimacije beskonačnog i njegovog simboličkog dovršenja je (barem analogijski) *potenciranje* (*Potenzierung*). Beskonačni kvantitativni niz mora biti podignut na višu snagu kako bi se postigla neka vrsta kvalitativnog dovršenja.

Također bismo mogli opisati trostruko kretanje objektivnosti, subjektivnosti i indiferencije u smislu trostruke vrste potencijalnosti. To bi u osnovi bilo tumačenje potencija prema Aristotelovoj ideji *dynamis*. Ono što ima potencijal da bude ima:

Početni potencijal: objektivni trenutak, prva potencija, A_1

Potencijal nastavka: subjektivni trenutak, druga potencija, A_2

Kalibracijski potencijal ili točka indiferentnosti; odnosno, potencijal da se bude nešto određeno, a ne nešto drugo, treća potencija, A_3

Cilj filozofije identiteta jest pokazati da se sve to događa unutar apsoluta. Apsolut, živa totalnost koja obuhvaća i duh i prirodu, kvalificira se kao indiferencija (*Indifferenz*) spram oboje i u tom smislu izriče u formuli potpune jednakosti ili identiteta sa sobom, $A=A$. Reći da je apsolut indiferentan znači tvrditi da je on supstrat i duha i prirode: priroda je identična apsolutu, jednako kao što je to i duh, ali duh nije identičan prirodi kao prirodi, i obrnuto.

Filozofija identiteta narušava se međutim slabošću koju Schelling pripisuje Kantu i Fichteu, iako u suprotnom smjeru. Ti “idealisti”, tako Schelling, bili su agnostički raspoloženi spram prirode; inteligibilne strukture bile su im “realnije” od zbilje. No u filozofiji identiteta zbilja (= priroda) postaje toliko sveobuhvatna da ne postoji način da se razlikuju bilo koji elementi unutar nje. Ideja da su objektivna, postojeća bića samo kvantitativno različita od apsoluta u konačnici ima isti učinak kao idealizam: ono što je najzbiljskije obavija veo iluzije. Etički rezultat toga je

kvijetizam. Ako je ono što je najzbiljskije vječno, nepromjenjivo apsolutno, a pojedinačnosti samo iluzorna ponavljanja, onda ne samo da je naša moralna sposobnost dovedena u pitanje, već postaje i beznačajna: naši postupci nikada ne mogu probiti veo kvantitativne razlike kako bi dotakli ono što je bitno.

Do reinterpretacije filozofije identiteta Schellinga dovodi svojevrsna opsesija pitanjem slobode u vremenu kada 1806. godine stiže u München. Pojava duha iz prirode tad više neće biti tek odvajanje dviju kozmičkih sila, izraz prirodne nužnosti sličan rotaciji planeta. Nakon toga pomaka, najodlučnijeg u Schellingovu mišljenju, on će pojavu duha vidjeti kao pojavu slobode iz nužnosti. Slobodni duh emancipira se od svih oblika prirodne nužnosti, što je borba koja konstituira osobu, a ne puko ponavljanje kozmičke sile. Na svojoj najvišoj razini proces rezultira pojavom makrokozmičkog bića koje je najslobodnije – ne kao puki apsolut, već kao Bog. Pojava Boga kao osobe koja zna da je slobodna priča je o njegovom izlasku iz sebe, a da nikada ne napušta sebe, o njegovom nastanku iz "prirode" koja mora biti sadržana u njemu, s obzirom na to da je on makrokozmos, totalitet, ali koja je različita od njega ukoliko je on slobodan. Ukratko, osobni Bog, koji zamjenjuje apsolutni princip filozofije identiteta, *postaje*, preuzimajući ulogu slobodne osobe i stvoritelja svih stvari.

