

אין סוף

HORIZON ETERNITATIS

Sephira Summa Corona

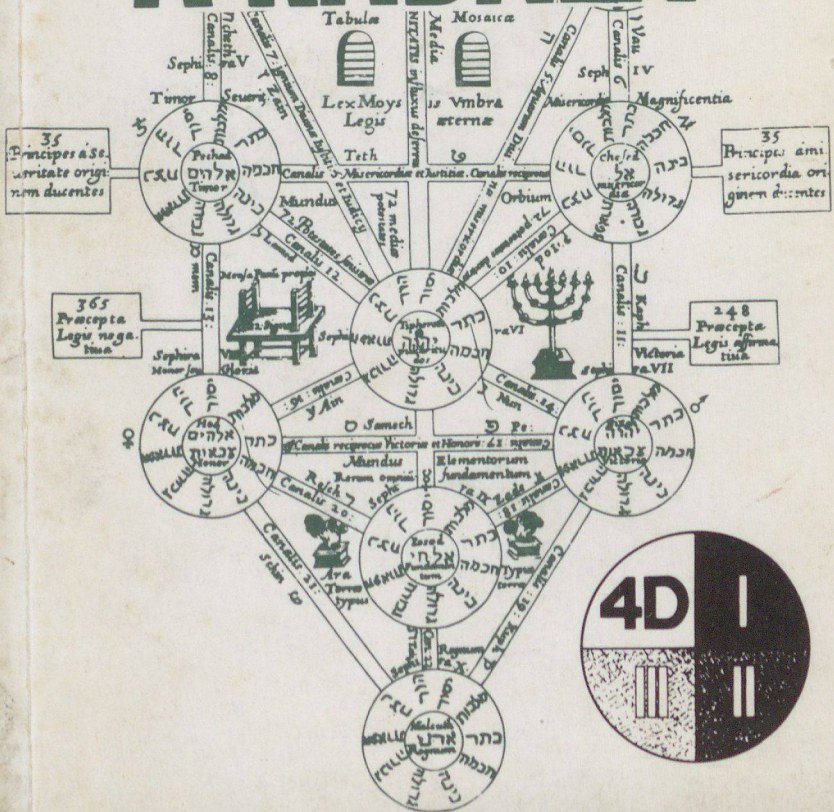
SYSTEMA

SEPHIROTICVM



Roland Goetschel

A KABALA



131772

A kabala

Hörömi István
A kabala körül a világtörténelem

(M. Mandelstam)

A kabala

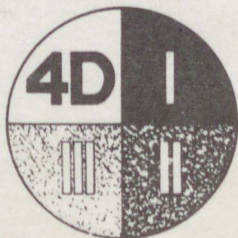


MTA

*Három dimenziónk nyúgei elszakadnak,
s kitárulnak körül a világtengerek.*

(O. Mandelstam)

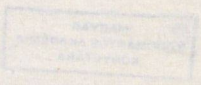
2159



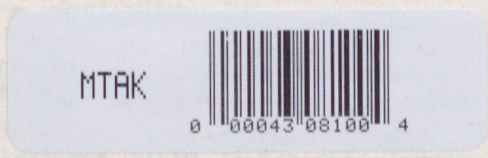
131772

Roland Goetschel

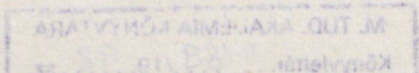
A kabala



Fordította:
K. Székely Éva

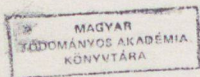


Budapest, 1992



508483

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:
Roland Goetschel: *La Kabbale*
Presses Universitaires de France, Paris, 1985.



Fordította:
R. Szilágyi Éva

A fordítást szakmailag ellenőrizte, a *Függelék*et készítette:
Fröhlich Ida

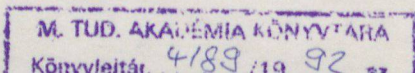
A fedélen:
Szeфирót-fa Athanasius Kircher *Oedipus Aegyptiacus* (Róma, 1652) c. művéből

ISBN 963 05 6016

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest
Első kiadás: 1992
© Presses Universitaires de France, 1985
Hungarian translation © R. Szilágyi Éva, 1992

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary



Tartalomjegyzék

Bevezetés

A kabala természetéről 7

Első fejezet

Zsidó misztika az ókorban 10

I. Az Apokalipszis ezoterikája és misztikája. (10) II. A qumráni szövegek tanúsága. (14) III. A rabbinikus korszak misztikája. (16) IV. A „hékálót irodalma”. (23) V. A merkábá misztikája és a gnoszticizmus. (32) VI. A zsidó kozmológiai irodalomból a *Széfer Jeciráig* (36)

Második fejezet

A gáonoktól a rajnai pietizmusig 43

I. A zsidó misztika a gáonok korában. (640—1048) (44) II. Az arab-islám befolyás és a pietizmus az iszlám országaiban. (46) III. A zsidó pietizmus az askenáz világban (48)

Harmadik fejezet

A kabalista mozgalom 1250 és 1492 között 66

I. A kabala Provence-ban és Languedocban. (66) II. A katalán és a kasztíliai kabalisták. (84) III. A „Zohar” és környezete (89) IV. A kabala a XIV. és XV. században (95)

Negyedik fejezet
Az első kabala világképe 98

Ötödik fejezet
A száfedi kabala és öröksége 107

I. A kabalisztikus irodalom a kiűzetés után. (107) II. A száfedi központ. (109) III. Jicháq Luria és tanítványai. (111) IV. A Luria-féle kabalától a modern időkig. (116)

Irodalom 119

Függelék
A szövegben előforduló idegen nevek, kifejezések magyarázata 123

Bevezetés

A kabala természetéről

1. A *kabala* szó, amely a héber *qábbálából* származik, ma általában a zsidó misztikát és a judaizmus ezoterikus hagyományait jelöli. Tudnunk kell azonban, hogy a Talmud nyelvhasználatában a kabala a Biblia bármiféle misztikus vagy ezoterikus járulékos jellegtől mentes prófétikus és hagiografikus szövegeit jelenti (vö. *b. Táánít*, 17b és *Hagígá*, 12b).

Ezoterikus értelmet a fogalom csak a középkorban, mindezelőtt a XII. században Dél-Franciaországban (Provenceban) működő Vak Jichák iskolájában kap, ahol a teozófiai misztikát jelenti, amint ez kitűnik Méir Salomon Ibn Szahula (1330) alábbi meghatározásából:

„A mi feladatunk, hogy értelmünknek megfelelően megismerjük a dolgokat és kövessük az utat, amelyen járnak és jártak kortársaink és az előttünk éltek közül azok, akiket kétszáz év óta *mekubbálimnak* (kabalistáknak) neveznek, és akik kabalának hívják a tíz *szefira* tudományát és bizonyos tanítások okát.”

Az idézetből világosan kiderül, hogy a kabala szóval a XII. századtól kezdve az ebben a korban született és ettől kezdve gyakorolt teozófiai misztikát jelölték. A kabalisták széles körben elterjedt elnevezést később minden ezoterikus mozgalomra és a judaizmuson belül a kezdetektől a modern korig jelentkező misztika legkülönbözőbb formáira is alkalmazták.

2. Mindazonáltal a zsidó misztika és ezoterizmus értelmezése sem egészen egyértelmű. Misztikán általában azt a szellemi beállítottságot vagy tanítást értjük, amely az embert az Istennel való közvetlen érintkezéshez vagy végső formájában, a vele való tapasztalati egyesüléshez vezeti. A miszticizmus gyökerénél ott találjuk a tér és az idő meghaladásának a vágyát, amelynek célja az istenséggel való kapcsolat. Az így értelmezett misztika látszólag nem fér össze a judaizmussal, olyannyira, hogy egyes vallástörténészek szembe is állították a prófétikus vallásokat, mint amilyen a judaizmus, a távol-keleti misztikus vallásokkal. A teremtés biblikus gondolata, úgy tűnik, gyökeresen különválasztja a teremtőt és a teremtést. Az Isten által kiválasztott és elküldött próféták megjelenése következtében a többi ember számára az Istennel való találkozás lehetősége látszólag csökken. Ehhez hozzá vehetjük még, hogy a történeti judaizmus úgy, amint azt a rabbinikus hagyomány megőrizte, alapvetően egyistenhit. Isten, aki teremtette a világot, kinyilatkoztatta magát a választott népnek és azt megajándékozta a Tórával, amely tartalmazza egyfelől az emberiség és Izrael eredetének történetét, másfelől az egyéni és a kollektív magatartási szabályokat. A tanítások betartása a hagyományos judaizmusban biztosítja az egyén üdvét, a nép felvirágzását és Isten céljainak megvalósítását a teremtés egészében. Az elméletileg fennálló összeférhetetlenség ellenére azonban a misztika különböző fajtái a judaizmuson belül is megjelentek. Bár a misztikus egyesülésre való törekvés aránylag ritka a zsidó misztika történetében, a kabala misztikának tekintendő, amennyiben a megszokott tapasztalatok határain túl igyekszik megragadni az Istent és a teremtést, és meg akarja haladni azt, amit az intellektus és az érzékenység mindennapi gyakorlatukban fel tudnak fogni.

3. Tisztán kell látnunk azt is, hogy milyen értelemben ezoterikus a kabala. Mindenekelőtt abban, hogy csak csekély számú beavatottnak hagyományozódik át. Ez akkor sem változott alapvetően, amikor fokozatosan áttértek az írásbeli hagyományozásra, sőt a kabalisztikus művek nyomtatásban is napvilágot láttak. Ez a kritérium azonban nem elegendő a kabala ezoterikus jellegének meghatározásához. A középkorban létezett egy tisztán filozófiai ezoterizmus is. A *Tévelygők kalauza* c. művének előszavában Maimonidész különbséget tesz a közt, amit a tömegek körében kell terjeszteni és azok közt a filozófiai igazságok közt, amelyeket egy elitnek kell fenntartani. Fordítva egyébként az is igaz, hogy nem minden misztikára illik rá az ezoterikus jelzőnek ez az első értelme.

A kabala abban az értelemben is ezoterikus, hogy az emberre, a világra és az Istenre vonatkozó legtitkosabb és leglényesebb tárgyakkal foglalkozik. Adott ponton teozófiává is válik, ott ti., ahol metaforák és szimbólumok segítségével Isten titkos életének az emberrel kapcsolatos misztériumait írja le.

Magában a kabala szóban van valami paradox, minthogy jelentése szerint az istenivel való személyes érintkezés tapasztalata történelmi hagyományt tartalmazó elbeszélésbe épül bele. A kabalista lelke legmélyén olyan igazságot tapasztal meg, amely ősidők óta hagyományozódik tovább. A lélek legmélyebb élménye és a Színai hegyén kapott üzenet fedik egymást. Lépésről lépésre a kabala az egész zsidó hagyományt felvállalja, a *halákát* éppúgy, mint az *aggádát*, a liturgiát és a morált, az eszkatológiát és a messianizmust, hogy ezeknek végső értelmét felfedje.

Első fejezet

Zsidó misztika az ókorban

I. Az apokaliptikus irodalom ezoterizmusa és misztikája

A babilóni fogság (538) után keletkezett bibliai szövegeket olvasva feltűnik, hogy a szerzők olyan kérdésekről gondolkodnak, amelyekről annak előtte alig történik említés: az égi szeker megjelenése Ezékiel első fejezetében, a köztes lények említése, az „angelus interpretator” alakja, Isten gondviselő hatalmának a gyakorlása a hét bolygó segítségével Zakariás könyvében. Ezek a motívumok kibővítve újra feltűnnek, amikor a hellénisztikus világban megjelennek azok a művek, amelyeknek egészét apokaliptikus irodalomnak szoktunk nevezni. Az apokaliptikus irodalom a Makkabeusoknak a szíriai görögök ellen irányuló felkelése idején született. Első hajtása az i. e. 165-ből származó Dániel könyve, az egyetlen ilyen típusú könyv, amely később bekerült a héber Biblia kánonjába. A többi apokaliptikus könyv e dátum és az időszámításunk utáni II. évszázad között keletkezett, tehát egykorú azokkal a tragikus és döntő eseményekkel, amelyek során a zsidó nemzetnek először a hellénizmus szellemi és intellektuális kihívásával kellett szembenéznie, majd pedig fel kellett vennie azt a politikai harcot Rómával, amely i. sz. 70-ben a második Szentély elpusztításával és 135-ben Bar Kohba felkelésének a leverésével vég-

zódott. Az apokaliptika a zsidó vallás egyik válasza a történelemnek erre a kihívására. Kifejezi az elnyomottak tiltakozását, de egyben hirdeti a reménység üzenetét is, azt, hogy Izrael istene nem felejtette el az ő népét, és a bizonyos és közeli megváltást. A birodalmak elmúlnak, nincs messze a nap, amikor eljön az Isten uralkodásának ideje.

Az apokaliptika egyetlen olyan jellemzője, amelyben minden szakértő megegyezett, éppen ennek az irodalomnak az ezoterikus volta, a szónak abban a kettős értelmében, amelyről fentebb szóltunk.

Az apokaliptika bizonyos szempontból folytatja a régi próféta irodalmat, amennyiben eljövendő eseményeket hirdet, de voltaképpen a próféta irodalom megszűnését követő tanácsatlanságból született. Üzenetét a régi korok bölcseinek, Ádámnak, Henoknak, Mózesnek vagy Illésnek a szájába adja, de ezek csak pszeudepigrafikus attribúciók. Egy emberhez vagy kiválasztott emberek egy csoportjához szól. Még akkor is, amikor az Írást magyarázza, abból indul ki, hogy a régi szövegek tartalma vagy hiányos vagy pedig tévesen magyarázták őket. Az apokaliptika rendeltetése az, hogy felfedje, ami régen rejtve volt, vagy amit félreértettek. Így például a Jubileumok könyve (i. e. 150) a Genesis könyvét és az Exodus könyvét magyarázza újra, mégpedig az Isten szájába adott kinyilatkoztatás formájában, aki Mózesnek a Színai hegyén felfedi az ugyanitt kinyilvánított Tórába rejtett valódi értelmet. Ennek az ezoterikus tanításnak a lényege a történelem új víziója a teremtéstől az idők végezetéig:

„Te pedig ird fel magadnak mindazt, amit mondtam neked ezen a hegyen, a kezdetet és a véget, azt, hogy mi fog történni a jövőben a korszakok során . . . addig a napig, amíg leszállok közéjük és velük maradok az örökkévalóságban.” (*Jub.* 1, 26)

Majd az egyik, Isten színe előtt álló angyal írásba foglalja az egyetemes történet eseményeit. Megfigyelhettük az előző idézetben a történelem korszakolásának gondolatát, amely igazolásul szolgál majd egy teljes egészében szoláris naptár bevezetésére.

Egyéb apokaliptikus szövegekben más titkokról lebbentik fel a fátylat: ilyen a világ megismerése, a természeti jelenségeket meghatározó törvények ismerete vagy az egek és Isten trónusának leírása. Az apokalipszis tehát túlnő a régi bölcsességirodalom határain, minthogy abban a hangsúly éppenséggel az emberi tudás korlátozottságán volt, azon, hogy a világegyetem rejtély, amelyet az ember képtelen megfejteni.

Az apokaliptikát a régi próféciáktól világosan megkülönbözteti a benne rejlő kinyilatkoztatás különleges módja. Míg Ámós vagy Jeremiás jövendöléseiket mindig ezen a földön kapják – bár Ezékiel egyik helyről a másikra vitetik –, az apokalipszis hősei az égbe ragadtatnak, és utazásuk során felülről lefelé haladva felfedik nekik a titkokat. Példa erre a keresztény időszámítás előtt kb. 164-ben keletkezett Henok könyve (1. *Henok*).

A könyv tizennegyedik fejezetében Henok elragadtatik az égbe és megérkezik az Isten lángnyelvektől körülvett palotájának kristályból készült fala elé. A palota felé közeledve elfogja a félelem és a rettegés, majd meglátja a trónuson ülő isteni dicsőséget:

„Az isteni dicsőség a trónon ült, ruházata napnál ragyogóbb, hónál fehérebb volt.” (1. *Hen.* 14:21)

Henok szeme elé tárul az, amit sem angyal, sem hús-vér ember nem láthat. Henok víziója feltehetően az Isten szekerének (merkábá) legrégebb leírása, amelyet a Szentírásen kívül ismerünk.

Ugyanennek a könyvnek hetvenegyedik fejezetében olvasuk Henoknak egy másik vízióját a mennyei világban. Henok felvitetik az első égbe, és meglátja a tűznyelveken közlekedő angyalokat. Ott fedi fel Míkáél a kegyelem és a szigor, majd pedig a kozmosz egészének titkait. Ezután az angyal felviszi a legfelső égbe, ahol megpillantja Isten palotáját. Ennek kapcsán a könyv részletesen leírja az angyalok kategóriáit hierarchikus sorrendben. Henok megpillantja Míkáélt, Rafáélt, Gábrielt, Phanuélt, akik a beavatottat fogadó Istennek, itt „a Napok Öregjének” kíséretét alkotják. A szövegben két figyelemre méltó részlet van: Henok színeváltozása a vízió folyamán, valamint a himnusz, amelyet Isten dicsőségére kezd énekelni:

„Arcomra estem, és egész testem, egész lelkem átalakult, és erős hangon, hatalmas lélekkel kiáltottam fel és dicsértem, áldottam és magasztaltam, és a Napok Öregje – úgy tűnt – szívesen fogadja az áldásaimat.” (1. Hen. 72: 11–14)

Észrevettük, hogy Henok ajkán csendül fel a himnusz, és nem az angyalok kezdik énekelni, ahogyan egyébként. Az *Ábrahám apokalipszise* c. szövegben Jaóél angyal szólítja Ábrahámot, hogy énekeljen himnuszt megállás nélkül, valószínűleg egész mennybevitetése során.¹

Az apokaliptika vizsgálatából három olyan elemet ismerünk meg, amely később a merkábá irodalmában újra fel fog bukkanni:

- a vizionáló égi utazásának és színeváltozásának motívuma,
- az isten trónusának víziója,

¹ Vö. *L'Apocalypse d'Abraham* (ed. B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko), Semitica, XXXI. 1981.

– az isteni trónus látomásakor elhangzó himnuszok, amelyek vagy a mennyei udvartartás, vagy maga a vizionáló ajkán csendülnek fel.

II. A qumráni szövegek tanúsága

A holt-tengeri kéziratok felfedezése jelentős mértékben gazdagította ismereteinket a hellenisztikus kor zsidóságáról, különösen pedig a zsidó misztika történetéről. Bár a qumráni tekercsek nem tartalmazzak misztikus iratokat, és ilyen jellegű élményekről a szövegekben nincsen szó, a belőlük kiolvasható tények fontos adalékokat szolgáltatnak annak a környezetnek az ismeretéhez, amelyben ez az ezoterizmus kialakult.

Qumránban számos apokaliptikus szöveg került elő, mint pl. a *Jubileumok könyve* héber nyelven, a *Lévi testamentuma* arámi nyelven, továbbá eddig ismeretlen szövegek, mint az *Amrám víziója* és a *Misztériumok könyve*. Nem kétséges tehát, hogy a szekta tagjai apokaliptikus irodalmat olvastak.

Egy Qumránnak köszönhető másik fontos adalék az angyali liturgiára vonatkozik. A IV. barlangban felfedezett szöveget J. Strugnell adta ki „The Angelic Liturgy at Qumran-4 Q *Serek Širōt 'Olat Hašabat'*” címen.²

A kiadott töredékek olyan liturgia részét képezik, amely vagy kísérte, vagy helyettesítette a szombati áldozatot. A liturgiát egy *maszkil* állította össze az esszénus liturgikus naptárnak megfelelően az év minden szombatjára. A szövegek egyik jellemzője az angyalok címeinek nagy száma. Ugyanennek a szövegnek egy része egyébként Maszadában került elő, ami azt

² In: *Vetus Testamentum*, Suppl. VII, 1966, 318–345.

látszik bizonyítani, hogy a szekta tagjai részt vettek a rómaiak ellen vívott végső küzdelemben.

Az első töredék a hét fő fejedelemtől, másképpen a mennyei arkhónokról szól, akiknek neve *neszié rós*, fő fejedelem. Feltűnő a hetes szám fontossága a szövegben: hét fő fejedelem és hét másodrendű fejedelem van, Istent hét magasztaló kifejezéssel dicsőítik stb.