Razlika koju 1809. donosi *Spis o slobodi* je dakle sljedeća: Bog više nije atemporalni apsolutni princip, već osobni Bog koji postaje, krećući se od početnog jedinstva do ostvarenog apsoluta, ili jednostavnije rečeno, od jednog k svemu. U *Spisu o slobodi* iterativna priča o stvaranju ispričana je kroz neku vrstu romantičnog metafizičkog mita, dramu čežnje (*Sehnsucht*) i razuma (*Verstand*). Ali u Stuttgartu stvar dobiva čvršću teorijsku podlogu kroz ponovno uvođenje potencija. I upravo tu teza o božanskoj samo-kontrakciji bit će prvi put spomenuta.

U *Stuttgartskim privatnim predavanjima* Schelling će još jednom objasniti svoj koncept potencija, tvrdeći sad da one pokazuju samo kako je razlika moguća, ali ne i kako ona postaje zbiljskom. Pitanje na koje ima odgovoriti nauk o potencijama jest: Kako neki oblik razlike može proizići iz jednog sebi-istovjetnog koje je ono apsolutno ili Bog? Ili, izraženo teološki, kako može doći do prijelaza iz vječnosti u kojoj postoji samo Bog u svemir pun konačnih bića? Smisao tog pitanja, naslijeđen iz filozofije identiteta s njezinim atemporalnim poimanjem apsolutnog kao svega što jest, važan je za ono što slijedi. Schellingovo pitanje ovdje

naime nije “Zašto postoji nešto umjesto ničega?”, već “Zašto postoji išta što nije sam Bog?” Prisjetimo li se da nakon *Spisa o slobodi* Schelling pokušava pratiti podrijetlo razlike do samog Boga, vidimo da početni trenutak razlike mora započeti s nekom vrstom razlike unutar samog Boga.

Ako je početni trenutak razlike unutar Boga $A=B$, implicira se da objektivna priroda prethodi subjektivnom duhu. To je raspored koji se postavlja prvom potencijom: prije nego što će odvojene stvari biti intelektualno poredane (tj. postati idealne), one jednostavno jesu. U tom prioritetu zbilje nad diskursom koji postavlja prva potencija na djelu je dakle uvođenje reda u smislu sukcesije. Kako se već pokazalo iz usporedbe potencija s Aristotelovom *dynamis*, A_1 ($A=B$) je polazišna točka, a A_2 je sila koja produljuje A_1 . Ako je prva potencija točka na linijskom segmentu, druga je sposobnost da se ta točka nastavi protezati u liniju.

Na taj način uvodi se sukcesija – i to kao temporalna – u samog Boga: postoji početna točka, prva, a zatim nešto što proizlazi iz te točke, drugo. Ali kako Bog koji je homogena totalnost može dopustiti tu sukcesiju? Odgovor: Bog se mora ograničiti na prvu potenciju. U tomu leži rješenje jednog od glavnih problema s kojim se Schelling suočava od 1809. godine. Ako je Bog aktivnost koja se kreće od početne do krajnje točke, onda bi poticaj za to kretanje mogao biti samo negacija totalnosti koja je prvotno prisutna. Govoreći u metafori linije, povući točku (zadatak prve potencije) uključuje negaciju bilo koje prethodne aktivnosti ili kretanja posvećenog nečemu drugom. Kasnije, 1815. godine, Schelling će o prvoj potenciji napisati: “To je negacija početne točke, a stvarno nastajuće kretanje je prevladavanje te negacije” (Schelling SW VIII, 224). U kontekstu makrokozmičke totalnosti, to uključuje relativnu samonegaciju onoga što je homogeno kako bi se stvorio prostor za ono što je drugačije od sebe.

U tomu se, dakle, za Schellinga otkriva trenutak *zimzuma*, “sebeograničenja Boga” (*Selbstverschränkung Gottes*). On pažljivo dodaje da se ta relativna negacija treba shvatiti kao koncentracija Božje moći, a ne kao njeno uništenje ili smanjenje. U $A=B$, “B” je “kontrahirajući princip” (*contrahirendes Princip*) koji prisiljava “A” da se ograniči. Taj čin “koncentriranja” općeg u posebno je “početak sveg realiteta” (SW VII, 429). Bog je “sve u svemu”, ali je slobodno odlučio koncentrirati se kako bi stvorio prostor za postajanje. Schelling to naziva “spuštanjem”

(*Herablassung*), tvrdeći da, ako je to doista slučaj, “ne postoji drugi princip objašnjenja svijeta osim slobode Boga” (SW VII, 429). Ne može postojati vanjski uzrok koji prisiljava Boga na tu kontrakciju. Božja slobodna odluka nužna je za njegovo otkrivenje.

Schellingov cilj pri uvođenju ideje o kontrakciji Boga jest omogućiti poimanje Boga kao onoga živog, a ne kao mrtvog koncepta, udaljenog od ljudskog iskustva: “Bog je zbiljsko bitstvo, koje nema ništa prije ili izvan sebe. Sve što on jest, on je putem sebe sama; ono [to bitstvo, M. N.] polazi od sebe sama [= izlazi iz sebe, M. N.] kako bi naposljetku ponovno čisto u sebi samomu skončalo [= završilo u sebi samomu, M. N.]. Dakle, jednom riječju: Bog pravi [= čini, M. N.] sebe sama[.]” (SW VII, 432). Snažna fraza “Bog čini samoga sebe” vraća božanski čin stvaranja na njegovu unutarnju relacionalnost – način na koji Bog stupa u odnos sam sa sobom – evocirajući “porođenje” (*Erzeugung*), koje je jedan od ključnih konceptata u *Spisu o slobodi*: Bog koji je u odnosu sam sa sobom rođen je iz samoga sebe. Bog “čini” samoga sebe, te stoga ima početak – ali tako da, budući da ne postoji ništa izvan ili prije njega, Bog svoj početak ima i pronalazi u sebi samome.

Na taj način Schelling transformira židovski mistični koncept integrirajući ga putem nauka o potencijama u vlastitu spekulativnu trinitarnu teoriju. Više nego igdje drugdje ovdje se može uočiti transformativno-sintetička snaga Schellingove misli, koja grčku ideju relativne negacije (μη ὄν) i kabalističku ideju *zimzuma* objedinjuje s njegovom vlastitom teorijom potencija iz filozofije prirode i idejom Boga koji posredstvom onoga konačnog prelazi iz jedinstva u vlastitu cjelinu.²⁴

Bibliografija

Benz, E. 1958. *Die christliche Kabbala* (Zurich: EVZ-Verlag).

Benz, E. 1955a. *Schelling: Werden und Wirken seines Denkens* (Zurich: EVZ-Verlag).

Benz, E. 1955b. *Schellings theologische Geistesabmen*. Mainz: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

²⁴ Ovaj članak izrađen je u sklopu projekta “Pojam mogućnosti u filozofiji Martina Heideggera i širem povijesnom nasljeđu europskoga filozofiranja” (MogMarH) u Institutu za filozofiju, praćen od strane Ministarstva znanosti, obrazovanja i mladih Republike Hrvatske te financiran sredstvima iz Nacionalnog plana oporavka i otpornosti 2021.–2026. – NextGenerationEU.

Böhme, J. 1960. *De triplici vita hominis, oder Vom dreyfachen Leben des Menschen (1630), und Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seele (1620)*. Hrsg. Will-Erich Peuckert (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).

Böhme, J. 1995. *Von der Gnadenwahl (1623)*. Hrsg. Gerhard Wehr (Frankfurt am Main: Insel).

Bruno, G. 1950. *De la causa, principio, et uno*, u *The Infinite in Giordano Bruno: With a Translation of His Dialogue "Concerning the Cause, Principle, and One"*, edited and translated by Sidney Greenberg (New York: King's Crown Press).