Még fontosabb ennél az angyali liturgiának a második töredéke, amely a mennyei Szentélyben (Templomban) lejátszódó szertartást ismerteti. A kerubok áldják „a szekér trónusának a képét”, és ezzel kapcsolatban a szöveg leírja ezt az isteni trónust. Az angyali lelkek együtt mozognak a Dicsőség szekereivel, miközben dicséreteket és áldásokat zengenek. A töredék nyelve és stílusa sok vonatkozásban egyezik a hékálót-irodalommal, úgyhogy G. Scholem joggal írhatta róla:

„Ezek a töredékek minden kétséget eloszlatnak afelől, hogy a merkábahagyomány Qumránban őrzött legrégebbi szövegei és a merkábá-misztikának a hékálót-irodalom szövegeiben tükröződő fejlődése között összefüggés áll fenn.”³

Scholem tehát ezeket a töredékeket összekötő láncszemnek tekinti az apokaliptikus irodalom és a merkábá-irodalom között. Nem tudunk azonban válaszolni arra a kérdésre, hogyan terjedtek el a qumráni szektaközösségből azokban a körökben, amelyekből a rabbinikus zsidóság kialakul. Lehet, hogy valami átment a farizeusok, majd a rabbik tanításaiba, vagy pedig éppúgy, mint a qumrániaknak, a farizeusoknak is birtokában volt az Ezékiel könyvének régebbi exegetikus hagyománya, és ez a kettő egyezett. A ma rendelkezésre álló szövegek egyelőre nem teszik lehetővé a kérdés megválaszolását.

³ G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 2. kiad. New York, 1964, 128.

III. A rabbinikus korszak misztikája

A rabbinikus irodalom kevés utalást tartalmaz a régi rabbik ezoterikus elképzeléseire és misztikus gyakorlatára. A III. század elején kiadott *Misna* óva int a csak kevesek számára fenn tartott tanítások széles körben való terjesztésétől:

„A vérfertőzésről szóló fejezetet, sem pedig a kezdetekről beszélő részt (*Gen.* 1) nem szabad két ember előtt magyarázni, sem a szekérről szóló fejezetet (*Ez.* 1) egy ember előtt, hacsak nem bölcs emberről van szó, aki magától is érti. Bárki tudakolja e négy dolgot: azt, ami fenn van, azt, ami lenn van, azt, ami elől van, azt, ami hátul van, jobb lett volna annak, ha meg sem születik. Jobb lett volna, ha meg sem születik az, aki nincsen tekintettel 'Teremtőjének' Dicsőségére.” (*Hagiga*, II, 1)

Mint látjuk, itt tanításokról van szó és nem misztikus élményekről, minthogy a *Misna* az *'én dorsín* kifejezést használja, ez pedig a *dárás* töre és egyéb olyan szavakra utal, amelyek a hasonló témákkal foglalkozó párhuzamos szövegekben a tanítás fogalmára vonatkoznak. A vérfertőzés esetében nyilvánvaló, hogy illendőség okából a rabbik ezt a témát nem kívánták nyilvánosan tárgyalni. A két legfontosabb ezoterikus tanítást *Ma'ászé Berésit* és *Ma'ászé Merkábá* címen említik.

A *Ma'ászé Berésit* feletti elmélkedés tárgya a kozmológia és a kozmogónia volt. Tudjuk, hogy a *Misna* rabbinikus időszakában az ilyen spekulációk a gnosztikus körökben igen elterjedtek voltak. Ez indokolja, hogy a *Misna* óva int azoktól, akik be akarnak hatolni annak a titkaiba, „ami fent van, ami lent van, ami elől van és ami hátul van”.

A *Tószéftá* (a *Misna* függeléke) ezt a részt a következőképpen magyarázza:

„Gondolkozhattam volna a kezdetekről, azért meg van írva (*Deut.* 4:32): *Ama nap óta, amikor Isten megteremtette az embert a földön.* Hihetnék, mielőtt az évszakok rendje létrejött, ezért meg van írva (*Deut.* 4:32): *Az ég egyik*

szélétől az ég másik széléig. Micsoda tanítja tehát: *Ama nap óta, amikor Isten megteremtette az embert a földön?* Te tehát megmagyarázhatod azt, ami azóta van, hogy Isten megteremtette Ádámot a földön, de nem magyarázhatod meg azt, ami fent van, azt ami lenn van, ami volt és ami lesz.” (*Tószéftá Hagigá*, II, 7)

A *Tószéftá* tehát azon, ami fenn van és azon, ami lenn van, a kezdetek és az eszkatológia titkait értette.

Hogy milyen veszély fenyegeti azt az embert, aki ilyenfajta spekulációknak adja át magát, jól mutatja Ben Zómá példája:

„Már Simon Ben Zómá is tévelygett. Józsué rabbi arra ment és kétszer is köszöntötte, de amaz nem válaszolt a köszöntésére. Józsué rabbi azt mondta neki: Mi van, Ben Zómá, merre vittek a lábaid? És amaz válaszolt: meditáltam. Józsué rabbi felkiáltott: tanúm az ég és a föld, hogy addig nem megyek el innen, amíg meg nem mondod, honnan jössz. Az pedig így válaszolt: meditáltam a *Ma'ászé Berésiten*. És a felső és az alsó vizek között alig volt két-három ujjnyi űr. Nem az van megírva, hogy *Isten lelke fűjt, hanem az, hogy Isten lelke lebegett*’ (*Gen*. 1:2), mint a madár, aki lebeg és szárnyai súrolják a fészket. Józsué rabbi tanítványai felé fordult és azt mondta nekik: Ben Zómá eltávozott. Kevéssel ezután Ben Zómá meghalt.” (*Genezis Rabbá*, II, 4)

A rabbinikus kor másik nagy ezoterikus tanítása és – ha figyelembe vesszük a tilalom szigorodását – mind közül a legtitkosabb, az isteni szekér tudománya, a *Ma'ászé Merkábá*. A kifejezés Ezékiel első fejezetét jelöli, de maga a szó a az I. Krón. XXVIII, 18. verséből származik. A kifejezés misztikus értelmére első ízben Ben Szíra könyve utal, ahol ezt olvassuk:

„Ezékielnek volt egy látomása és felfedezte a szekér különböző rendjeit.” (*Ben Szíra*, XLIX, 8)

Az itt használt héber kifejezés *zené merkábá*, a szekér aspektusait vagy rendjeit jelenti.

Hogy mi történik ezekkel a *derásóttal*, az isteni trónusra vonatkozó leírásokkal a második jeruzsálemi templom idejére eső rabbinikus gyakorlatban, jól mutatja a következő elbeszélés:

„Elbeszélés Jóhánán ben Zakkáj rabbiról, aki szamarán lovagolt. Eleázár ben Arak rabbi mögötte ült a nyeregben. Így szólott hozzá: Rabbi, magyarázz meg nekem egy fejezetet a Ma'ászé Merkábáról. Jóhánán rabbi ezt mondta: Nem mondtam-e kezdettől fogva, hogy a *merkábát* csak olyan embernek lehet magyarázni, aki bölcs és magától érti a dolgokat. Eleázár rabbi így válaszolt: most akkor eleget tesztek ennek. Jóhánán rabbi azt mondta: beszélj. Eleázár ben Arak rabbi elkezdte értelmezni a szekérről szóló elbeszélést. Jóhánán ben Zakkáj rabbi leszállt a szamaráról, beburkolózott köntösébe és mindketten leültek egy kőre egy olajfa alatt. Eleázár rabbi előadta értelmezését. Jóhánán rabbi felkelt és homlokon csókolva őt ezeket mondta: Áldott legyen az Úr, Izrael Istene, aki olyan fiat adott Ábrahámnak, a mi atyánknak, aki képes megérteni és értelmezni, mennyei Atyjának a Dicsőségét. Vannak, akik jól tudnak értelmezni, de nem tudnak cselekedni, mások cselekednek és nem tudnak értelmezni. Eleázár ben Arak jól értelmez és jól cselekszik. Boldog vagy, Ábrahám atyánk, hogy Eleázár ben Arak ágyéködből származik, mert ő megérti és értelmezi mennyei Atyjának dicsőségét.” (*Tószéftá Hagigá*, II,1)

Ebből a történetből sok mindent megtudunk. Jóhánán ben Zakkáj szájába adja a halákai mondást, amely megtiltja, hogy a szekérré vonatkozólag olyasvalakit tanítsanak, aki maga nem bölcs és nem magától érti a dolgot. Ez azt mutatja, hogy Ezékiel első fejezete a rabbinizmus első éveitől kezdve folyamatos meditáció tárgya volt. A Jóhánán rabbi szájába adott „megérteni” és „értelmezni” kifejezések arra vallanak, hogy nem valamilyen ezoterikus tudás átadásáról van szó, hanem inkább a *merkábának* szövegmagyarázatokra alapozott értelmezéséről. Szövegünk ezenfelül azt is sugallja, hogy az értelmezések nem mentesek az eretnekség bizonyos veszélyeitől, és Jóhánán ben Zakkáj rabbi azért is dicséri Eleázár rabbit, mert jól értelmezte mennyei Atyjának dicsőségét.

Ez a *merkábáról* szóló kijelentés, ahogyan a *Tószéftában* olvasható, nem tételez fel szükségszerűen misztikus élményeket, bár nem is zárja ki őket. Ezt bizonyítja a *Tószéftá* egy másik szövege:

„Jehúda rabbi ezt tanítja: Az, aki soha nem látott égitesteket, nem mondja fel a *Semát*. Erre ellentmondtak neki: sokan magyarázzák a *merkábát*, holott soha nem látták életükben.” (*Tószéftá Megillá*, III, 17)

A szövegből világosan kitűnik, hogy nagyon is tisztában voltak azzal, milyen különbség van az Ezékiel szövegének magyarázásával vagy kommentálásával és a szó igazi értelmében vett misztikus tapasztalatokkal.

Később a néphit Eleázár ben Arak rabbi alakját különféle csodás legendákkal vette körül. Szó esik bennük a tűzről, amely fenyegette Eleázár rabbit és Jóhánán ben Zakkáj rabbit, fákról, amelyek zsoltárokat énekelnek és angyalokról, akik bizonyítják Eleázár rabbi szavainak igazát.⁴

Egy másik híres szövegrész talán a rabbik misztikus törekvéseiben bekövetkezett változást illusztrálja:

„Négyen bementek a gyümölcsös kertbe, Ben Azzáj, Ben Zómá, Ahér és Akiba rabbik. Egyik szemlélődött, és meghalt. A másik látott, és kárt vallott, az egyik szemlélődött, és elpusztította az ültetvényt, és volt egy, aki békében ment fel és békében jött le. Ben Azzáj szemlélődött, és belehalt, róla mondják: *az Úr szemei előtt drága az ő kegyeseinek halála* (Zsolt. 116:15). Ben Zóháj látott, és kárt vallott. Róla mondja az Írás (*Példabesz.* 25:16): *Ha mézet találsz, egyél, amennyi elég néked; de sokat ne egyél, hogy ki ne hányd azt.* Elisa látott, és elpusztította az ültetvényt, róla azt mondja az Írás (*Préd.* 5:6): *Ne engedd a te szádnak, hogy bűnre kötelezze a testedet.* Akiba rabbi békében ment fel és békében jött le, mert őrá vonatkozólag meg van írva (*Énekek Éneke* 1:4): *Vonj engemet te utánad, hadd fussunk! Bevitt engemet a király az ő ágyasházába.*” (*Tószéftá Hagigá*, II, 3)

Világos, hogy a szöveg elsősorban a misztikus élmény veszélyeire figyelmeztet. Az itt használt kifejezés már nem *derásá*, azaz expozíció, hanem *hécic*: nézett vagy szemlélt. A szemlélő-

⁴ Vö. y Hágigá, II, 1 77a és b, Hágigá, 14b. Az y Hágigában hasonló elbeszélés olvasható József ha-Kohén és Simon ben Netanél rabbikkal kapcsolatban.

dés tárgya a *pardész*, azaz gyümölcsöskert. A *Tószéftá* a történetek jobb megértésére elmond egy parabolát:

„Mire hasonlít a dolog? Egy király gyümölcsöskertjére, amely fölött korlátot építettek? Milyen parancsot kapott az ember? Hogy nézzen, de ne lakassa jól a szemét? (*Tószéftá Hagigá*, II,5)⁵

Előfordul tehát, hogy a misztikus élmény *hübrisz*hez vezet, amely végzetes azoknak, akik engednek neki. Az eksztatikus élmény, ha valaki nem tud úrrá lenni rajta, halált vagy örületet okozhat, vagy az eretnokség veszélyét rejti magában. G. Scholem a négy férfi élményét a Talmud Báblí által közölt változat fényében olvassa, ott pedig Akiba rabbi így szól társaihoz:

„Amikor a márványkövekhez közeledtek, vigyázzatok, hogy ne mondjátok: víz, víz. Mert meg van írva (*Zsolt*. 101:7): *Aki hazugságot szól, nem állhat meg szemem előtt.*” (*b. Hagigá*, 14b)

Ez a szövegrész, amelyet Scholem a *hékálót* irodalmának a témával foglalkozó szövegeivel hoz összefüggésbe, véleménye szerint azt bizonyítja, hogy a *pardész*be belépő négy férfi volta-képpen felemelkedik az égbe, úgy, ahogy a *merkábá* is leírja ezt a mennybemenetelt. Ilyenformán Scholem közvetlen kapcsolatot tételez fel a tannaitikus ezoterizmus és a *hékálót* irodalma közt. Más kutatók, pl. E. E. Urbach és D. H. Halperin nem mennek ilyen messze. Véleményük szerint a gyümölcsöskertbe belépő négy férfiről szóló történet legrégebb változata semmiféle *hékálót*-típusú égbe való felemelkedést nem tartalmazott, és ez a motívum csak a babilóni Talmud kései változatában jelenik meg.⁶

⁵ Az *y Hagigá*, II, 2, 77c változatban ez áll: „Néznie szabad, de megérintenie nem.”

⁶ D. J. Halperin, *Merkabah and Ma'aseh Merkabah according to Rabbinic Sources*, Berkeley, 1977, 153–159.

A közelmúltban Joseph Dan foglalkozott a szöveg által felvetett problémával. Dan felhívja a figyelmet arra, hogy a vers, amely elmondja, hogy Akiba rabbi épségben került ki a misztikus élményből, azonos az Énekek Éneke egyik versével, amely ezekkel a szavakkal végződik:

„Engedjen be engem a király az ő ágyasházába” (héberül *hadaráv*).

A helyzet az, hogy a *Midrás Vajiqrá Rabbában* Ben Azzáj kapcsán Akiba rabbi a *hadré merkábá*, szó szerint „a merkábá ágyasháza” kifejezést használja a megszokott *Ma'ászé Merkábá* helyett.⁷

Akiba rabbi pedig a kifejezést azért használja, mert ez éppen ebben az időben vált divatossá, és az Énekek Éneke idézett verse alapján egyenlőségjelet tehetünk a *hadré ha-melek*, a király ágyasháza és a *hadré merkábá* közé.

A probléma megvilágítása céljából hivatkozhatunk Origenész egyik Scholem által idézett kijelentésére, amely az Énekek Énekét azon szövegek közé sorolja, amelyeket a zsidók csak tanulmányi idejük befejezésekor olvashatnak egyéb ezoterikus és eszkatológikus szövegekkel együtt.⁸

Ez csak akkor érthető, ha elfogadjuk, hogy az Énekek Éneke nemcsak a Szent-Áldott-Legyen-Ő és az Izrael közössége közötti szerelem allegóriájaként fogható fel, ahogy ezt az *aggáda* általában teszi, hanem mivel a Vőlegény tagjainak részletes leírását is tartalmazza, és a Vőlegény azonos Istennel; ez az az alapszöveg, amelyre épül a *Siúr Qómá* (szó szerint a Test Mérése) tanítása, azaz minden, ami a merkábá trónján megjelenő isteni alak titkával kapcsolatos. Az Énekek Énekére vo-

⁷ Ed. Margalioth, Jeruzsálem, 1964, 354–355.

⁸ G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 36–42.

natkozó és S. Liebermann által összegyűjtött midrás-töredékek ezt az elemzést alá is támasztják.⁹

Ugyanaz az Akiba rabbi, aki a *Misnában* (*Jádajím*, III, 5) azt tanította, hogy ha minden ének szent, akkor az Énekek Éneke százszor szent, egy *midrásban* kijelenti, hogy az Énekek Éneke születésének napja ugyanolyan értékű, mint a Tóra adománya, sőt: „Ha az Énekek Éneke nem tárult volna fel, akkor a Tóra lett volna méltó arra, hogy a világot kormányozza!”

Mindezek a tények és egyéb körülmények alapján J. Dan arra a következtetésre jut, hogy Akiba rabbi és iskolája a *tánnáim* misztikájában ugrásszerű fejlődést indított el. Azzal, hogy a hangsúly a *Ma'ászé Merkábá*, azaz Ezékiel első fejezetéről való elmélkedésekről eltolódott az Énekek Éneke szövegmagyarázatára, s ezt a szöveget most már a *Siúr Qómá* leírásának tekintik, új szakasz kezdődik, amely a továbbiakban, előttünk ismeretlen utakon elvezet a virágzó hékálót-irodalomhoz. A babilóniai szövegek mindenesetre azt jelzik, hogy ebben az országban a tánnáiták szövegeit úgy értelmezték át, mintha azok eksztatikus látomásokra utalnának. Elísa ben Abújával kapcsolatban a *Bábli* kijelenti:

„Mi történt? Láta Metatron, akinek hatalma van arra, hogy ülő helyzetben feljegyezze Izrael népének érdemeit. Ő (Elísa) pedig azt mondta: azt tanultuk, hogy fent nincsen ülő helyzet... talán két resujót, két hatalom létezik! (b. *Hagígá*, 15b)

Elísa ben Abúja aposztáziájának magyarázata feltételez egy mennyei utazást. A szöveggörnyezetben szó van Pumbedita bizonyos köreiről, amelyekben a palesztinai mesterek ezoterikus hagyományai nyomán misztikus elmélkedéssel foglalkoz-

⁹ G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 118–126.

tak. Mai ismereteink azonban nem teszik lehetővé ezeknek az állításoknak a megerősítését.¹⁰

A kutatásoknak egy másik területe, amelynek feltárása ez idő szerint csak vágyálom, a görög kultúrájú diaszpóra sajátos zsidó misztikája. Úgy tűnik, hogy Alexandriai Philón (20–50) filozófiai gondolkodása az istenség misztikus víziójában tetőzött.¹¹

IV. A „hékálót” irodalma

A *hékálót* (Isteni paloták) irodalma elnevezés mögött egy egész sereg irat rejtőzik. A legrégebbek az i. sz. III. vagy IV. századból származnak: Tárgyuk a *merkábá*, vagyis a Teremtés története. Ez az irodalom, amelyet a középkorban a Rajna-vidéken élő zsidó pietisták hagyományoztak ránk, arról tanúskodik, hogy a misztika nemcsak egyének vagy különálló csoportok ügye volt, hanem egész iskolák léteztek, amelyek a tanításokat egymásnak adták át és így szilárd tradíciót hoztak létre.¹²

A *hékálót*-irodalom egyik legrégebb könyve a *Reujót Jehezqél* (*Ezékiel látomásai*), amelyben azonban a szigorúan vett *hékálót* témája nem lelhető fel.¹³

¹⁰ Vö. b. Hágigá, 14b-15a, Megillá, 24b és Jómá, 77a

¹¹ A probléma legújabb feldolgozása: D. Winston, *Was Philo a Mystic?* Studies in Jewish Mysticism (Ed. J. Dan és F. Talmage), Cambridge (Mass.), 1982, 15–19.

¹² Ennek az irodalomnak legnagyobb részét Peter Schaefer igen gondos kiadásban jelentette meg. A kötet címe *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, 1981.

¹³ A *Reujót Jehezkél* kritikai kiadását I. Gruenwald végezte: *Temirin I* (1972), 101–113.