Copenhaver, B. 1980. "Jewish theologies of space in the scientific revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors", *Annals of Science*, 37, 489–548.

Folkers, H. 1994. "Das immanente Ensoph: Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling", u E. Goodman-Thau, G. Mattenklott i Ch. Schulte (ur.), *Kabbala und Romantik* (Tübingen: Niemeyer), 131–152.

Furhmans, H. 1954. *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus* (Düsseldorf: L. Schwann).

Habermas, J. 1963. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Neuwied am Rhein: Luchterhand).

Hadot, P. 2006. *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Translated by Michael Chase (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press).

Heraclitus. 1987. *Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. By T. M. Robinson (Toronto: University of Toronto Press).

Jacobi, F. H. 1994. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Edited and translated by George di Giovanni (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press).

Jacobi, F. H. 1968. *Werke*. Hrsg. Friedrich von Roth und Friedrich Köppen. 6 Bände. Leipzig, 1812–1825. Abdruck (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Leibniz, G. W. 1999. *Philosophische Schriften*. Hrsg. Heinrich Schepers, Martin Schneider, Gerhard Biller, Ursula Franke, und Herma Kliege-Biller, u Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Berlin: Akademie-Verlag).

Mosès, S. 1985. *System und Offenbarung* (München: Fink).

Oetinger, F. C. 1799. *Theologia ex idea vitae deducta*. Herrenberg, 1765, u *Kritische Ausgabe* (Berlin und New York: Konrad Ohly).

Oetinger, F. C. 1859. *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe*. Hrsg. C. E. Ehmann (Stuttgart: Steinkopf).

Platon. 1926. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*. Edited and Translated by Harold North-Fowler. (grčko-englesko izdanje) (Cambridge, Mass.: Loeb Classic Library).

Rosenzweig, F. 1984. "Urzelle' des Stern der Erlösung", u *Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Hrsg. Reinhold und Anne-Marie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff).

Roth, C. (ed.). 1972. *Encyclopaedia Judaica*. 16 vols. (Jerusalem: Keter).

Schelling, F. W. J. 1861. *Sämmtliche Werke*. Hrsg. Karl Friedrich August Schelling. 20 Bd. (Stuttgart: J. G. Cotta). [citirano kao SW]

Schelling, F. W. J. 1985. *O bitstvu slobode*. Izbor i prijevod Branko Despot (Zagreb: cekade).

Schelling, F. W. J. 2019. *Stuttgartska privatna predavanja*. Pogovor i prijevod s njemačkog Kristijan Gradečak (Zagreb: Naklada Breza).

Scholem, G. 1984a. "Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte", u Gershom Scholem, *Judaica* 4, hrsg. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 7–18.

Scholem, G. 1984b. "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen", u K. Gründer i W. Schmidt-Biggemann (ur.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* (Heidelberg: Lambert Schneider), 15–26.

Schulte, C. 1994. "Zimzum bei Schelling", u E. Goodman-Thau, G. Mattenklott i Ch. Schulte (ur.), *Kabbala und Romantik* (Tübingen: Niemeyer), 103–124.

Schulte, C. 2014. *Zimzum: Gott und Weltursprung* (Berlin: Jüdischer Verlag).

Schulze, W. 1955. "Jakob Böhme und die Kabbala", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9 (3), 447–460.

Schulze, W. 1957. "Schelling und die Kabbala", *Judaica*, 13, 65–99.

Šegedin, P. 2017. "Das göttliche Eigentum: Zur Position des Menschen in den Stuttgarter Privatvorlesungen", *Schelling-Studien*, 5, 57–76.

Vital, H. 1996. *Sefer ha-Derushim*. Edited by Yaakov Moshe Hillel, from the manuscript by Rabbi Ephraim Fanjiri [na hebrejskom] (Jerusalem: Ahavat Shalom).

Tilliette, X. 1970. *Schelling: Une philosophie en devenir*. 2 tomes (Paris: Vrin).