Ennek a misztikus *midrás*nak a tárgya Ezékiel első fejezete. A folyót szemlélve a próféta szeme előtt megnyílik a hét menny, és szemtől szemben látja a Szent-Áldott-Legyen-Ő Dicsőségét. A szöveg szerzője szerint ez az élmény hasonlatos ahhoz, amelyben egy borbélynak van része, amikor saját magát nézve a tükörben meglátja elvonulni a királyi menetet az utcán. A próféta felszólítást kap, hogy híresztelje el egész Izraelben mindazt, amit a nép meg tud érteni, vagy, a könyv szavaival azt, „amit a szem látni és a fül hallani képes”. A szövegben megtalálható a hét (az egyik változat szerint nyolc) ég leírása; a legmagasabb eget *Kisszé ha-Kábódnak*, az isteni trónusnak hívják. Egy másik fontos elem is megjelenik ebben a midrásban, mégpedig a Méir rabbi szájába adott nézet, ti. hogy Isten hét eget alkotott és mindegyikben van egy merkábá, egy szekér, amely az övé. A próféta azt is megtudja, hogy a második égben minden nap újabb angyalok mondják el a *triszhagiont*, majd másnap mások lépnek a helyükre. A harmadik égben lakik a *szár*, az égi arkhón, akit *komesznek*, azaz a mennyei udvar miniszterének, néha pedig *Metatronnak* is hívják. A negyedik égben van a *Tóra* és a *merkábá* baldachinja, amelyre Isten leszállt a Színai hegyen. Az ötödik ég a mennyei Templom (Szentély) és a szent edények helye. Az utolsó pedig a *hajjót* patáit és szárnyait őrzi, valamint a szekeret, amelyen Isten leszáll majd, hogy ítéletet mondjon a nemzetek fölött.

A *Reujót Jehezqéllel* rokon egy valamivel későbbi mű, a *Széfer ha-Rázim*, azaz Titkok könyve, amelynek keletkezési ideje körül még folynak a viták.¹⁴ Számos mágikus formulát

¹⁴ Bizonyos részletek a III. vagy IV. századra vallanak, más részek viszont a VI. vagy VII. századot valószínűsítik. A könyvet M. Margaliot adta ki 1967-ben.

tartalmaz mindenféle élethelyzetre – szerelem, orvoslás, az ellenség feletti győzelem, természetfeletti hatalmak megidézése –, és egy görög mágikus hagyomány zsidó megfelelőjének tekinthető. A könyv a mágia hagyományozásának történetével kezdődik Noé idejétől fogva (vö. *Jub.* X, 10–14): Noét Ráziél angyal vezette be a mágiába abban a pillanatban, amikor bement a bárkába, és ezt a tudományt a generációk hosszú évszázadokon át hagyományozták egymásnak egészen Salamon királyig.

A szöveg a hét égnek megfelelően hét részre oszlik. Az első kettő neve: *sámájim* és *semé sámájim*, megfelel az egek elnevezését tartalmazó palesztinai listáknak. A mű részletes angelológiát is tartalmaz. Az első égben élnek az írnoeknek (*sótrím*) nevezett angyalok, akik hét trónusról hét légió angyalt irányítanak, amelyek mindegyike valamely mágikus tevékenységért felelős. Aki mágiával foglalkozik, az az elérendő célnak megfelelően hívhatja az angyalok egyik vagy másik csoportját. A mágikus cselekvések részét képezik az angyaloknak bemutatott italáldozatok és az égitesteknek ajánlott tömjénezés. Az erősen marginális judaizmus termékének tekinthető könyv tartalmaz egy Hélioszhhoz intézett imát és egy receptet a fekete mágiához. Az ilyenfajta írásművek mutatják, milyen mély hatást gyakoroltak bizonyos zsidó körökre a hellénisztikus kor végén a mágikus és asztrológiával kapcsolatos praktikák.

Ahogy a *Reujót Jehezqélben* sem, itt sincs szó *hékálótról*. Amikor a hetedik égbe érkezünk, már mágiáról sincs említés, a szöveg szerint Isten szentséges rezidenciájában (*Meon Qódsó*) ül, nyitott tűzkönyvek vannak előtte, és trónja alól tűzfolyamok erednek. A trónt magát a Dicsőség négy *hajjótja* hordozza. Isten mindenki szeme elől rejtve marad, senki sem láthatja, a könyv ezt így fejezi ki: „*Demútó mikkól neélamah u-demút kól*

mimmeno ló nisztará, képe rejtve van, de az ő szemei elől semminek a képe nincs rejtve.” Az angyalok lemerülnek a tisztaság folyójába, és mielőtt rázendítenének a *triszhagionra*, fehérbe öltöznek. A könyv himnusszal fejeződik be, amelynek a Bibliából kölcsönzött nyelve inkább a zsinagóga-költéssel rokon, mint a *merkábá* himnuszaiéval.

A hét égről szóló szövegek vizsgálata után, vegyük most szemügyre az írásoknak azt a csoportját, melyeknek fő témája a *hékálót* leírása. Egész sereg ilyen értekezés létezik. A három legjelentősebb a *Hékálót Zútrati* (Kis Palota), amelyben a mondanivaló lényegét Ismael rabbi mondja ki, a *Hékálót Rab-bati* (Nagy Palota), amelyben Akiba rabbié a szó, és végül a *Széfer Hékálót* (héber *Henok*). A szövegekben fellelhető hagyományok nem feltétlenül azonos töről fakadnak, s az idők folyamán többféleképpen is írásba foglalták őket. Külső formájukat tekintve a szövegek misztikusok számára készült útmutatók vagy kézikönyvek. A legnagyobb hangsúlyt azoknak a módszereknek leírására fektetik, amelyeknek segítségével a misztikus eljuthat az égbe való felemelkedéshez, majd leírják magát a felemelkedést, a mennyei palotákon való áthaladást, ismertetik az utazással járó veszélyeket, és végül elérkeznek az istenség megjelenítéséig az angyali seregek által körülvelt trónuson.

Ennek a misztikus mozgalomnak a tagjai *jordé merkábának*, azaz a *merkábában* leszállóknak nevezték magukat, és kétségkívül olyan misztikus iskolákhoz tartoztak, amelyek az írások számos részletének tanúsága szerint igyekeztek megmaradni a rabbinikus judaizmus, a *haláka* keretei között. Az eretnekség veszélyének elkerülése céljából az ezekbe a körökbe belépni kívánókat nemcsak magas szintű ezoterikus ismeretek és a pályázó erkölcsi tulajdonságai alapján is megrostálták, hanem

még olyan kritériumokat is figyelembe vettek, amelyeknek leírását a *hakkarat pánim*, azaz fiziognómia is, ill. a *sidré sirtútín*, vagyis a tenyérjósítás tartalmazta.¹⁵

A misztikus égbe emelkedést, amelyet a *Hékálót Rabbatitól* kezdve leszállásnak hívnak eksztatikus jellegű intenzív előkészítés előzte meg, amely 40 napig is tarthatott. A misztikus nem fogyasztott növényi eredetű táplálékot, kenyerét maga süttötte, és óvakodott attól, hogy nő által készített kenyeret fogyasszon. Ez alatt az idő alatt rituális fürdőket vett, lehetőleg az éjszaka beállta előtt és intenzív böjtöt tartott. Az adeptus ebben a negyven napban ráolvasásokat és himnuszokat szaval, mégpedig ülve, úgy, hogy a fejét a térde közé helyezi, mert ez a testhelyzet megkönnyíti az átmenetet egy másik tudatállapotba; a himnuszok hangvétele kifejezetten eksztatikus, ezeket éneklük az angyalok is az Isten trónusa előtt. Az énekek Istent dicsőítik, aki mint szent király teljes méltóságában ül a trónuson, és félelem és reszketés veszi körül. A legtöbb himnusz a *Qedúsával*, azaz *Ézs. 6:3* „háromszor Szent” felkiáltásával végződik, amelyben a misztikus eksztázis eléri a tetőfokát.

Fontos szerepet játszik ezekben a szövegekben a hét palotán át vezető út, mert itt kapják meg a novíciusok a szükséges információkat az utazás során rájuk leselkedő veszélyekről, amelyek ellen így védekezni is megtanulnak. Minden *hékál* jobb és bal oldalán portásangyalok állnak, akiknek a lélek bemutatja a mágikus pecsétet, amelyek nélkül az ellenséges angyalok nem engedik meg, hogy átlépje a küszöböt. Minden új állomáson újabb pecsétet kell bemutatni és egyre bonyo-

¹⁵ Vö. G. Scholem, in: *Sefer Assaf*, Jerusalem, 1953, 459–495, valamint *Liber Amicorum: Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Blecker*, Leiden 1969, 175–193.

lultabb mágikus formulákat kell elmondani. A veszély a hatodik palotánál a legnagyobb, és a *Hékálót Zútrati* szövegei hangsúlyosan ismételik a *b. Hagigá 14b* változat szerinti négy belépést a *pardészba*, amikor is Akiba rabbi figyelmezteti társait, és ezt mondja nekik: „Amikor arra a helyre érkeztek, ahol tiszta márvány van, ne kiáltsátok: „víz, víz”, sőt ezt a motívumot a *hékálót*-szövegek még ki is bővítik:

„A hatodik palota ajtajánál ezer és ezer vízhullám csapkodta őt; pedig nem volt itt egy csepp víz sem, csak a palotát díszítő márványlapok éteri ragyogása.”¹⁶

Ez tehát szemfényvesztés és csapda annak, aki nem méltó a királyt a maga szépségében látni, és merészségéért életével fog fizetni.

Annak a beavatottnak, aki épségben áthaladt mindezek az akadályokon, osztályrészéül jut a magas egekből a Dicsőség trónusa felé leszállt Szent Király látványa:

„A nagy, hatalmas, félelmetes, csodálatos, erős Isten, aki rejtve van a teremtmények és a szolgáló angyalok szeme elől, a Szekér művében mutatkozott meg Akiba rabbinak, hogy beteljesedjék az akarata.”¹⁷

A legmélyebb szint, amelyet a *merkábá* misztikusa elér, a *Siúr Qómá*, szó szerint az „(isteni) Test Mérése”. Ez egyszersmind variánsaiban ennek az irodalomnak a legrejtélyesebb szövege, amely, aszerint, hogy misztikus, ill. racionalista olvasta, mindig is nagy figyelmet, ill. felháborodást keltett. Nem vitás, hogy a *hékálót* egyik legrégebb, valószínűleg az i. sz. II. vagy III. században írott szövege, habár a ránk maradt töredé-

¹⁶ Synopse Schaefer, 408.§

¹⁷ Synopse Schaefer, 421.§

kek későbbiek. Mondanivalója három alapmotívum köré csoportosítható:

– Az első motívum a minden teremtmény elől elrejtett Szent-Áldott-Legyen-Ő testrészeinek felsorolása. Az isteni test leírásához használt kifejezések az Énekek Énekéből származnak, a számok pedig világosan csillagászati eredetűek. A leírás a lábaktól halad a fej felé. Így például a tarkóról ez olvasható:

„Az Ő tarkójának magassága tizenhárom ezerszer tízezer és nyolcszáz paraszanga.”

A paraszanga Perziában használt hossz mérték, amely valamivel több mint öt kilométer és kétszázötven méter. A *Siúr Qómá* azonban a paraszangát a föld szélességének kilencezerszeresében határozza meg. Így számítva a tarkó magasságát megkapjuk, ha a föld szélességét kb. tizenkét trillióval szorozzuk be (tíz a tizenkettedik hatványon).

– Ezután a *Siúr Qómá* felsorolja a testrészekre vonatkozó neveket, amelyek számunkra érthetetlenek. Egyes nevek a Tetragrammaton permutációjából származnak, mások viszont olyan betűcsoportokból, amelyeknek héberül nincsen értelme.

– A szöveg harmadik motívuma az a rész, amelyben Akiba rabbi és Jismáél rabbi, a szöveg állítólagos szerzői, biztosítják a szöveg olvasóját, hogy beléphet az eljövendő világba.

Hogyan értelmezendő vajon egy ennyire titokzatos szöveg? Elképzelhető, hogy az „Isteni Test” leírása a minden képzeletet felülmúló arányaival nem valamilyen pozitív tudásanyag megtanítását szolgáló módszer, hanem ellenkezőleg, célja a misztikusok meggyőzése arról, hogy az Isten minden számtani és minden szóbeli kifejezést meghaladó transzcendencia.

Talán ugyanez vonatkozik az isteni nevek listájára, noha itt a szöveg valamennyire érthető, hiszen egy helyütt ezt olvassuk:

„Arcának látható képe olyan, mint az orcáié, és arcának és orcáinak külső képe olyan, mint a szellem és a lélek képe. Egy teremtmény sem ismerheti meg őt. Teste olyan, mint a tarsis kő (*Dán. 10:6*) és szépsége nagy erővel világlik ki a sötétségből. Felhő és homály takarják őt (*Deut. 4:11*)... Mértékeit nem ismerjük, csupán neveit ismertük meg.” (*Merkábá Selémá, 37a*)

E szerint a szöveg szerint a nevek tehát mintegy pótolják azt, ami megállapíthatatlan, az isteni test megmérését.

A *Siúr Qómá* végül ígéretet is tartalmaz az eljövendő boldogságról, amely ígéret Akiba és Jismáél rabbiknak adatott. A szövegben ez áll:

„Mindenki, aki ismeri az a mi teremtőnk (alkotónk) méretét, *Siúr ze sel Jócrénu* és a Szent-Áldott-Legyen-Ő dicsőségét, *ve-sibha sel ha-Qadós bárúk Hú*, azét, aki rejtve van a teremtmények előtt, számíthat az eljövendő világra...” (*M. S. 38b*)

Amint ezt J. Dan hangsúlyozta, nem véletlen, hogy a *jócér* szót a *Siúr Qómá* az ismerettel összefüggésben használja. A *jócér berésít* kifejezés ugyanis valóban a demiurgosz alakjára utal, míg a dicséret a Szent-Áldott-Legyen-Ő-re vonatkozik.¹⁸ Köztudott, hogy az i. sz. II. és III. századi gnosztikusok, teológiai antiszemitizmusukban, a megismerhetetlen és jó Istent szembeállították Izrael istenével, aki viszont az alsóbbrendű világot létrehozó demiurgossal azonos. Ezzel ellentétben a *Siúr Qómá* szerzője azt állítja, hogy a rejtőzködő Szent-Áldott-Legyen-Ő, akit csak dicsérni szabad, és az isteni trónon ülő, *jócér berésít* egy és ugyanaz, hiszen annak látható megnyilvánulása.

Ez a megkülönböztetés megtalálható már Rábnak, a III. századi babilóniai tanítónak *Álénu lesábéáh* c. imájában:

¹⁸ J. Dan, *The Concept of Knowledge in the Shi'ur Qomah*, *AJS Review*, 1979, 67–73.

„A mi dolgunk, hogy dicsérjük *Álénu lesábéáh la-Adon ha-kólt*, Mindenek urát, és hirdessük a teremtes Alkotójának nagyságát, *látét gedullá le-Jócér berésit*.”

Látjuk, hogy ez a kijelentés azonos az előbbivel. A Minden-ség Ura megfelel az előző szövegben említett Szent-Legyen-Áldott-Ő-vel, és a mi szövegünk *gedullá* szava elméletileg mérhető nagyságot jelent, tehát a *Siúrra*, a feljebb tárgyalt demiurgosz méretére utal. Ezt az Isten aspektusában mutatkozó dualizmust a *merkábá* misztikusai nem tekintették valamiféle alapvető dualizmus következményének. Dualizmusról csak akkor beszélhetünk, ha két teremtmény, *seté jócerót* létezését tételezzük, ahogyan ezt a babilóni Talmud állítja *Ahérről*. Ebből a nehéz szövegből világosan kitűnik, hogy a *Siúr Qómá* ismerete a Szent-Áldott-Legyen-Ő magasztalásával együtt, ahogyan ez a *merkábá* számos himnuszában olvasható, a misztikus számára a vallásos élet magas szintű beteljesülését és következésképpen az üdvösség útját jelentette.

A másik fontos téma, amely megjelenik ebben az irodalomban, a *Szár Tórával*, a Tóra arkhónjával kapcsolatos. A töredékes szövegek mágikus és teurgikus eljárásokat ismertetnek, amelyeknek segítségével a Tóra arkhónját kívánják rávenni, fedje fel a fent és a lent titkait, és biztosítsa, hogy annak, aki ezen eljárásokat alkalmazza, csalhatatlan lesz az emlékezőtehetsége. Jismáél és Akiba rabbik itt Eliezer ha-Gádól rabbi nevében beszélnek, aki egyébként ebben az irodalomban nem jelenik meg. A szövegek egyik legérdekesebb vonása, hogy a bennük tükröződő múltszemléletet egyesek metahistorikusnak minősítették.

Így például a *Hékalót Rabbati* végén azt olvassuk, hogy a Tórát, azaz a Szóbeli Törvényt csak az Első Szentélynél szentebb Második Szentély idején adták a népnek, akkor, amikor

a *Sekíná* ott székel. Ez a felfogás ellentmond számos rabbinikus állításnak, amelyek szerint a *Sekíná* sohasem székel a Második Szentélyben. A *merkábá* egyes misztikusai a Második Szentéllyel kapcsolatban más álláspontot képviselnek, mint a Misna-irodalom. Egy másik érdekes vonás, hogy itt Izrael egész közössége beszél és nem egyetlen személy. A párbeszéd során a zsidók kijelentik Istennek, hogy képtelennek érzik magukat arra, hogy egyszerre építsék fel újra a Szentélyt és tanulmányozzák a Tórát. Válaszában Isten elsődleges feladatnak a Szentély felépítését jelöli meg, de, minthogy meggyőződése szerint a népben heves vágy él a Tóra tanulmányozása iránt is, megajándékozza őket a koronával és a pecséttel, azokkal a teurgikus eszközökkel, amelyek a Tóra minden szinten történő tanulmányozásához nélkülözhetetlenek. Tegyük hozzá, hogy a töredékekben még szó esik *Zerubbábel*ről, ami egy kései zsidó apokaliptikus művel, a *Széfér Zerubbábel*lel fennálló kapcsolatra utal.

V. A merkábá misztikája és a gnoszticizmus

Röviden szólnunk kell még a *merkábá* és a gnoszticizmus kapcsolatainak bonyolult problémájáról. Gnózisnak, mint tudjuk, az isteni titkoknak csupán egy elit számára fenntartott ismeretét nevezik, míg gnoszticizmuson bizonyos, az i. sz. II. században keletkezett rendszereket értjük, amelyek lényege, hogy az istenséggel azonos természetű lévén, az ember szert tehet az üdvösséget biztosító tudásra. Ez a tan egyfelől magában foglalja az istenség degradálódását és a dualizmust, amely antikozmikus és antidemiurgoszi polémia forrása lett. Történetileg a ránk maradt első gnosztikus szövegek keresztény

eretnekektől származnak. Heves metafizikai antiszemitizmus jellemző rájuk, tekintettel arra, hogy bennük a világot teremtő demiurgosz, aki az üdvösség első számú akadályja, azonos Izrael istenével. De túl a gnoszticizmus fogalmának szigorúan történeti értelmén, a szó érvényessége kitérítendő. Ezt tette mindenekelőtt H. Jonas, aki fenomenológiai perspektívából vizsgálva a kérdést, minden olyan gondolati rendszerre alkalmazta, amelynek hasonló jellemzői vannak. Így beszélhetünk a bogumilok vagy a katarok gnoszticizmusáról, sőt a jelenkori egzisztencializmus bizonyos áramlatainak gnosztikus vonatkozásairól is. Így nézve érthető, hogy G. Scholem a zsidó misztika különböző áramlatait és tanait is gnosztikusoknak minősítette. Áll ez elsősorban a *merkábá* misztikájára, amelyet nem egy helyen zsidó gnoszticizmusnak nevez. A *Les grands courants de la mystique juive* (A zsidó misztika fő áramlatai) c. könyvének második fejezete *A merkábá misztikája és a zsidó gnózis* címet viseli. A szerző itt egyebek között azt állítja, hogy a trónmisztika a zsidó misztikában ugyanazt képviseli, mint a gnoszticizmusban a *pléróma* a maga *aiónjaival*, hatalmasságával és arkhónjaival. A *merkábá* vizionáriusának a felemelkedése Scholem szerint a II. és III. századi gnosztikusok és hermetikusok legfontosabb elképzelésének a zsidó variánsa, tudniillik az, hogy a lélek elragadtatik a földről az angyalok szférájába, majd a demiurgosz és a kozmosz szféráján keresztül hazajut égi hazájába, Isten teljességébe és fényébe, és ez a hazajutás a gnosztikusok számára a megváltást jelenti. Scholem ezt az azonosítást egy másik művében is hangsúlyozta, amelynek már a címe is sokatmondó: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (Zsidó gnoszticizmus, merkábá-misztika és talmudi hagyomány). Elismeri, hogy a szónak ez a használata túlmegy azoknak a csoportoknak és áramlatoknak

a szóhasználatán, amelyekre általában alkalmazzák. De hozzáfűzi:

„Ez azonban nem akadályozhatja meg e fogalom alkalmazását arra a vallási mozgalomra, amely a kiválasztottnak misztikus ezoterizmust hirdetett, s ezt a megvilágosodásra és a mennyei és isteni dolgok magasabb rendű ismereteinek megszerzésére alapozta. Erre az ismeretre vonatkozik a görög *gnószisz* szó, amely ismeretet jelent, olyan ismeretet, amely ezoterikus és egyszersmind szótériologikus (megváltó) jellegű is.”(1.o.)

A *merkábá*-miszticizmus szövegei Scholem felfogása szerint megfeleltek a rabbinikus gondolkodásnak, de ugyanakkor gnosztikus jellegűek is voltak:

„Ha az, amit ezekben a szövegekben olvasunk, gnoszticizmus, és ez véleményem szerint vitán felül áll, akkor itt rabbinikus gnoszticizmusról van szó, és a megvilágosodás, a híveknek osztályrészül jutó revelációk összecsengenek a létezők hierarchiájára vonatkozó zsidó elképzelésekkel. Mindezek a szövegek ugyanis szigorúan és a legkisebb részletekig menően megfelelnek a halákajudaizmusnak és előírásainak.” (10.o.)

Scholem terminológiáját és a mögötte álló gondolati rendszert nem minden kutató fogadta el. Egyesek, mint például D. Flusser és I. Gruenwald kritikái vizsgálatnak vetették alá erre a pontra vonatkozó elképzeléseit. Előbbi azt domborította ki, hogy a történeti gnoszticizmus alapja a dualizmus, amely az isteni világot különválasztja az alsó világtól, Izrael gonosznak feltételezett istenét az ismeretlen, jó és irtalmas istentől. A gnoszticizmus magába foglalja a világ radikális tagadását, és lényegében lázadás Izrael istene ellen. I. Gruenwald a maga részéről azt hangsúlyozta, hogy a gnosztikusoknál, a zsidó apokaliptikában és a *merkábá*-irodalomban megtalálható égi utazás motívuma már létezett a perzsa vallásban és a sámánizmusban is, így tehát ebből nem lehet levezetni a *merkábá*-irodalom gnosztikus jellegét. A gnoszticizmus szerint a lélek igyekszik megszökni az arkhónok elől, akik megakadályozzák, hogy visszajusson a plérómába, míg a *merkábá*-irodalomban az egyes paloták őrangyalai megvizsgálják a beavatott érdemeit, és ha megérdemelte, segítik az égbeemelkedésében. Egyébként a gnoszticizmusban a lélek égi utazása, hazatérése isteni forrásába a halál után történik, míg a *hékálót*-irodalomban a lélek utazása misztikus élmény, amely még az egyén életében megy végbe. Másfelől nem szabad elfelejteni, hogy a legtöbb *hékálót*-szövegben a megváltás motívuma nem áll előtérben, míg a gnózis szótériologikus jellege az egész gnoszticizmusnak mintegy a magja. A *merkábá*-irodalomban semmiféle erotikus vonás nincsen, mint ahogy a lélek isteni természetéről sincs szó, sem pedig arról, hogy újra egyesülne Istennel, akitől származik.

Mindezek az ellenvetések jól mutatják, milyen óvatosan kell eljárunk, amikor a *merkábá*-irodalommal kapcsolatban gnó-zisról beszélünk. Mindazonáltal valószínű, hogy a gnoszticizmus és a judaizmus között léteztek kapcsolatok. Lehet, hogy az apokaliptikus judaizmus az ismeretekről alkotott felfogásával hozzájárult a gnosztikusok által kidolgozott gnózis tartalmához, minthogy az üdvösséget az ezoterikus ismeretekhez kötötte. Talán ez az apokalipszis közvetítette a *merkábá* misztikájában az isteni és mennyei világ titkainak látomását és főleg az ehhez szükséges technikákat. A *merkábá*-hagyomány gnózisa éppen ezeknek a technikai eszközöknek az ismertetéséből áll.

Másfelől az is valószínű, hogy zsidó eszmék vagy irodalmi szövegek hatottak egyes gnosztikus szövegekre, mint például a Nag Hammádiban talált szövegek egynémelyikére is, mint a *János-apokrifonra*, *Az Arkhónok hüposztáziszára* vagy a *Világ teremtéséről* szóló cím nélküli írásra.

Az említett szövegek biblikus és rabbinikus zsidó anyagokra hivatkoznak, de csak arra használják fel őket, hogy a zsidók istenének és kijelentéseinek tekintélyét cáfolják. A judaizmust a saját fegyvereivel kellett legyőzni. Ezért tűnik kézenfekvőnek, hogy a szövegek zsidókhöz, volt zsidókhöz vagy keresztényekhez szóltak, és hogy szerzőik zsidók vagy áttért zsidók voltak, akiktől bizonyos szövegek bekerültek a gnosztikus körökbe.

A problémának azonban van egy másik oldala is, tudniillik az a veszély, amelyet a gnoszticizmus a hagyományos zsidó közösségek számára jelentett. Még egyszer visszatérve a *pardészbe* belépett négy rabbi történetére, igen valószínűnek látszik, hogy Elísa ben Abúja éppen a gnoszticizmus eretnekségének bűnébe esett. *Aher a Gnostic* (Ahér, a gnosztikus) c. cikké-

ben G. H. Stroumsa azt bizonyítja meggyőzően, hogy az Ahér név, amelyel Elisát felruházták, lehetett a görög *allogenész* megfelelője, ezzel a szóval pedig a *Gen. 4:25* alapján az egyik gnosztikus szekta tagjai, a *Sét*-követők jelölték magukat.¹⁹

Ez mindenesetre egybevág a történet babilóniai változatával, amely szerint Elisa azért lett eretnek, mert látomása volt Metatronról.

A kérdéskomplexum utolsó eleme a *Siúr Qómá* motívuma. Vitathatatlan, hogy a szövegek, amelyekben ez a motívum előfordul, különbséget tesznek a Szent-Áldott-Legyen-Ő és a demiurgosz között, ami valamiféle függőleges dualizmust fejez ki, olyat, amilyen a *merkábá* híveinek szemében nem tűnt eretnekségnek, ellentétben éppen az Ahér-epizódban említett vízszintes dualizmussal, *seté resújóttal*. Szó esett az ilyen típusú szövegek szótériologikus (megváltástani) jellegéről is. Ebben az esetben mindenesetre a Scholem által a *merkábá*-irodalom egészére alkalmazott zsidó gnoszticizmus kifejezés indokolt-nak tűnik.

VI. A zsidó kozmológiai irodalomtól a *Széfer Jeciráig*

Említettük már, hogy a zsidó ezoterizmus egyik nagy témája a Második Szentély idején a *Ma'ászé Berésit*, a Genesis (Teremtés könyve) első fejezetének tanulmányozása. A ránk maradt szövegekben nincs szó kozmogónikus drámáról, de a rabbik óvtak az ilyenfajta spekulációtól és emlékeztettek arra,

¹⁹ G. H. Stroumsa cikke megtalálható: *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. II: Sethian Gnosticism, Leiden 1981, 808–810.

hogy éppen ezek miatt vesztette el Ben Zómá az eszét. A mi fő forrásunk ezzel kapcsolatban az a corpus (szöveggyűjtemény), amelynek a középkori szerzők a *Barajtá di Ma'ászé Berésit* címet adták; motívumai igen közeli rokonságban állnak a *merkábá* misztikájával.²⁰

Ezekhez a kozmogóniai elmélkedésekhez tartozik a közönségesen *Széfer Jecirának* (A Teremtés vagy Megformálás könyve) nevezett mű. A cím először Sabbetaj Donnolónál tűnik fel, aki 946-ban Dél-Itáliában élt. Régi kéziratokban a címe Ábrahám Abínu pátriárcha leveleinek könyve (*Széfer ótijót de Ábrahám Abínu*), míg Szaádja gáón (933) *Hilkót Jecirá* néven említi.

A *Széfer Jecirának* egy hosszabb és egy rövidebb változata maradt fenn. De még a hosszabb változat is csupán ezerhatszáz szót tartalmaz. Stílusa bőbeszédű és ünnepélyes, a lényeges gondolatokat azonban szófukaron adja elő. A könyv hat fejezetre oszlik, amelyeknek anyaga két fő részből áll.

Az első rész, amely egybeesik az első fejezettel, a bevezetés után a tíz *szefirát* tárgyalja, amelyekből a világ keletkezett.

A második rész a 2. fejezettől a 6. fejezetig tart, és az ábécé 22 mássalhangzójának demiurgikus funkciójára vonatkozik.

A *Széfer Jecirá* első fejezete a következő szavakkal kezdődik:

„Isten a Bölcsesség harminckét csodálatos útján... vésett. A világot három könyv segítségével teremtette...”

A szöveg tehát egy feltehetően gnózisellenes állítással kezdődik. A világot Izrael istene teremtette a bölcsesség harminckét csodálatos útján át (*Péld.* 3:17–19); a bölcsesség útjairól szólva a szerző az ősi zsidó spekulációkat követi. A három könyvre

²⁰ A szövegeket N. Sed alapos vizsgálatnak veti alá *La mystique cosmologique juive*, Paris, 1981 c. szép könyvében.

való felosztás nem világos, talán az ábécé betűinek hármass felosztásával van kapcsolatban, amint ez a 2. fejezettől kezdve történik. Lehet, hogy ez a paragrafus a következőkkel együtt már a mű utolsó szerkesztőjétől származik, aki a két részt össze akarta hangolni. Rögtön utána a bevezetés szerzője megmagyarázza, hogy mit ért a Szophia harminckét útján:

„Tíz *szefirá belímá* és huszonkét betű, fundamentum.”

A tíz *szefirá* a tíz fő szám. A szó a számolni jelentésű héber gyökből származik. A szerző a *szefirót* szót használja a *miszfarim* helyett, hogy jelezze, nem közönséges számokról van szó, hanem olyanokról, amelyek a teremtés metafizikai elveit képviselik. A *belímá* szó értelme szintén tisztázatlan: a közvetlen szöveggörnyezet alapján arra gondolhatunk, hogy a fogalom a titok jelentésre utal. Végül, ami a *jeszód* szót illeti, amely a huszonkét mássalhangzót jelöli, talán arra vonatkozik, hogy a betűk szerepük szerint elemek, ahogyan ez a görög *sztoikheia* esetében is így van.

A *szefirá*kra vonatkozó és megragadásuk nehézségeit taglaló homályos kijelentés után a könyv áttér a *szefirá*k részletes leírására. Az első a *rúah Elóhim hajjím*, az élő Isten pneumája, mindazzal az értelemmel együtt, amely a *rúah* szóban benne rejlik: lélegzet, levegő, szellem. Ebből a *rúah*ból keletkezik kondenzáció útján a második *szefirót*, a *rúah mérúah*, azaz a levegő első eleme, amelyet a következő fejezetek az *éterrel* (*avír*) azonosítanak, ez pedig anyagi és anyagtalan éterre oszlik. Az első levegőből keletkezik a víz és a tűz (a harmadik és negyedik *szefirót*). Az is elhangzik, hogy Isten a lélegzetből alkotta meg a huszonkét alapbetűt, a vízből keletkezett a tóhu-va-bóhu, másképpen a kozmológiai káosz, az első tűzből jön a Dicsőség trónusa és az egész angyali hierarchia.

A teremtésről szólva a szerző nem a *bára* „teremteni” igét, hanem a *háqáq* és *hácbá* igéket használja, amelyeknek a jelentése „vésni” és „kőbe faragni”. Mindkét kifejezést, ahogyan erre I. Gruenwald rámutatott, már a *midrás* is alkalmazta Istennek a Színai hegyére történt leszállásával kapcsolatban, ahol azt fejezik ki, milyen módon vésődik be az Isten szájából elhangzó isteni logosz a törvénytáblákra; a logosz szintén eszköze a teremtésnek.²¹

A hat utolsó *szefírá* a tér hat irányát fejezi ki. Őket a YHW, a nagy név hat permutációja pecsételi meg. A gondolat persze egyfelől a nyelvmsztikából, másfelől az Isten nevének teurgikus használatából származik. Ennek a szemléletnek a párhuzamait mind a *hékálót*-irodalomban, mind a valentiniánus gnózisban megtaláljuk.²²

A *Széfér Jecirá* második részéből arról értesülünk, hogy a létező világ a kozmosz három szintjén a héber ábécé huszonkét betűjének kombinációjából keletkezett: a világ (*ólám*), az idő (*sáná*), az ember (*nefes*). A szerző leírja a „231 kaput”, más szóval a huszonkét mássalhangzó 231 bináris kombinációját, amelyeknek segítségével történt a világ teremtése. Ezzel kapcsolatban azt mondja:

„Ebből következik, hogy minden teremtmény és minden szó egyetlen névből keletkezett.”

Ez úgy értendő, hogy az ábécé, ahogy ezekből a kombinációkból kialakult, egyetlen névnek, az istenség nevének a megnyilvánulása.

Az első csoport az *álef*, a *mem*, és a *sín* betűkből áll, amelyeket anyáknak, azaz *immót*nak, más kéziratok szerint *ummót*nak, azaz fundamentumoknak neveznek; ezt a három betűt

²¹ Vö. Gruenwald, *Some Critical Notes on the first part of Sefer Yezira*, in REJ, CXXXII (4), 1973, 500–504.

²² Vö. I. Gruenwald i.m. 509–511. és G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966, 40–42.

összefüggésbe hozzák a mérleggel, a három elemmel, a három évszakkal, valamint az emberi test három részével, ahogyan ez az alábbi táblázatból kitűnik:

betűk	sín	álef	mem
MÉRLEG	a bűn serpenyője	csapás	az érdem serpenyője
ELEMEK	tűz	lélegzet	víz
VILÁG	egek	éter	föld
IDŐ	nyár	tavas	tél
EMBER	fej	mellkas	gyomor

A második csoport hét mássalhangzót foglal magában, amelyeket a kor héber hangrendszerében kétféleképpen ejtettek. Az emberi élet hét alapvető ellentétének az archetípusait testésítik meg, illetve a kozmosz hét bolygóját, a hét napjait, valamint a fej hét nyílását. Megfelelőiknek tekintik a tér hat irányát és a világ középpontjában lévő Szentélyt, amely fundamentumokat alkotja.

Az utolsó csoport a tizenkét egyszerű mássalhangzót tartalmazza. Kapcsolatban állnak az ember tizenkét pszichoszomatikus megnyilvánulásával és tizenkét legfontosabb szervével. Megfelelnek a zodiákus tizenkét csillagképének és az év tizenkét hónapjának, valamint párhuzamba állíthatók a kocka tizenkét élével.

Világos tehát, hogy a *Széfer Jecír*ban a nyelv jóval több, mint egyszerűen a kommunikáció eszköze, mert ontológiai és kozmogóniai értéke van. A nyelv a három alapvető szinten strukturált létező valóság eredetét alkotja. Ez a szemlélet és az

a tény, hogy a Talmud már említ olyan, a teremtéssel kapcsolatos *halákákat*, amelyek segítségével egyes rabbik thaumaturgikus – azaz csodatevő – praktikákat űztek, arra enged következtetni – s ezt már a középkorban is így gondolták –, hogy a *Széfer Jecirá* thaumaturgikus célokat szolgált, s így használták később bizonyos ezoterikus körök, kiváltképp a német pietisták.²³

A könyv utolsó fejezete erősen megcsonkított állapotban maradt meg. Említsünk meg egy szakaszt, amely később számos kommentár tárgyát képezte:

„A Teli (sárkány) a világban mint a király a trónján.
A szférák az időben mint a király az országában.
A szív az emberben mint a király a küzdelemben.”

A *Széfer Jecirá* korát nehéz megállapítani. Első ízben a VI. században élt Eleázár ha-Kallir zsinagógai költő említi. A tudósok még ma is csak annyit tudnak, hogy a II. és a VI. század között keletkezett. Meglepő hasonlóságokat állapítottak meg egyfelelől az elemek keletkezésének első fejezetben olvasható leírása, valamint a tér hat dimenziójának elképzelése és a 300-350-ből származó *Pseudo-Clementina* címen ismert írat tartalma között. Szövegünk és a *Pseudo-Clementina* egyaránt egy régebbi zsidó forrásra mehet vissza. Említetük már, hogy a pecsétek témája megvan a *hékálót*-irodalomban. A makrokozmosz és a mikrokozmosz, különösen pedig a *melotheszianak* nevezett asztroszomatikus megfelelésekről bőven szó esik görög és görög–arab forrásokban. Paul Kraus a betűk hármassal kapcsolatban megdöbbentő analógiákat talált aphirodisziai Pszeudo-Alexandrosznál és siíta arab szerzőknél.²⁴ Feltűnő ugyanakkor, hogy a könyv viszonylag tiszta héber nyelvezetében semmiféle arabizmus nem fordul elő.

A könyvet az egész középkoron át olvasták és kommentálták a filozófusok és a titkos tanok hívei egyaránt, így a bagdadi

²³ Vö. b. Sanhédrin, 65b és 67b egyes Talmud rabbin thaumaturgikus gyakorlatáról.

²⁴ Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, volt II. Kairo, 1946, 194, 209. és főleg 266–267.

Szaádja gáon éppen úgy, mint Dunás ibn Támím, a kairuáni Jicháq Jiszráéli tanítványa. Ezután Júda Halévi kommentálta a *Széfer Jecírát Kuzári* című művének negyedik részében, valamint a barcelonai Júda Ben Barzillaj. Dél-Itáliában Sabbetaj Donnolo szintén készített kommentárt a műhöz. Német pietisták, akik ismerték az említett szövegek egy részét, maguk is írtak több kommentárt a *Széfer Jecirához*. Nemcsak ezoterikus teológiájuk szempontjából volt alapvető számukra, hanem egyfajta kézikönyvnek is tekintették a *Gólem* (homunculus) elkészítésében. Végül számos kabalista is magyarázta a *Széfer Jecírát* Vak Jicháktól a geronaiakon és Ábrahám Abulafián át a XVIII. századi vilnai Elijáig. Semmi sem mutatja jobban a mű híret és tekintélyét, mint az, hogy ilyen különböző gondolkodású emberek megtalálták benne saját rendszerük igazolását.

Második fejezet

A gáonoktól a rajnai pietizmusig

A zsidó történetírás a babilóni Talmud végső összeállítását (500–650) követő időszakot a gáonok korának nevezi. A *gáon* (tb. *gaonim*), kiválóság címet a két nagy babilóni akadémia (Szúra és Pumbedita) rektora viselte, akiknek tekintélye az iszlám hódítás nyomán előbb Észak-Afrikára, majd Spanyolországra, az Ibériai-félszigetre és végül az egész diaszpórára kiterjedt. Jehudának, a szúrai gáónnak (760–763) sikerült elfogadtatnia a babilóni Talmudot még a palesztinai iskolákban is, a palesztinai Talmud rovására. Ennek ellenére a rabbinikus judaizmus a IX. században heves támadások célpontjává vált. Ekkor jelent meg ugyanis a karaita mozgalom, amely a Szentíráshoz való visszatérést hirdeti, és nem fogadja el a Talmud tudósainak magyarázatait és tekintélyét. A karaita mozgalom, amely a zsidókat arra buzdította, térjenek vissza Palesztinába, hogy ezáltal siettessék a messiás eljövetelét, hamarosan maga is terjeszteni kezdte a Biblia újraolvasásán alapuló tanait és törvényhozását.

I. A zsidó misztika a gáonok korában (640–1048)

Ugyanebben az időszakban a misztikus elmélkedésekre való hajlam sem szűnt meg, ha egészen új gyümölcsöket nem is termett. Eleázár Kallir költészete Palesztinában a *hékálót* és a *Siúr Qómá* irodalmát visszhangozza. Több apokaliptikus *midrás* is keletkezett ebben a korban, pl. a *Zerubbábel apokalipszise* és *R. Simon bar Johaj Niszarótja*.¹ Az ősi mágikus papiruszok hagyományának folytatásaképpen teurgikus és mágikus művek születnek és terjednek el, különösen Babilonban. Szerzőik *Baálé Sém*, a Név Mesterei címet viselik. A szövegekben a démonológia keveredik az angelológiával. Ehhez az irodalomhoz tartozik többek között az *Akiba rabbi habdálája c. írás*.²

Valószínűleg szintén Babilonban íródott a *Rázá Rabbá* (Nagy Misztérium) c. mű. Mágikus és angelológikus tartalmú részek mellett (ezek miatt a karaiták élesen támadták) egyéb, a *merkábá*-irodalommal rokon töredékeket tartalmazott. Egyes szövegekben az aión-elmélettel és más gnosztikus jellegű spekulációkkal találkozunk.³

A kor misztikájában három új áramlat jelentkezik:

– A *sekiná* fogalma új tartalommal telik meg; míg a régi rabbinikus irodalomban Istennek a világban való jelenlétét

¹ Az egész irodalmat kiadta Y. Eben-Semúél: *Midrashé ha-Geullá*, Jeruzsálem, 1954.

² Akiba rabbi Habdálája G. Scholem kiadásában posztumusz műként jelent meg: *Tarbiz*, vol. L, 1981, 243–281.

³ Vö. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 118–136 és *Reshit Quabbalah*, Jeruzsálem, 1944, 195–238.

jelöli és ezt a jelenlétet csak jelzi, a késői *midrás*-irodalom különbséget tesz Isten és a *sekiná* között. Így a *Példabeszédek midrásában*, 47a:

„A *Sekiná* odaállt a Szent-Áldott-Legyen-Ő elé és azt mondta neki. . . .”

Ahogy ezt Nátán rabbi *Abót* c. művében említett *middák*-ban is látjuk, a *Sekiná* lassanként hüposztáziszok rendszerévé alakul át:

„Hét *middá* szolgál a Dicsőség trónusa előtt; ezek pedig a Bölcsesség, az Igazságosság és a Jog, a Kegyelem és a Könyörületesség, az Igazság és a Béke.”

Ebben a szövegösszefüggésben bizonyos mértékig közeledik egymáshoz a *sekiná* és a *kneszet Izrael*, az Izrael Egyháza, holott a régi irodalomban ez a szó csupán Izrael közösséget jelentette, amely a Szent-Áldott-Legyen-Ő-nek mintegy társa.

– Ebben az időben terjed el a keleti zsidó körökben egy másik tan is, és pedig a lélekvándorlás. Egy darabig legalább a karaiták is magukévá tették. Ellenfelük, Szaádja gáon 930-ban valódi polémiát folytat a zsidók ellen, akik ennek az újdonságnak hitelt adnak. Látni fogjuk, hogy e támadás ellenére a gondolat megy a maga útján, és később Dél-Franciaországban (Provence-ban) is felbukkan.

– Végül nem kis szerepet játszik a középkori misztikában az a törekvés, hogy a *gemátria*, az izopszéfia, azaz a betűk számértékének, valamint más hasonló módszereknek a segítségével valamilyen összefüggést mutassanak ki az imádságok és különösen az isteni nevek és a Szentírás egyes versei között. Ezek a számmisztériumok, *szódót*, az imának új felfogásához kapcsolódnak. Míg a *merkábá* misztikusai számára az ima elsősorban teurgikus eszköz volt, amely az eksztatikus állapot előidézésére szolgált, most viszont ezt az eszközt a rituálé szövegében keresik, amelyen ennél fogva egyre kevésbé volt szabad változ-

tatásokat eszközölni; a szövegbe most misztikus értelmeket és szándékokat (*kavvánót*) látnak bele, és ezek hozzájárulnak egy meditatív típusú újfajta imádkozás megszületéséhez.

Ezek az újítások feltehetően főleg Itálián keresztül jutottak Keletről Nyugatra. Ezt bizonyítja az Oriai Ahímaác által írott *Megillat Ahímaac*, valamint a németországi pietisták írásai. A gáonok misztikájának nyomaira bukkanunk Serirá ben Haníná és Haj gáonoktól származó *responsumok*ban (válaszokban), amelyekben a kairuáni vének kérdéseire adnak feleletet.

II. Az arab-izlám befolyás és a pietizmus az izlám országaiban

Az arab-izlám kultúra jelentős szerepet játszott a középkori zsidó gondolkodás alakulásában és átalakulásában, ideértve a zsidó misztikát is. Valamennyi zsidó közösség Bagdad és Toledo között az arab-izlám kultúra befolyása alá került. A zsidók beilleszkednek az új környezetbe, az érintkezés nyelve arab lesz, s ennek következtében hozzájutnak az arab kultúrában virágzó különféle tudományokhoz, az irodalomhoz, a teológiához stb. Ugyanígy a misztikájukra is rányomja bélyegét az arab filozófia és a szúfizmus.

Az arab filozófián keresztül újra behatol a judaizmusba a görög filozófia, amelynek hatására felfogását sok vonatkozásában újra át kell gondolnia. Kialakult az a problematika, amely a Szentírásra alapozott három vallás közös vonásává válik a középkorban. Szaádjától kezdve a zsidó gondolkodók megpróbálják Isten egységét összhangba hozni számos attribútumával. Törekednek arra is, hogy megmagyarázzák, miképpen hozhatók egy nevezőre a Szentírás vagy a *haggádá* antro-

pomorfizmusa Isten testnélküliségével, és más hasonló problémákkal is foglalkoznak.

A nyugaton szúfizmus néven ismert muzulmán misztika (szúfi arabul misztikust jelent) szintén hatott a középkori zsidó misztikára, egyfelől aszkétikus jellegénél fogva, másfelől központi motívumán, ti. Isten minden érdek nélkül való szeretetének gondolatán keresztül. Aszkézissel, azaz azzal a lelki fegyvellemmel, amely a lelket megtisztítja vétkeiktől és erkölcsi erényekkel ruházza fel, az ember le tud válni a világtól és mindattól, ami eltávolítja a Teremtőtől, és fokozatosan egyesül Istennel.

A szúfizmus bizonyíthatóan befolyásolta Bahja ibn Paqúdá spanyolországi zsidó filozófust (XI. sz. második fele). Arab nyelven írott *Bevezetés a Szív Feladataiba* c. könyve a neoplatonizmustól és a hermetikus tanoktól kölcsönzött gondolatok mellett a muzulmán aszketizmus lényegét is átveszi, ugyanakkor azonban a leghagyományosabb zsidó etikai tételekre hivatkozik. Szerkezetét tekintve a könyv a szúfi misztikus művek mintáját követi, azaz az olvasókat egyre magasabb régiókba emelkedve vezeti a szellemi tökéletesség, majd az Istennel való egyesülés felé. A tíz fejezet közül az első Isten egységével foglalkozik, az utolsó pedig Isten szeretetének témáját tárgyalja. De az Iszlám hatása ellenére a jámbor *hászid* nem jut el az Istennel való egyesülésig. A szeretet csupán szintézise azoknak a fokozatoknak, amelyeket a jámbor a tökéletesség felé vezető úton elért. Bahja szerint a jámbor e világban akkor sem fogja elérni az isteni világozással való egyesülést, ha minden erejével törekszik is erre. Ilyenformán a szerző a szó szorosán vett értelmében nem tekinthető misztikusnak.

Ezzel szemben úgy tűnik, hogy ugyanebben az időben Egyiptomban a muzulmán misztika néhány zsidó gondolkodót elvezetett a *hászidú*hoz, a valóban misztikus jámborsághoz. Ezek egyike Abrahám ben Móse Maimon, Maimonidész fia (†1217), aki a zsidó szúfinak egy bizonyos típusát testesítette meg. Könyve, a *Kifájat al-Abidin* (A szolgálók enciklopédiája) teljes egészében szúfi szövegekre alapul. Ábrahám Maimonidész, aki 1204-től kezdve a nágid, tehát az egyiptomi zsidók

között a legmagasabb méltóságot viseli, a szúfizmus hatása alatt fel akart eleveníteni néhány, a második Szentély elpusztulása óta elfelejtett szokást, mint például a széttárt karokkal történő földreborulást az ima megkezdésekor, vagy az iszlámból származó kultuszformákat, mint az imát megelőző lábmosást, a keresztbe tett lábakkal történő ülést vagy a rendezett sorokban való állást. Egyesek örömmel üdvözölték ezeket az újdonságokat, de az egyiptomi zsidó közösség más csoportjai határozott ellenállással fogadták őket. Abrahám Maimonidésznek azonban sikerült maga köré gyűjtenie egy kisebb ezoterikus kört, és célkitűzéseit átruházta fiára, Obadjára is; viszonylagos elszigeteltsége következtében a csoport láthatóan nem gyakorolt jelentősebb hatást az Egyiptomon és Közel-Keleten kívüli későbbi misztikára.⁴

III. A zsidó pietizmus az askenáz világban

Pietista jellegű vallásosság nemcsak a Földközi-tenger körül szétszóródott és arab-iszlám környezetben élő zsidó közösségekben keletkezett. A keresztény környezetben élő nyugat-európai zsidóság körében is kialakult egy pietista áramlat, amely lényegesen erősebb hatást fejtett ki, mint az iszlám területeken kialakult pietizmus.

⁴ A zsidó szúfizmus történetére lásd P. Fenton bevezetőjét *Al-Maqala al-Hawdiyya d'Obadyah Maimonidész-fordításának* kiadásához, London, 1981.

1. A történeti és ideológiai háttér

A rajnai haszidizmus a délnémet zsidó közösségekben (Regensburgban) és a Rajna völgyében (Speyer, Worms, Mainz) született 1150 és 1250 között. A későbbiekben egész Németországban és az akkor *Cárfatnak* nevezet Észak-Franciaországban terjed el. Mindezeknek a közösségeknek gazdasági, társadalmi és politikai helyzetében érezhető romlást okozott a kereszteshadjáratok során elkövetett tömegmészárlás. Mint köztudott, az első kereszteshadjárat résztvevői 1096 áprilisa és júniusa között nagyszámú zsidót gyilkoltak le, és gyászba borították a Rajna menti zsidó közösségeket. Az esemény *Gezérót Tatnav* (4856/1096) néven maradt fenn a zsidó történetben. A német zsidók nagy bátorságról és mély vallásosságról tettek tanúbizonyságot, amikor az Isten nevének megszenteléséért (*Kiddús ha-Sém*) vállalták a mártírhalált. A rajnai haszidizmus legalábbis részben úgy fogható fel, mint az askenázi zsidóság válasza az őt körülvevő kereszténység kihívására. A zsidók nemcsak életük árán sem voltak hajlandók kitérni a hitükből, hanem szellemi fölényüket az életükre és hitükre török felett azzal bizonyították, hogy megújították életmódjukat és gondolkodásukat.

A mozgalom elindítói között volt a Kalonymos család, amelynek tagjai írástudó értelmiségi körök közé tartoztak az észak-itáliai Luccában. A Karoling-korban átkeltek az Alpokon, és Mainzban telepedtek le. Név szerint ismerjük közülük az idősb Kalonymos rabbit, majd fiát, Sámuel he-Hászíd rabbit, aki a XII. század második felében Speyerben élt. Ennek a fia, Júda he-Hászíd rabbi volt a mozgalom feje. 1146 körül született és 1217-ben halt meg Regensburgban. Júda he-Hászíd rabbi legkiemelkedőbb tanítványa a wormszi Eleázár ben Júda ben Kalonymos (†1230).

Ha a rajnai pietizmust, amely a XII. század vége és a XIII. század közepe között élte virágkorát, a zsidó szellem középkori történetének összefüggésében akarjuk szemlélni, meg kell állapítanunk, hogy felfutásával egyidőben vallási és kulturális téren az egész európai zsidóság a megújulás jeleit mutatja. Ugyanerre az időre esik Franciaországban a tószafista iskolák virágkora, akik mind az exegézis, mind a Talmud-magyarázat terén Rási (Salamon Jicháq rabbi nevének rövidítése) tanításait követik. Ekkor jut el fejlődésének csúcspontjára Maimonidész munkásságában a spanyolországi zsidó filológia is. 1185 és 1200 között készül el Provence-ban a *Széfer ha-Báhir*, a kabala első nagy szövege. Vak Jicháq és tanítványai, valamint a geronai kabalisták a XIII. sz. közepén szintén kortársai a németországi pietistáknak. A rajnai haszidizmus tehát csak egyik arca annak a zsidó megújulásnak, amely a XII. és XIII. században az egész európai judaizmust jellemzi.

A megújulás különböző jelenségei természetesen nem függetlenek egymástól. Egyes vélemények szerint a rajnai pietizmus reakció azokra az újításokra, amelyeket a Talmudot dialektikusan megközelítő tószafisták vezettek be a *haláka* tanulmányozásába. Ez a megközelítés a rajnai közösségekben alááshatta a rabbinikus elit tekintélyét, és ez a veszély részben megmagyarázza a pietistáknak a tiszta intellektualizmus ellen felhozott kritikáit.⁵ Megfordítva a dolgot, megállapítható az is, hogy a tószafistákra hatottak a rajnai pietisták. Így történhetett, hogy Corbeil-ben kialakult egy, az ezoterikus tanokkal foglalkozó központ. Tudjuk, hogy dampierre-i Jicháqnak és moncontouri Ezrának víziói voltak. Elhánán ben Jáqár, Jicháq

⁵ Vö. H. Soloveitchik, *Three themes in the Sefer Hasidim*, AJS Review, I (1976), 311–357.

tanítványa több ezoterikus értekezést írt. A rajnai pietistákat olvasva kiderül, milyen nagy hatást gyakorolt rájuk a zsidó filozófia, elsősorban Szaádja gáon gondolkodása (nem Júda ibn Tibbon fordításában, hanem egy régebbi költői parafrázis formájában, amely elkendőzte a *Hiedelmek és vélemények* könyvének spekulatív jellegét). Más szerzők esetében Ábrahám ibn Ezra és Ábrahám bar Hijja hatása, valamint természetesen Sabbetaj Donnolo *Széfer Jecirá*-kommentárjainak a befolyása mutatható ki. A németországi pietisták viszont a *Rázá Rabbá* és az imádkozásról folytatott elmélkedéseik révén hatottak a provençe-i kabala alakulására.

2. Az askenáz hászidok teológiája

Az az Isten, aki megjelent a *jórdé merkábá* szemei előtt és trónusán ülve a legmagasabb égben hallgatta a szentek és igazak himnuszait, mindenhatósága és méltósága folytán igen távol van a teremtményektől. A rajnai pietisták istene mindenütt jelenvaló isten, aki a valóságban immanens. A *Sír ha-Jihúd*ban, a német pietisták egyik korai szövegében olvashatók a következő verssorok, amelyeknek nyelve Szaádja gáon teológiájából származik.

„Előtted semmi sincs rejtve
A múlt és a jövő előtted egy.
Minden dolgot betakarsz és mindent betöltesz
Mert minden vagy. Te mindenben vagy...
Feletted sem, alattad sincsen semmi.
Rajtad kívül és Tenmagad között nincsen semmi,
Egységednek nincsen színe, sem fonákja
Egységednek hatalma nem ölt testet
Nincsen hasadás a középpontodban
És sehonnan nem vagy távollévő.”

A hászid askenázok felfogása szerint Isten immanenciája testnélküliségéből következik. Ha ugyanis Isten testetlen, semmi sem korlátozhatja, és ennél fogva mindenben jelen van. Paradox módon abszolút transzcendenciája vonja maga után mindenben való immanenciáját.

Wormsi Eleázár így ír:

„Mert a Teremtő mindenek számára jelen van és mindenekhez közelebb van, mint lélek a testhez, noha nincsen megjelenési formája”

Istennek ez a világban való immanenciája készíti a pietistákat bizonyos, vallási érzékenységüket izgató kérdések felvetésére, mint például: hogyan lakozhat az Isten tisztátalan helyeken vagy a hitetlenek között? A kérdésre Júda he-Hászid rabbi az alábbi választ adja:

„Ha azt kérdezed: hogy jelenhet meg a Szent-Áldott-Legyen-Ő ebben az ocsmányságokkal teli világban és hogy lakozhat ott, ahol bűnösök laknak és azok, akik haragra gerjesztik, vajon nem tudod a lélekről, hogy nincs a testnek olyan része, ahol ne lakozna és hogy a test támadásai nem ártanak neki.”

Ugyanerre a kérdésre válaszol a *Széfer ha-Hajjim* szerzője is, aki Isten immanenciáját a nap fényéhez hasonlítja, amelynek lényegét nem befolyásolja az, ami sugaraival történik. A transzcendens Istent teremtményei nem módosítják. Ezzel szemben az Isten Dicsősége benne van a teremtett lényekben, de csakis úgy, ahogy Isten akarja: immanenciája tehát szelekció függvénye.

A rejtőzködő Isten és a magát megmutató Isten megkülönböztetése a német pietisták teológiájának alapvető vonása. A rejtőzködő Istent Teremtőnek, *bóré*nek nevezik, míg a próféta-knak megnyilvánuló isteni akarat neve *kábód*, dicsőség. Erről szól Eleázár alábbi szövege:

„De a Teremtő egysége nem változik, nem módosul, sem nem módosult soha. Dicsőségének víziója azonban megfelel tartalmának és minden nagysága

tűzfényében nyilvánul meg; amikor haragszik, látványa haragot tükröz és minden, ami vele szemben van, a dicsőség felhőjébe van takarva.”

A rajnai pietisták rejtőzködő Istenének azonban nem ugyanaz a státusa, mint annak, akiről a középkori zsidó gondolkodás, filozófia vagy teozófiai misztika tud. Ezek ugyanis a teremtésben az Isten megnyilvánulásának egyik lényegi kifejezését látják; ugyanakkor számukra a rejtőzködő Isten nem magának a teremtésnek a mélyén hat, hanem fokozatos, differenciált isteni erők segítségével. A hászíd askenázek a teremtés aktusában látják a rejtőzködő Isten alapvető jellemvonását, ezért a rejtőzködő elnevezés ebben az összefüggésben csak tökéletlenül alkalmazható rá. Csupán az emberek szeme elől rejtőzködik, de a világban jelen van és cselekszik, elsősorban a teremtés aktusa, majd minden egyéb cselekedete s különösen a gondviselés révén.

3. Az istenség nyomai

A rejtőzködő Isten okkultációja szükségszerűen elvezet a következő kérdéshez: hogyan tudhatunk meg bármit is róla? A probléma felvetése annál is indokoltabb, mert a rajnai pietisták a Szentírás, a *midras* és a *merkábá*-szövegek valamennyi metaforáját, teofániáját és antropomorfizmusát az Isteni Dicsőségre vonatkoztatják. Forrásaikban nem találtak alapot arra sem, hogy a rejtőzködő Istennel valamilyen intellektuális kapcsolatot létesítsenek. A német pietizmus tehát kénytelen volt saját eszközeivel kiépíteni az utat ehhez a rejtett lényhez. Ha elfogadjuk, hogy a rejtőzködő Isten a Teremtő, akkor azt is el kell fogadni, hogy cselekedeteivel az embert saját valóságára akarja megtanítani. Így a rajnai pietisták a rejtőzködő Istent egy

sereg olyan jelenséggel hozták kapcsolatba, amely elvezeti az embert Isten valóságának látásához. Kénytelenek voltak tehát saját eszközeikkel kiépíteni az utat ehhez a rejtett lényhez. Szövegszerűen ezt a megközelítést a Szentírás egyik versére építik (*Zsolt.* 111:5): „Emlékezetet szerzett az ő csudáinak.” Meggyőződésük szerint tehát Isten az ő jóságában csodákat és természetfeletti valóságokat hozott létre, hogy hívei valamit megértsenek és meg tudjanak magyarázni a Teremtő csodálatos és természetfeletti hatalmából. A természetfeletti jelenségeket szándékosan helyezte el a természetben magában, hogy hívei felismerjék őket. A *hászíd*, aki meg tudja különböztetni őket a természeti jelenségektől, felismeri bennük titokkal teljes Teremtőjét.

Ezt a felfogást tükrözi Júda he-Hászíd *Szód-ha-Jihúd* c. művének alábbi szakasza. A felvetett probléma Istenről való intuitív tudásunkra vonatkozik. A szerző erre a következő választ adja:

„És ha ezeket mondod: Hogyan hiheti a szív, hogy Isten mindent megismer és mindenén átlát egyetlen pillanat alatt? Vajon az ember szívében nem lakozik-e egyszerre két gondolat, nem lát-e egyidejűleg számtalan színt? Ha már az ő gondolata sem pusztán diszkurzív, hanem intuitív is, mennyivel inkább az a Teremtőé, aki mindent lát és felidéz? Vajon ezek a csodák nem egységének az emlékezetei?”

Hogy az embernek lehet intuitív tudása, azt az isteni irgalom tette lehetővé, azért, hogy megismertesse az emberrel az istenség hatalmát. Az a tény, hogy a világban léteznek csodák, amelyek valamilyen módon, még ha csak korlátozott mértékben is, de mégis az istenit láttatják, egyben az utat is kínálja, amelyen az ember eljuthat a Teremtőnek és az ő útjainak a megismeréséhez. Júda he-Hászíd azután az ösztönre hivatkozik: ha a kutya ösztönei segítségével meg tudja találni a tolvajt, mennyivel inkább képes az Úr üldözni és büntetni az istentele-

neket. A Mózes kedvéért tett csodák emlékeztetik mindazokat, akik Isten színe előtt állnak, mert hiszen tudják, hogy értük is így fog cselekedni. A *Hokmat ha-Egóz* szerzője a dióban lát utalást az Istenre, ennél fogva a pietisták szemében ez a gyümölcs is Isten csodáira emlékeztet. Ugyanez áll a *merkábá* kontemplációira, valamint a német pietista irodalomban említett számos démonológiai elbeszélésre. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az emberi lélekre vonatkozó minden tudást a rajnai pietisták is felhasználnak az Istenről szóló tanításhoz. Számukra tehát a világ a teológia alapvető forrása. Ezen a téren egyetértenek a kabalistákkal, de velük ellentétben nem távolodnak el a valóságtól és nem élnek állandóan szimbólumokkal. Náluk alsó és felső szint között nincs olyan különbség, amelyet a szimbólum és a szimbolizált közötti kapcsolatnak kellene áthidalnia. A pietistáknak nem fontos az, hogy mindenén áttűnjenek az istenség útjai. A Teremtő a teremtés belsejében kiválasztott bizonyos számú jelenséget, hogy esszenciáját feltárja híveinek.

4. A Dicsőség doktrínája

A hászíd askenázok elődeiktől átvették azokat az elemeket, amelyeknek a segítségével meg tudták találni saját válaszaikat a *kábód* fogalma által felvetett problémákra. Szaádja gáon kidolgozta a *kábód* teológiáját, mégpedig elsősorban azért, hogy a Szentírás és a rabbinikus haggáda metafóráit és antropomorfizmusait megmagyarázza. Az Isten megnevezésére szolgáló kifejezéseket szó szerint kell venni, de ezek nem Istenre magára vonatkoznak, hanem egy teremtett realitásra, a *sekíná*-val azonosított *kábódra*. Ez a *kábód* jelenik meg különböző

formákban a prófétáknál. Később, hogy a karaita ellenfelek ellenvetéseire reagáljon a *Siúr Qómá* és az eretnek *Hivvi al Balhi* kérdésében, Szaádjá megkülönbözteti az angyaloknak revelált felső dicsőséget az emberek felé kinyilvánított alsó dicsőségtől. Ezt a típusú spekulációt megtaláljuk Abráhám Ibn Ezránál, de utóbbi beledolgozza egy neoplatonikus emanációs elméletbe, ahol a *dábáq* kifejezés az isteni lényeg és a földi teremtmények közötti kontinuitást jelzi. Mindezek a spekulációk a *kábód* problémáján való gondolkodásra serkentették a német pietistákat.

A német pietizmusban a Dicsőség teológiája alkotja minden elmélkedés sarkpontját, s ennek elméleti és gyakorlati következményei vannak.

Noha valamennyi *hászíd* egyetért abban, hogy a Teremtő és a *kábód* nem egy és ugyanaz, a jelentés szempontjából különböző vélemények jelentkeznek.

Egy névtelen szövegben, amelynek szerzője J. Dan szerint Júda he-Hászíd, három zsidó írástudó vitatkozik a spanyol király előtt (nem nehéz felismerni, hogy az irodalmi modell itt J. Halévi *Kuzári* c. műve) a Dicsőség természetéről.

Az első írástudó azzal kezdi, hogy a Teremtő megismerhetetlen, majd hangsúlyozza, hogy Istent a *Zéker ászá le-nifleótáv* elve szerint csak nyomai segítségével közelíthetjük meg, például a boszorkányság esetében. A prófécia csupán a próféták lelkében lezajló folyamat, nem szükséges hozzá Istennek magának vagy valamilyen közbenjárónak a megjelenése.

A második írástudó egyetért abban, hogy a Teremtő mentes minden testiségtől, de egyszersmind állítja, hogy létezik egy isteni realitás, ti. a *kábód*, amely korlátozott és ezért megfogható az ember érzéki megismerése számára. Az isteni Dicsőség a prófétáknak mutatkozik meg. A Dicsőségnek két arca van: a

felső arc, amellyel a Teremtőhöz tapad és az alsó arc, amelyen keresztül az ember kapcsolatban áll vele. Ez hallgatólagosan magában foglalja azt a gondolatot, hogy a *kábód* nem teremtés, hanem emanáció eredménye, ami Ibn Ezrára utal vissza.

A harmadik írástudó sem az elsővel, sem a másodikkal nem ért egyet, elismeri ugyan a *kábód* reális létezését, de úgy véli, hogy ez a Dicsőség, noha magasabb fokon áll, mint az angyalok, teremtett valóság. A Dicsőség és a Teremtő között tehát nincsen érintkezés, s természetesen még kevésbé van ilyen a többi teremtmény és a Teremtő között. Ez a harmadik értelmezés Szaádja gáon teológiájával rokon.

Íme tehát három válasz az isteni reveláció kérdésére, amelyek egybehangzóan elfogadják, hogy minthogy nem test, Isten mint ilyen nem revelálódhat. Az első válasz a prófétizmust tisztán szubjektív jelenségnek fogja fel, a vízió tehát a személy imaginárius alkotása. Az Ibn Ezrára alapozott második válasz a Dicsőséget az istenség emanált valóságának fogja fel, amelyben a próféta megragadhatja a neki küldött víziókat. Analógiás kapcsolat van az észlelt és az adott között. A Szaádjára támaszkodó harmadik vélemény szerint a teremtett Dicsőség külsőleg látható, felsőrendű angyal.

Egyéb szemléletek is jelentkeznek a pietizmus *kábód*-értelmezésében. A *Széfer ha-Hajjim*ban olvassuk, hogy ahogyan léteznek első, második és harmadik stb. nagyságú csillagok, van elsőfokú, másodfokú, harmadfokú stb. dicsőség is, amelynek megfelelnek a hét napjai, és valamennyi forma és képzet fent és lent. Másutt minden égbolton külön dicsőség lakozik, miközben bizonyos szövegek a dicsőség egységét hangsúlyozzák, amely megfelel az általa ábrázolt Isten egységének. A két szempont összeegyeztethető, amennyiben megkülönböztetjük

magát a dicsőséget, amely az isteni lényeg emanációja minden létező felett, a dicsőségnek számos modalitásától, amelyek a teremtés különböző szintjeinek felelnek meg.

5. Az imádság tana a hászidoknál

A pietisták ezoterikus teológiája számukra nem volt valami pusztán intellektuális elméletrendszer. Az élet síkján az imádkozásnak egy újfajta szemléletét vonta maga után; híveiket arra szólították fel, hogy az imádságot cselekedetekkel egészítsék ki. A német pietisták által kidolgozott imádságszemlélet abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy az imádság rendje, tartalma és szavai, úgy, amint az utókorra hagyományozódtak, nem véletlenek, hanem hogy nemzedékeken át megőrizték az ősi revelációt. Wormsi Eleázár például abban az írásában, ahol szemére veti bizonyos francia és angol zsidóknak, hogy megváltoztatták a rítus szövegét, ezt írja:

„Én, a kicsiny Eleázár, apámtól és mesteremtől, Jehúda bar Kalonymos rabbitól kaptam az imák rendjét (*kibbalti tiqqún tefillót*)”.

Majd fokozatosan felfelé haladva a hagyomány létráján eljut Abu Aharónhoz, aki Bagdadból került Lombardiába és aki megtanította az ott élő Kalonymos család legelső tagjait az ima misztériumaira.

Majd hozzáfűzi:

Írásba fogom foglalni az imádság misztériumát, hogy minden ember megismerje az áldások misztériumait és Isten szolgálatának szentelje szívét félelemben és reszketésben. . . mert az, aki ebben vitatkozik, olyan, mintha a Tóranak a Színai hegyén kinyilatkoztatott szavaiban kételkedne; mert az imádságnak a misztériuma, amelyet kaptunk, a mestereken át a prófétáktól, öregektől, jámboroktól, a nagy Gyűlés férfaitól, akik ezeket kidolgozták. Jaj annak most és mindörökre, aki egy szót is elvesz vagy hozzátesz az imákhoz!”

Az imaszöveg változtathatlanságának követelménye a liturgia jellegének meghatározott tételén alapul, amelyet a pietista szövegek több ízben a *ha-qarszim u-balulaót* (vö. Ex. 26:11) kifejezéssel jelölnek; a kifejezés szó szerint a frigszekrény kárpitjának rögzítésére szolgáló kapcsokat és szalagokat jelenti; a frigszekrény pedig már a régi rabbik szemében is a teremtés lényegét ábrázolja (vö. b. *Sabbat*. 99a). A kifejezés értelme akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, milyen típusú exegézist fűznek hozzá az első rajnai pietisták. Nézzük például a *Cúr Jiszáél* című liturgikus töredéket:

„*Cúr Jiszáél* (Izrael sziklája), ebben az áldásban, amely megfelel niszán 14-ének, annak a napnak, amelyen Izrael megszabadult Egyiptomból. Itt a franciák is nagy hibát követtek el. . . Mert a *Cúr Jiszáélben* tizennégy szó és hatvan betű van, ez annak a hatvan miriádnak felel meg, akik kiszabadultak Egyiptomból és azt az éneket énekelték, amelyben tizennégyszer fordul elő a Tetragrammaton, és akik megkapták a Tórát a Tízparancsolat formájában, amelyben az isten név tizennégyszer fordul elő. . .”

A mondanivaló lényege az, hogy az imának létezik egy autentikus szövege, amely összecseng a judaizmus egyéb kifejezési formáival: a Bibliával, a rabbinikus irodalommal stb. A rituálé elmélyült olvasásának a segítségével ezek a doktrínák újra felszínre hozhatók, és ezzel megvan a hitelesség bizonyítéka. A hászíd által leggyakrabban alkalmazott módszerek a gemátria, a *nótárikon* (betűknek mint egész mondatok rövidítésének az értelmezése), a *temúra* (a betűknek bizonyos szabályok szerint történő helycseréje), amelyekkel ezt az összefüggést bebizonyítja. Ebből a nézőpontból érthető, hogy a legkisebb betűhozzáadás vagy elvétel a szellem ellen elkövetett bűn. Az imádság felszíni struktúrája mögött kialakul egy mélystruktúra, amely kapcsolatot teremt az egyéni és kollektív lét minden síkjával, a világtörténettel, különösen pedig a választott nép történetével, a *midrás* tartalmával, a természeti törvé-

nyekkel, az évszakok rendjével vagy az égitestek rendjével. A szó és a szám a hászíd számára vezérfonal, amelynek segítségével megtalálja minden dolgok összefüggését és mélyebb értelmét. A *há-garszim u-balúlaót* kifejezés tehát a kozmosz artikulálódását jelenti, amelyeket az imádság szövegének sorai közül kell kiolvasni. A számok, betűk és szavak a világ struktúrájában elrejtett harmóniákat idézik fel, úgy, amint azt Isten megteremtette és a *Széfer Jecira* tanítja. Ahogy Jákob Ben Ásér a *Megformálás Könyvének* szótárában kijelenti:

„A németországi jámborok szövegmagyarázók, *dórsé resúmot*, akik az imádságok és áldások szavainak számát megmérték és kiszámították (annak megállapítására), hogy miszerint alkották meg őket.”

Innen magától értetődően következik, hogy a *szód* természetesen a rajnai pietistáknál túlmegy a voltaképpeni vallási szférán, mint például a különböző istennevek, és természettudományokkal, asztrológiával vagy pszichológiával kapcsolatos magyarázatokat is magában foglal. Mindezek a síkok ugyanis egymásra utalnak. Ez persze nem azt jelenti, hogy ne lett volna a németországi jámborok számára az ezoterikus doktrínáknak egy központi magja. A szóban forgó doktrínákat Wormsi Eleázár a következőképpen foglalja össze:

„Háromféle misztérium van: A Szekér misztériuma, a kezdetek művének misztériuma és a tanok misztériuma, ahogyan ezt Isten segítségével meg fogjuk magyarázni.”

6. A szándék problémája az imádságban

A Teremtő és a Dicsőség közötti alapvető különbség határozta meg a németországi pietistáknak a *kavvánáról*, az imádkozás irányításáról alkotott elképzeléseit. Ha áll, amit egyesek

mondnak, hogy a prófécia nem más, mint a próféták lelkének megnyilvánulása, magától értetődik, hogy az imát csupán a Teremtő felé lehet irányítani. Hasonlóképpen, ha elfogadjuk, hogy a Dicsőség egy igen magas, de ahogy Szaádja állította, mégis csak teremtett realitás, az, aki imádságát a Dicsőséghez intézi, bálványimádás bűnébe esik. De ha elfogadjuk, hogy a Dicsőség nem teremtett valami, hanem az istenség emanációja, vita tárgyát képezheti, hogy a hívők imáikat a Teremtőhöz vagy látható megnyilvánulásához, a próféták által vízió formájában látott Dicsőséghez intézzék-e.

Ezek a különbségek jól láthatók például Júda he-Hászid és Wormsi Eleázár ezoterikus írásaiban.

Júda he-Hászidnak az imádságról írott *Álénu le-sábéáh c.* kommentárjában vitatkozik például Szaádja gáonnal:

„Ha a dolgok úgy volnának, ahogy Szaádja gáon mondja, aki szerint a Dicsőség teremtett valami, nem mondhatnánk e teremtett Dicsőségről: a mi Istenünk”.

Ebből kiderül, hogy Júda azt a véleményt képviseli, amely szerint az imának a Dicsőség felé kell szállnia. Ezért vitázik azzal a véleménnyel, amely szerint a Dicsőség csupán a próféták belső elképzelése. Éppenséggel úgy véli hogy:

„Ez az elképzelés nem választható el a Teremtőtől.”

A *kábódnak* ez az isteni természete Júdánál a neoplatonizmusból merített emanációs sémából származik.

Szód ha-Jihúd c. művében kijelenti:

„A Szent-Áldott-Legyen-Ő ragyogóbb fényt teremt, mint minden, ami fénylik . . . ez Izrael Istenének Dicsősége . . . És ezzel gyújtja meg a lámpákat, azaz az angyalok és szellemek megszámlálhatatlan seregeit . . .”

Alább Júda kijelenti, hogy az emberi lélek is ebből a felső isteni fényforrásból teremtődött. A forrás és a fények meggyúj-

tásának képei egybecsengenek a szöveg általános neoplatonikus ihletésével.

Wormsi Eleázárnál ezzel szemben a következő kijelentést találjuk:

„Mert a Dicsőség teremtett éppúgy, mint az angyalok.

Ezért nem is meglepő, ha azt olvassuk:

„Amikor azt mondod: Áldott légy, Uram, ne gondoldj a *kábódra*, csak a Teremtőre.”

Paradoxabb Sámuel ben Kalonymos alábbi mondata:

„A teremtmények dicsérik a *sekinát*, mert az teremtett dolog, de az idők végeztével a Szent-Áldott-Legyen-Ő személyét fogják dicsérni!”

A *kerúb ha-mejúhád* körében arra a kérdésre: kihez intézzük az imádságot, a következő töredékben olvasható a válasz:

„*Menedék az ősidők Istene (Deut. 33:27)* a mennyekben. Ez a teremtmények megszentelődésének (szentségének) a helye az égben, ahogyan az a mi szentélyünk, amelyet a Teremtő rendelt nekünk. A kerub, aki a *hajjót* feje felett van és a szentély kerubja. . .”

Másképpen szólva, ahogy e földön az istentisztelet a frigyláda felett elhelyezkedő kerubokra van összepontosítva, fent az angyalok imádsága a legfőbb kerub felé száll. Minthogy lehetetlen, hogy az istentisztelet valamilyen megjelenési forma nélkül menjen végbe, a fentiek által tisztelt legfőbb kerub a lentiek számára a frigyládán helyezkedik el.

Látjuk, milyen sok árnyalatnyi eltérés van a rajnai pietisták között – még az egyes áramlatokon belül is – a *kavváná* vonatkozásában.

A hászíd askenázok ezoterikus teológiájának bemutatása után most meg kell határoznunk a szigorúan vett pietizmusuk legfontosabb vonásait. Egycsek, így például Ivan G. Marcus, úgy vélik, hogy ez a pietizmus, a *haláka* judaizmusa, a zsidó

filozófia és a teozófia mellett a középkori zsidóság negyedik modellje. Ha nem is fogadjuk el ezt a nézetet, el kell ismernünk, hogy a kutatás számára továbbra is problémát jelent az ezoterikus teológia és a voltaképpeni pietizmus elválasztása.

A középkori német zsidóság pietizmusa, úgy tűnik, három alapvető kérdés körül kristályosodott ki:

– Az első a Teremtő akarata: *Rácón ha-Bóré*. Hogy ezt kiderítse, a *hászíd*, azonfelül, amit a *haláka* szerint tennie kell, magára vesz egy sereg egyéb kötelezettséget, amelyeknek száma potenciálisan végtelen, mint a Teremtő akarata. Ilyen a méltányosságról (*díné sámájim*) alkotott elképzelés, amely több, mint a szigorúan vett igazságosság. A Színai hegyén revelált Tórában az írott Törvény és a rabbinikus judaizmuson túl bennefoglaltatott egy sereg utalás, amely a pietistáknak lehetővé tette a Teremtő akaratának a felfedezését (*Széfér Hászídím*, 796.§).

– A második kérdés az istenfélelemhez szükséges megértés.⁶ Ez a második elv a Teremtő akaratának megértését tételezi fel. Ha a félelem megértéssel párosul, akkor az ember minden képességét latba tudja vetni, hogy életének privát vagy nyilvános, vallásos vagy profán szféráját tökéletesen alárendelje Istennek. Ehhez a *hászíd*nak az Írás magyarázatára van szüksége, mert ez vezeti az előírások betartására, amelyek mint sorompók (*szejág*) visszatartják attól, hogy rossz ösztöneinek engedjen. Ennek egyenes következménye a félelem fokozatainak fenomenológiája; a felső határon a félelem összemosódik az isteni szeretettel, amelynek lángja az embert elpusztítja, mint ahogy az égő áldozat hamuvá ég az oltáron.

⁶ b. Berakot, 17a szerint: „Az ember mindig legyen éber a félelemben.”

– A pietizmus harmadik jellemző vonása az az elv, amely szerint „a jutalom arányos a szenvedéssel”.⁷ A hászíd számára a lét egy sereg próbatételből áll, amelyeken keresztül be kell bizonyítania, hogy ő az a teremtmény, aki a Teremtő akaratát félelem és reszketés közepette véghezviszi. Ezekon a próbatételeken keresztül, amelyeknek legyőzését az emberi szív kettőssége nehezíti, reméli, hogy a másvilágon örök boldogság lesz az osztályrésze. Ebbe a megvilágításba kell helyezni a rajnai pietisták híresen kérlelhetetlen bűnbánatát is. Mint tudjuk, négyféle vezeklést ismertek:

Az azonnali bűnbánatot, *tesúbat ha-báá*, amely azt jelenti, hogy amikor első ízben követett el bűnt az ember, képes megakadályozni, hogy a legközelebbi alkalommal ezt a bűnt újból elkövesse.

A bűnbánat az Írás szerint, *tesúbat ha-kátúb*, amikor a bűnbánó olyan szigorú önmagához, hogy a bibliai szöveg szerinti büntetést rója magára.

A vezeklés mint önkorlátozás, *tesúbat ha-gádér*, ez lényegében tilalomrendszer, amelyet a vezeklő önmaga köré épít, hogy ne legyen alkalma újból bűnözni.

A mérték szerinti vezeklés, *tesúbat ha-misqál*, amely abból áll, hogy a bűnös épp akkora szenvedést mér magára, amekkora a bűnnel szerzett élvezet volt.⁸

Mindezek a szélsőséges aszkétizmusban fogant módszerek az említett három, de különösen az utolsónak említett elv szellemében fogantak. A jámbor, aki bűnt követett el, a legnagyobb szenvedésekkel bünteti magát, hogy ne veszítse el az örök üdvösségre való jogát.

Az egyéni erkölcsi szférán túl a hászíd magatartása a zsidó közösséggel és a keresztény világgal szemben ugyanezen elvek szerint alakul.

A jámbor, amennyiben erre módja van, hasonló viselkedést követel a közösség egészétől. Így a *Kivonulás* 24:3 mondatát:

⁷ Abót V, 26. után

⁸ Széfer Haszidím 47.§

„Mindazokat a dolgokat, amelyeket az Úr parancsolt, megcselekedjétek” a pietisták nem „megcselekedjétek” *naasze*, hanem *neaszze* értelemben fogták fel, tehát erőszakot alkalmazva kényszerítjük a zsidókat, akik nem akarnak engedelmeskedni. A gazdagságról kialakított elméletük értelmében a földi javak Istent illetik meg, tehát a gazdagoknak csak akkor van joguk a vagyonukhoz, ha a közjó érdekében használják fel. Végül a *hászidé askenaz* történetteológia szerint a jók minden generációban harcolnak az istentelenekkel.

A német haszidizmus, mint látjuk, teljes világgéppel rendelkezett, mely nemcsak a teológiát, de a létet is meghatározta. A *kavvánótra* és az isteni nevekre vonatkozó elméletével számos misztikus csoportot befolyásolt földrajzi határain túl is. Ami pedig etikai felfogását illeti, mindenféle fenntartás nélkül mondhatjuk, hogy nemigen akadt a későbbiekben zsidó moralista, aki ki tudta volna vonni magát a hatása alól.

Harmadik fejezet

A kabalista mozgalom 1250 és 1492 között

A kabala története a XII. sz. közepétől a XV. sz. végéig négy egymást követő szakaszra osztható:

- A kabala Provence-ban és Languedocban;
- A katalóniai és kasztíliai kabalisták;
- A *Zohar* és köre;
- A kabala a XIV. és a XV. sz. fordulóján.

I. A kabala Provence-ban és Languedocban

Ugyanakkor, amikor Németországban virágzik a pietizmus, Franciaország déli részén, Provence-ban és Languedocban megjelennek a teozófikus elmélkedések első nyomai.

1. A „Széfer ha-Báhir”

A *Széfer ha-Báhir* (A Ragyogás könyve, *Jób* 37:21 szerint) a teozófikus kabala első ránk maradt dokumentuma. Az általunk ismert változatot 1150 és 1200 között állították össze

Provence-ban olyan keleti források alapján, mint amilyen a *Széfér Rázá Rabbá*, amelyet a gáonok említenek és amelynek fontos töredékeit bizonyos német pietisták megőrizték.¹

Formai jegyek alapján ez a szöveg egy *midrásra* emlékeztet, mivel a Misna és a Talmud régi rabbijainak tulajdonított bölcs mondásokat, valamint a Szentírás egyes verseihez fűzött kommentárokat tartalmazza. A középkori irodalomban a művet a *merkábá*-irodalomban tekintélyként számon tartott Nehunja ben-ha-Kaháná rabbi *midrásaként* is emlegetik. A szöveg, mint a legtöbb hasonló, hamis címfeliratú, és van néhány, amely semmilyen névhez nincs kapcsolva. Maga a mű nagyon hiányos töredékekből áll, amelyekben különböző rétegek ismerhetők fel. A Szentírás egy-egy versének vagy az ábécé betűinek ezoterikus értelmezését, a recitálás jeleit, valamint bölcs mondásoknak és a *Széfér Jecirá* bizonyos verseinek motívumait tartalmazza. Formai szemszögből nézve a szövegmagyarázatok szimbolikus jellegűek. A Szentírás minden szavát, minden mondatát éppen úgy, mint a rabbinikus kijelentéseket egy-egy mennyei vagy még magasabb valóság szimbólumának és megnevezésének tekinti. A *Báhir* miszticizmusa, bár a *merkábá*-irodalom szövegeit ismeri, ezeket messze meghaladja.

Új a *Báhir*ban, hogy a középkori zsidó irodalom kellős közepén a gnoszticizmustól kölcsönzött témák és képek tűnnek fel benne, azonban ez a gnoszticizmus összeegyeztethető a zsidó monoteizmussal. Az az Isten, akiről a *Báhir* szól, már nem a *merkábá*-szövegek szent királya és nem is a rajnai pietisták egyidejűleg távoli és közeli Istene. Ennek az Istennek a képe a *kohót* kozmikus erőiben jelenik meg, amelyek a világok kozmikus fájában kapcsolódnak egymáshoz. Ebből a fából származnak a lelkek, és ebbe tér vissza minden élőlény.² A *Széfér Jecirá szefírái* aiónokká, fényekké, erőhatásokká, hüposztasziszokká, szent formákká alakulnak, s mindegyikük-

¹ Vö. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 108–136.

² *Báhir* 5.§ (Ed. Margalioth, Jeruzsálem, 1951) a *ha-Málé*, a teljesség kifejezést használja, amely, a Tóra szimbolikájának megfelelően az ősforrással azonos.

nek megvan a maga funkciója a teremtésben. Az isteni erőhatások egésze alkotja a szent fát, mint ahogy a szent formák összessége a felsőbbrendű ember képében testesül meg.

Példaképpen idézzük a következő szakaszt:

„Miféle fa az, amelyről beszéltél? Ezt mondotta neki: Isten erőhatásai egymás fölött vannak, mint a fa. Ahogyan a fa a víz segítségével gyümölcsöket terem, úgy Isten is víz segítségével növeli a fa erőit.

És micsoda az Isten vize? A *hokmá*, a bölcsesség az, és ezek (a gyümölcsök) pedig az igazak lelkei, amelyek a forrástól a nagy csatorna felé repülnek, és felemelkednek és a fára telepednek. És mi által virágnak? Az izraeliták által. Amikor jók és igazak, a *sekiná* lakik közöttük és cselekedeteikben Isten kebelében, ez termékkennyé teszi őket és sokasodnak.”³

Ebben a szövegben, mint látjuk, Isten erőinek összessége alkotja a kozmikus nagy fát, amelyből az igazak lelkei erednek, a fát annak a forrásnak a vize táplálja, amely párhuzamos szövegrészek tanúsága szerint, a *szophia*, a második szefírá. A fa a teremtésben közreműködő hét erőt ábrázolja, gyökere pedig a harmadik entitás, a *bíná*. Ugyanez a fa hozza létre a lelkeket is, és a *Báhír* azt is állítja, hogy ha az izraeliták érdemeik rá, Isten rendelése szerint a fa újabb igaz lelkeket hoz létre: az új misztika tehát közvetlenül kapcsolódik a történelemhez, a választott nép sorsához, de az eszkatológiához is.

A *szefírot* (szefírák) fogalom, amely később a leggyakrabban használt szó az istenség tíz alapvető megnyilvánulásának jelölésére, a *Báhír*ban csak egyszer fordul elő, mégpedig a papi áldással kapcsolatban, amikor a papok tíz ujját a szerző a tíz *szefírára* való utalásként értelmezi, amelyek az eget és a földet lepecsételték, és amelyekről azt állítják, hogy a Tízparancsolatnak is megfelelnek. A fogalom nem a *szófér* 'számolni', hanem a *szappír*, azaz zafir szóval függ össze. A *szefírák* az

³ Báhír, 119.§

istenség fényét tükrözik, amint ezt a 19. zsoltár második versében is olvashatjuk: *Az egek beszélnek*, meszappeim, *Isten dicsőségét*, amin az értendő, hogy az egek fényessége hirdeti az istenség Dicsőségét (124–125.§).

Az aiónokat a *Báhír* legtöbbször *mamarótnak*, azaz szavaknak mondja, *logoi* értelemben, vagy pedig *middótnak*, ami itt nem attribútum, hanem az istenség különleges modalitása. A metafora nyelvén hat szép edényről, *kélím náim* (56. §), vagy a hat kezdeti napról (135. §), a Színai hegyén hallott hangokról, a tíz királyról (27. §) vagy a „király által hordott koronákról” van szó. Megjegyzendő, hogy a *Báhír* nem különbözteti meg világosan a *szefírákat* és az Istent, aki kinyilatkoztatja magát bennük.

A három felső és a hét alsó *szefírá* közötti különbség már jelen van, noha az egyes *szefírák* nem öltenek egészen határozott formát. Az első entitást *keter eljón*, legmagasabb korona (141. §), valamint *mahsábá*, azaz Isten gondolata néven említik, amelynek lényege, hogy határtalan (79. §); ennek bizonyos értelemben megfelel az ember gondolata, „amelynek sem vége, sem lezárása nincsen” (70. §). A második entitás a *hokmá*, és párban áll a *hokmat Elóhim*, Isten bölcsessége nevű entitással. Nyilvánvaló, hogy ebben a Valentinus gnosztikus iskolájában tanított kettős (két) *szophia* tanának visszhangjával van dolgunk. A gnosztikusok ismerik a felső *szophiát*, amely a pléróma legmagasabb régiójában, és egy másikat, amely ennek alsó peremén helyezkedik el és kapcsolatban áll „a fényesség szüzeivel”; ugyanez a topográfia megtalálható a *Báhírban* is (62–63. §). A második *szefíra* egyben a „kezdet”, valamint az „első Tóra”.

A harmadik logosz, *Biná*, azonos a „világok Anyjával”, akitől a hét alsó *szefírá* ered. Azonosítják az Isten félelmével,

valamint az első világossággal és a jövő világgal (160. §). Mindezek és egyéb azonosítások a Szentírás verseinek vagy *aggádikus* szövegek misztikus magyarázatán alapulnak.

A hét alsó *logosz* azonos a hét hanggal, amelyeken a kinyilatkoztatás történt (45. §) vagy az első hét napjaival (81. §). Ezzel a hét formával kapcsolatban esik szó a földi ember tagjai és az első ember tagjai közötti összefüggésről (82, 168, 172. §).

Részleteikben a hét *szefirát* antropológiai, kozmológiai, morális vagy a *merkábá*-irodalom szövegéből vett szimbólumok kombinációja jelöli. Így a negyedik és ötödik *logosz* Isten jobbját és balját jelenti, amelyekből származtak a *hajjót* és a szeráfok (145. §), míg a hatodik entitás a Dicsőség trónusának felel meg (146. §). Minőségként a *middót*, ez a három entitás megfelel a kegyelemnek (*heszed*), a szigornak (*pahad*) és a könyörületességnek vagy igazságnak (*rahamim* vagy *emet*); ezeket a tulajdonságokat a történelemben három pátriárka, Ábrahám, Izsák és Jákob testesítik meg (94. §).

A többi *logosz* képe, a források különbözősége miatt, zavarosabb; a legfontosabb tudnivaló az, hogy a hetedik *szefirá* a *Báhír*-ban mindazokat a funkciókat ellátja, amelyeket a kabala történetében később a kilencedik entitás. Benne található az Igaz, a világok és a lelkek alapja, a sábbát és a phallus négyes szimbóluma. Ez az entitás, a tizedik a nőnemű princípium mellett a hímnemű princípium szerepét játssza. E két princípium egyesülése a *Báhír* szerint minden világok létének (173. §), valamint a megváltásnak a feltétele (39. §); kiváló példa ez arra, hogy egy alapvetően gnosztikus témát hogyan fordít szembe a kabala a gnosztikus dualizmussal.

Az utolsó *szefirá* maga a nőnemű princípium. Olyan, a régi *aggádában* különállóan meglévő fogalmak azonosításából keletkezett, mint a feleség, a király lánya, a *sekíná* és Izrael egyháza, a *Kneszet Izrael*. A *sekíná* itt tárgyiasítva nőnemű, aión, a királynő vagy a fény leánya. A *Báhír* egy távolról, a fény oldaláról jött királylányról beszél (132. §), ami megfelel a

régi gnosztikus himnuszokban szereplő fény leányának. Ugyanígy a tizedik entitást is drágakőnek nevezik, amely egyesíti magában minden ország valamennyi királyának ékszereit (6. §). Ő az idő forrása is, „az éveket szülő gemma” (72. §).

A fentiekből nem nehéz megállapítani, hogy a *Báhir* a későbbi kabalistáknak olyan szimbólumokat adott a kezébe, amelyekre ráépülhettek a további elmélkedések.

Két másik fontos témát kell még említenünk. A teodicea által felvetett problémákra válaszként (195. §) újra felbukkan a lélekvándorlás tana, amelyet zsidó körökben a X. század óta ismertek, de a zsidó filozófusok, mindenekelőtt Szaádja, erősen bíráltak. A teodicea témájához csatlakozik az a gondolat is, hogy a messiás csak akkor fog megszületni, amikor valamennyi, az emberi testbe való születésre rendelt lélek már megjelent a földön (182. §).

Felfedezhetők a *Báhir*ban egy, a német pietistákéval rokon nyelvmisztika nyomai is.

A *kavvánót ha-léb* kifejezés, amely az antik rabbinikus hagyományban szellemi koncentrációt jelentett, most új értelmet kap és a *szefirákról* való misztikus meditációt jelöli. Így a 138. paragrafusban azt olvassuk Mózesről, hogy az amálekíták feletti győzelmet (*Kiv. 17:11*) ennek a típusú meditációnak köszönheti:

„És amikor Mózes felemelte kezét, és szívének figyelmét erre az Izraelnek nevezett és az igazság Tóráját magába foglaló *middára* koncentrált, kezének tíz ujjával jelezte, hogy ez a *middá* azt a tízet (logoszt) erősíti meg, hogy ha nem segítené Izraelt, a tíz logosz nem maradna fenn nap nap után – és ekkor Izrael győzelmet aratott.”

Habakuk próféta imádságát (3:1-től) szintén úgy írja le a *Báhir*, mint meditációt, amely egyik misztikus helyről a másikra megy, hogy Isten egységét cselekedeteinek sokféleségében ragadja meg (68–72. §).

Az áldozat ebben az új értelmezésben az Isten nevében rejlő minden erő összefogása (108, 109. §).

„Abban az órában, amikor az izraeliták mennyei atyjuknak áldozatot mutatnak be, összegyűlnek, ez pedig Istenünknek egyesítése.”⁴ Miért nevezik az áldozatot *qorbánnak*? Csak azért, mert egymáshoz közel hozza (*se-meqáréb*) a szent formákat!”

A *Báhir* tehát a gnózis nyelvén, annak terminológiájával és szimbolikájával egy sereg gondolatot hozott a középkori zsidó gondolkodásba,⁵ anélkül, hogy ez idő szerint – eltekintve a hászidé askenáznál felfedezett *Rázá Rabbától* – meg tudnánk állapítani, hogy pontosan milyen úton és milyen hagyományokra épülve ment végbe ez a folyamat. A kérdést a jövőendő kutatásnak kell megválaszolnia.

2. Az első kabalisták Languedocban

Az első jelentős személyiség a teozófikus kabala történetében Ábrahám ben Jicháq rabbi, a narbonne-i törvényszék elnöke († 1180). Ő a szerzője a *Széfer ha-Eskól* c. nagy halákai műnek. Mestere, a barcelónai Júda ben Barziláj volt, akinek a *Széfer Jecirához* írott kommentárjai még egészen Szaádja szellemében fogantak és mit sem tudnak a teozófiáról. Vak Jicháq, Ábrahám unokája viszont állítja, hogy mind nagyapja, mind pedig apja, Ábrahám ben Dávid Elijáhu (Illés) prófétától ki nyilatkoztatást kaptak (*Gillúj Elijáhu*), azaz égi misztériumok

⁴ A 114.§ az áldozatot összefüggésbe hozza a *Semával*.

⁵ A *Báhir*nek ezt a gnosztikus jellegét az új kabala ellenfelei is észrevették, vö. a narbonne-i Méir ben Simon levelét G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*. c. művének 421–423. lapjain.

látványában részesültek, amelyekről a hagyomány addig semmit sem tudott. A zsidó misztikában lépten-nyomon találkozunk a *Gillúj Elijáhu*-helyzettel és fogalommal, amelyben mintegy összekapcsolódik a hagyomány és az új misztikus törekvés. Noha forrásaink igen szűkösek, megállapíthatjuk, hogy Ábrahám ben Jicháqkal következik be a döntő lépés, amelynek nyomán a teozófikus kabala megszületett Dél-Franciaországban.

A csoport második nevezetes tagja, Ábrahám ben Dávid (a *Rabed*), az előzőnek a veje, Talmud-kommentátor volt, de nevét elsősorban a Maimonidész *Misné Tóra* c. művéhez írt glosszák (*hasszágót*) örökítették meg, amelyekben egyértelműen Maimonidész hívének vallja magát.

A kör harmadik említésre méltó tagja, a luneli Jákob ben Saul, másképpen *Jákob ha-názir*, a nazireus. Ez a kifejezés vagy a vele egyidőben jelentkező *ha-párús*, az aszkéta, azoknak a köröknek a tagjait jelöli, akik a világ dolgaitól elszakadva tanulmányozták a Tórát, és igyekeztek tiszta életet folytatni. Ezeknek a néphitben gyökerező aszkétikus csoportoknak az életvitele kissé hasonlít a kathar „tökéletesekére”.⁶ Egy ilyen, misztikus hajlamú férfiakat magába foglaló közeg természetesen kedvező hatást gyakorolt a kontemplatív élet kivirágzására.

A *Báhir*ban ugyan már megjelennek az imádság misztikájára vonatkozó szövegek, de még nem tartalmazzák azokat a meditációs törekvéseket, amelyeknek a liturgiában az imádkozás pillanatát kísérniök kell. Éppen ez a tan, a *kavváná* jelenti a

⁶ A kabalisták ugyan ismerték a kathar tanokat, de a katharizmus dualista jellege miatt igen távol álltak tőle, noha a lélekvándorlás gondolata itt is, ott is előfordul.

legfontosabb újítást a provence-i mesterek szövegeiben. Annak, aki az imát elmondja, gondolatait egy vagy több isteni *middára* kell koncentrálnia. Ahogy G. Scholem írja:

„Az imádság szimbolikusan megismétli azokat a folyamatokat, amelyek az istenség plérómájában mennek végbe.”⁷

Az utókor is tud egy vitáról, amelyet *Rabed* és *Jákob ha-názír* folytatott egymással a misztikus közvetítésről. *Rabed* kijelenti, hogy a 18 áldás imájában meg kell kettőződnie a *kavvánának*, a misztikus szándéknak:

„A három első és a három utolsó az Okok Okára (Végső Okra) és a három középső a *Jócér Berésitre* irányul.”

Jákob ha-názír ezzel szemben ezt tanította:

„Az első három és az utolsó három a *biná*, a délben mondtok a *tiferet* és az összes éjszakai a *biná* felé irányul.”

Ábrahám ben Dávid tehát különbséget tesz a teljesen rejtett *causa causarum* és a *Jócér Berésit* között, amely itt a rejtőzködő Isten megnyilvánulása. Szerinte a középső áldások szintjén, amelyek az ember kéréseinek felelnek meg, az isteni erőhatáshoz, vagy a teremtés rendjében ténylegesen működő *szefírák* csoportjához kell fordulni, míg az első és utolsó három áldásnál, amelyek a dicséret és a hála kifejezései, a szándéknak a rejtett istenség felé kell irányulnia.

Jákob ha-názír és a többi kabalista nézete szerint már nem lehet az imádságokat közvetlenül a rejtett Istenhez intézni; ha a mi *kavvánánk* hozzá szólhatna, ő már nem volna teljesen transzcendentális Isten. A dicséret és a hála áldásait tehát a legmagasabb *szefírához* intézzük, amelynek nincs külön neve, de amely az élet forrása és amelyből különleges erők fakadnak:

⁷ *Les origines de la Kabbale*, 258.

ez a *szefírá bíná*. Éjjel, amikor az imádság teljes egészében dicséret és hálaadás, a 18 áldásnak a *bíná* felé kell irányulnia. Napközben, amikor az ember az áldásokba belefoglalja kéréseit a mindennapi kenyérért, forduljon a *tiferet*-entitáshoz, amely a világ hat dimenzióját uralja és a *szefírá*-fának középső síkját alkotja, ahol ott van minden, ami az ember életéhez szükséges.

Rabed nevéhez fűződik egy kijelentés a *Báhirban* a *Keter Eljónnak* nevezett első entitásról. *Rabed* ezt *ha-Ór ha-mit-allémnek*, a rejtőzködő világosságnak nevezi, „mivel elrejtí magát minden elől”. Az első entitásról tehát semmilyen pozitív állítás nem fogalmazható meg, és megjelölésének már neoplatonikus árnyalata van. Jelzi a gnosztikus és a neoplatonikus hagyomány első érintkezését, amely a következő generációban válik majd nyilvánvalóvá.

A történeti kontextus nagymértékben igazolja ezt a megállapítást: 1160 és 1170 között, amikor Provence-ben a *Báhir* kiadását készítették elő, Lunelben, Jákob ha-názír lakóhelyén a granadai Júda ibn Tibbon arabról héberre fordította Bahja ibn Páqúdá *A szív feladatai*, valamint Júda Halévy *Kuzári c.* könyvét. Az arab-zsidó neoplatonizmus hagyományai Spanyolországból éppen akkor kerülnek át a languedoci zsidó kultúrközpontokba. Azt is tudjuk, hogy Ibn Tibbon *Rabed* biztatására fordította le Bahja művét. Lunelben vagy Posquières-ben tehát minden előfeltétel megvolt ahhoz, hogy a két említett áramlat találkozzék. Így egyáltalán nem meglepő, hogy a misztikus tan magába olvasztotta Júda Halévy Izraelnek, mint az emberiség kincsét képező népnek (*szegullának*) funkciójáról szóló nézetét, valamint Szaádjától és a neoplatonizmusból származó elemeket. Luneli Jákob *kavvánáiban* a tizedik *szefírá* első ízben szerepel *malkút* néven; ez az elnevezés az *atárával* (diadém) együtt ezután az utolsó entitás leggyakrabban használt neve lesz. Júda ben Barzilláj azonosította először a *kábódot* és a *malkút*ot, Júda Halévynél pedig a *kábód*, a *sekiná* és a *malkút* fogalmai megfelelnek egymásnak.⁸

⁸ Vö. Kuzári, II, 7 és IV, 3.

A merkábá eksztatikus elragadtatása tehát átadta helyét a kontemplatív misztikának. Az eksztatikus állapot helyett, amelyben a lélek meglátja Isten trónusát és bepillant az égi titkokba, a kontemplációban az állandó meditáció entitásról entításra emeli fel a lelket, amely így képessé válik arra, hogy egyesüljön az istenséggel.⁹

3. Vak Jicháq (1165–1235)

Az első languedoci kabala központi alakja *Rabed* fia, Vak Jicháq volt, akit héberül *szagi nahór*nak, azaz „világosságban gazdagnak” neveztek. Tiszta kabalista, aki sem homiletikus írásokat, sem halákai műveket nem hagyott hátra. *Párús*nak vagy *hászid*nak is nevezték. Legfontosabb ránk maradt írása a *Széfer Jecirá*hoz írott kommentár, egy csupán mintegy ötezer szóból álló rövid és nagyon tömör szöveg, amelynek háromnegyed része a *Megformálás Könyvének* első három fejezetére vonatkozik.¹⁰

Ezenkívül a geronai kabalisták és Salamon ben Adret több mint hetven, Vak Jicháqtól származó töredéket hagytak ránk.

A szövegeket tanulmányozva megállapítható, hogy a *Báhir* utáni ezoterikus hagyomány Jicháqnál már részletesen kidolgozott tan, ami a szóhasználat terén is megmutatkozik. A tanítványai szerint tőle származik a kabala-fogalom ezoterikus értelmű használata. *Jecirá*-kommentárjában ő hivatkozik első ízben az 1. *Krón.* 29:21 versére, mint a hét alsó *szefirá* műveinek és sorrendjének bibliai előfordulására. Ennek alapján a *gedullá*, nagyság, foglalja el a

⁹ Úgy tűnik, hogy egy a rajnai pietistákkal rokon misztikus csoport ebben az időben Corbeil-ben, Észak-Franciaországban is működött, mégpedig Dampierre-i Élhánán (1195) és Corbeili Jákob vezetése alatt.

¹⁰ Vak Jicháq kommentárját G. Scholem adta ki a provençe-i kabaláról tartott, sokszorosított előadásainak függelékeként (Jeruzsálem, 1970).

heszed, gebúrá, azaz erő, a *pahad, tiferet* az *emet* helyét, és a *neszá* mellett most már megjelenik a *hód* kifejezés is, megannyi olyan elnevezés, amely a *Báhír*ban nem fordul elő. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Jicháq globálisan inkább a három első entitás: a *keter* vagy *mahsábá*, a *hokmá* és a *biná* iránt érdeklődik, mint a *tiferet*, *jeszód* és *atara* iránt.

Vak Jicháq misztikája kontemplatív jellegű, a *Báhír* által hagyományozott gnosztikus témákat neoplatonikus terminológiával és neoplatonikus gondolati kontextusban közelíti meg.

A kontemplációban az istenségen belül Jicháq három zónát különböztet meg, úgymint

- *én szóf*
- a gondolat
- a szó.

A zsidó misztika történetében itt tűnik fel először új megjelölésként az *én szóf*, az isteni zóna, amely túl van minden gondolkodó kontempláción, sőt az isteni gondolon is, és amellyel minden kabalista Jicháq után a rejtőzködő és ismeretlen Istent fogja jelölni. A szót először határozói értelemben használták, főnevesítése azt hivatott szimbolizálni, hogy lehetetlen Isten abszolút lényegét mint olyat megragadni.

Ha, per definitionem, az *én szóf* a vég nélküli, elbeszélhetetlen, nem szabad meglepődni azon, hogy Jicháq misztikája elsősorban a *mahsábá tehórá*, az első entitással azonosított tiszta gondolat misztikája. Ezenkívül arról is szó van, „ami a gondolat számára megfoghatatlan”: *má se én ha-mahsábá maszeget*, neoplatonikus fogalom, amely akár az *én szóf*ot, magát akár az első entitást jelentheti.

Az első *szefírá*t Jicháq szintén a semmivel adja vissza, a *Jób* 28:12 általa adott értelmezése alapján. „A bölcsesség a semmi-

ből jön”; a semmi az a hely, ahol az isteni gondolat található, amely az emberi gondolat számára maga a semmi. E közé a semmiből származó *hokmá* és a *mahsábá* közé Jicháq egy *haszqél* elnevezésű dinamikus vektort iktat be, amely mint *nomen agens* a *szeqel* tevékenységét, a *núsz*t jelöli: ez az *intelligere* egyik létezési fokozata. Misztikus spekulációinak legfontosabb tárgya azonban a *mahsábá*, mert ebben nyilvánítja ki magát az őt transzcendáló *én szóf*.

A nyilvánítás harmadik fokozata a szó. A *dibbur*, mondani elve számos nyelvezetre oszlik, amelyek megfelelnek a *dibbúrím*nak és *debarím*nek nevezett hét alsó *szeфирák*nak. Jicháq kihasználja azt a nyelviényt, hogy *dábár* szót és dolgot is jelent: a *szeфирák* a szavak, amelyekből minden dolog ered, és így a *Báhír* használta *mamarót* szerepét vállalják át. A *hokmá* egyszerre a lét kezdete és a *dibbúr* kezdete is; innen kiindulva fejt ki Jicháq azt a nyelvmsztikát, amelyben az ábécé betűi és a *szeфирák* egy és ugyanazt jelentik.

Jicháq egyik kulcsszava a *havvájót*, minden dolgok lényege, amelyek Istentől és szorosabban véve a *mahsábától* erednek. Ezt a tanítást a következő generáció az alábbi híres aforizmában fogalmazta meg:

„Az esszenciák voltak, de az emanáció létrejött.”

A *hokmá* csodálatos „ösvényeiről” Jicháq azt mondja:

„Belső és finom esszenciák, amelyek nem hozzáférhetők a teremtmény meditációja számára, kivéve azét, aki kiszívja a nedvet; ez a *jeniqá*, a szívás útján és nem az ismeret útján történő meditáció.” (Kommentár a *Széfer Jecirához*, I, 1)

Jicháq tehát megkülönbözteti a dolgoknak a diszkurzív ismeret segítségével történő megismerését attól a lényeglátástól, amely a *jeniqának* nevezett kontempláció után érhető el. A meditáció fokozatait a következőképpen írja le:

„... A megformált esszenciákból kiindulva eljut a nem megformált esszenciákról való meditációhoz, és a rájuk vonatkozó gondolat belső megragadásának az útján eljut az okukhoz az *én szó*ban.”

Másutt ezt írja:

„Ő megfoghatatlan belső szellemi esszenciákból munkált, és ezekből emanáció útján megfogható anyagi esszenciákat hozott létre.”

A *hokmából* megformált létezők folytonos láncot alkotnak, amelyben egyik realitás kapcsolódik a másikhoz. Ami fent egy volt, abból lent sokféle van. És minthogy a dolgok valóságosan nincsenek elválasztva, a misztikus mindig elindulhat a sokféleből és eljut az Egyhez, amelyről Jicháq ezt mondja:

„Ő mindezzel egységben van és minden egységben van Vele.”

A *kavvánáról* és a *debeqútról* szóló tanítása éppen erre a kontemplációra alapul:

„Mert a dolgok és a *middák*, amelyek látszólag különállók, nem válnak el, mert minden egy mint a kezdet, amely minden dolgot egyesít az egyetlen szóban... A megfoghatóból kiindulva meg tudja ragadni a megfoghatatlant és e célból léteznek a *middák*... És minden látható modalitás azért adatott, hogy meditáljunk felette. Mert lám minden *middá* a felette lévőből származik, és azért adatott át az izraelitáknak, hogy meditáljanak a *middá* mélységéről, amely a szívben láthatóvá válik, és az *én szó*fig emelkedve meditáljanak. Mert nincs más útja az imádságnak, mint az, amelyen az ember véges szavai segítségével a gondolat révén felemelkedik az *én szó*fig.” (Uo. I, 8)

A meditáló imádság tehát a jámbort egyre magasabbra emeli, míg a végén eléri az *én szó*figot. Az emelkedés során a misztikus egyesül Istennel és ezt az egyesülést *debeqútnak* nevezi. Amint ezt az Jicháq tanítványai által ránk hagyományozott szövegből megtudjuk:

„Mesterünk, a hászíd, ezt mondotta: »A misztikusok és az ő Neveiről meditálóknak isteni szolgálata a következőkből áll (Deut. 13:5): *Vele kell egyesülnötök*. Ez a nagy tanítás a tanuláshoz és az imádsághoz, amelyhez az szükséges, hogy a gondolat, *mahsábá* és a hit, *emíná* egyensúlyban legyen,

mintha a gondolat azért egyesülne a fenttel, hogy a (isteni) nevet betűiben megkösse, és benne átölelje a tíz *szefírat*, úgy, ahogy a láng kapcsolatban áll a szénnel. A szájával fejezze ezt ki a saját megfogalmazásában, de szívében a valódi struktúrának megfelelően kell megkötnie.» (Azriél, *Pérús aggadót*, ed. Tishby, 16)

A *kavváná* tehát eszköz, amely hozzásegíti az embert a *debe-gúthoz*, az Istennel való egyesüléshez, amelyet a tanulásból vagy az imádságból kiinduló meditáció révén érhetünk el és ismételhetünk meg.

Vak Jicháqkal már egy erősen strukturált kabalisztikus rendszerrel állunk szemben, amely a *Báhír* tematikája mellett a kabala további fejlődésének kiindulópontul szolgál.

4. Az „Ijjún” kör irodalma

A misztikusoknak egy harmadik csoportja szintén Dél-Franciaországban működött a *Széfer ha-Báhír*ral és Vak Jicháqkal egyidőben. Minthogy névtelenségbe burkolózott, a kör írásait, amelyek bizonyos rokon vonásokat mutatnak, a csoport egyik legfontosabb műve, a *Széfer ha-Ijjún* – A Kontempláció Könyve – után Ijjún-körnek nevezték el. Legfeltűnőbb közös tulajdonsága ezeknek az írásoknak pszeudepigráfikus jellegük, mert a régi gáonoknak tulajdonítják őket: a *Széfer ha-Ijjúnt* Hammaj gáon írta volna, a *Majan ha-Hokmát*, a bölcsesség forrását egy angyal adta át Mózesnek, egy másik szöveg címe pedig *Simonnak az Igaznak midrása*. Az antik szerzőknek tulajdonított művek mellett újraírták a *merkábá* régi szövegeit, többek között a *Siúr Qómát* és egyéb mágikus keleti forrásokat az isteni nevekről. Valamiféle nagy alkotókedvről van itt szó, amely régi forrásokból táplálkozik és

ugyanakkor e források legitim örökösének tartja magát. Több mint 30 ilyen szöveget ismerünk, nagy részük azonban töredék.

Ebben a kibontakozó szellemi aktivitásban szorosan összefonódik a *Széfer Jecirá* által befolyásolt nyelvmisztika és egy neoplatonikus ihletésű fénymisztika (amely Ibn Maszarra spanyol iskolájára és talán Johannes Scotus Eriugenára megy vissza), gnosztikus témákkal és reminiscenciákkal körítve. Az egyes szövegekben tükröződő doktrínák és kozmológiák között jelentős különbségek vannak, de közös bennük a gyakran elvont nyelvi megfogalmazás, és bizonyos fontos motívumok mindegyikben megtalálhatók.

A *Széfer ha-Ijjún* címe jól tükrözi ezt a szellemi légkört:

„A Nagy Mester Rab Hammaj a belső *szefírákról* beszélők fejének könyve az Elmékedésről. Ebben felfedte a rejtett dicsőség egész valóságának lényegét, (azét a dicsőségét), amelynek létezését semmilyen teremtmény nem tudja igazán megérteni, sem milyenségét, ahogy ő (a *kábód*) a differenciálatlan egységben, *ba-ahadút ha-sává* létezik, ahol a felső és az alsó egyesül; és (a Dicsőség) az alapja mindennek, ami rejtve van és ami megnyilatkozik, innen jön minden, ami az egység csodájából emanáció formájában lett.”

A cím elemzése lehetővé teszi alkotórészeinek különválasztását. A Hammaj gáonra való hivatkozás mint azoknak a vezetőjére, akik beszélnek, arra szolgál, hogy a misztika és a titkos tanok valamilyen régi forrásához lehessen kapcsolódni. A *belső szefírák* kifejezés bonyolultabb: a *szefírák* említése nem a *Báhir* entitásaira utal, hanem a *Széfer Jecirára*, míg a *penimi* jelző, amely az ebben a közegben keletkezett szövegekre jellemző, a misztikus vagy rejtett árnyalatot fejezi ki. A rejtett Dicsőségnek és megnyilatkozásának motívuma, amely szintén gyakori a csoport szövegeiben, Szaádja elmékedéseit idézi. A megkülönböztetés nélküli egységgel viszont a neoplatonizmus-hoz kerültünk vissza. A dolgok megjelenésének magyarázatához a *Széfer ha-Ijjún* a fény metaforáját hívja segítségül.

„Az áldott Név, amelyet az erőhatásban tisztelünk, amely Egy és egyesül minden erőhatásához, ahogy a láng minden színének egységéből áll és ereje egységéből fakad, mint a szem fény sugara, amely a szembogárból ered, ezek is (az erőhatások) egyik a másikból keletkeztek, emanáció útján, mint az illat az illatból és a fény a fényből, mert egyik a másikból ered és így tovább; az emanátor ereje a belőle emanálóból fakad, anélkül hogy ettől ő kisebb lenne.”

Fontos témája ennek a misztikának a tizenhárom *middának* az *Ex. 34:6* verséből kölcsönzött motívuma; a csoport szövegeiben ez helyettesíti a tíz *szefírat*, amelyeket a *Báhír* és Vak Jicháq entitásoknak tekintenek. A *middák* nem entítások vagy aiónok, hanem inkább erők vagy cselekvési módozatok, amelyek a rejtett Dicsőségből fakadnak.

A tizenhárom *middá Széfer ha-Ijjúnban* lévő listája keveri a *szefírák* neveit, a *merkábából* származó szavakat és a fénymisztikából kölcsönzött kifejezéseket. Az embernek az a benyomása, hogy a misztikusoknak ez a csoportja minden keze ügyébe eső anyagot felhasznál.

A szövegek következő fontos témája a szintén Szaádjától vett első éter, *avér kadmón* motívuma, bár a különböző szövegekben nem egyforma súllyal tárgyalják. A *majan ha-hokmá*, az első éter létrehozta a mozgást, amely tizenhárom ellentétpár belsejében növekszik; az ellentétpárok egyszersmind az isteni igazgatás tizenhárom *middáját* is alkotják. Isten neve az ebből az ősgyökből keletkezett és az elágazó nyelvi mozgás egysége. Az első éter a világ alapja (szubsztrátuma), egyfajta szellemi tűznek tekinthető, amelyből minden keletkezett és amelybe minden visszatér.

A tizenhárom *middá* szerepe a kör írásaiban a zsidó misztika kutatója számára rendkívül fontos, hiszen mintegy *in vivo* bizonyítja, hogy a teozófikus értelemben vett tíz *szefírá* kabalájának létezett alternatívája is. Még akkor is, ha az előbbi győztesen került ki a küzdelemből, a zsidó misztika másképp

is alakulhatott volna, ha a tizenhárom *middá* körül koncentrá-
lódik. Az ezoterikus kérdésekkel foglalkozó körök tisztán lát-
ták a problémát, és a csoport szövegei bizonyítják, hogy több-
ször is megpróbálták összebékíteni a tizenhárom *middá* és a tíz
szefirá doktrínáját. A legfontosabb ilyen próbálkozás a Haj
gáon által valószínűleg 1230-ban Provence-ban írott híres
pszeudepigráfikus üzenet. Ellentétben azokkal, akik a tizedik
entitás alá még három erőhatást akarnak helyezni, a pseudo-
Haj az első *szefírot* fölé, a Gyökerek Gyökerébe három rejtett
fényt helyez, amelyeknek neve *Ór penimi kadmón*, belső ősfény,
Ór mecúbá, átlátszó fény, *Ór cáh*, világos fény. Az istenség
legmélyén tehát van egy rejtett fénytriád, amelynek emanációja
hozta létre a három felső *szefírat*.

Egy másik neoplatonikus vonás a szefíráknak a bölcsesség
ösvényével, illetve a szellemi világokkal való azonosítása.

Említésre méltó még az akaratnak a tiszta gondolathoz
viszonyított helye. Így Pszeudo-Hammajnak *Az Egység Köny-
ve* c. művében szó van a *primum movens* akarataról, amely Igaz
Simon *midrás*ában is központi helyet foglal el. De a neoplato-
nizmussal ellentétben itt a *hülé* pozitív szerepet játszik. Hiposz-
tázált formájában a kozmikus erők között foglal helyet, és –
noha a különböző szövegekben más és más helyen található –
sehol sem tekintik a rossz gyökerének.

Nem kétséges mindenesetre, hogy mindezen szövegek hiteles
misztikus élményeket fejeznek ki, amelyeket a szerzők több-
kevesebb sikerrel megpróbálnak filozófiai fogalmakkal vissza-
adni. Ezt bizonyítja a *Majan ha-Hokmá* c. írásnak ez a rövid
kivonata, amelyben a Tetragrammaton betűi feletti meditálást
a voltaképpen *via mystica* útjának tekintik:

„Mindent kinyilatkoztat e névben. És amikor akarod, elérheted és belemé-
lyedsz a négy betűjébe, amelyből 231 ajtó nyílik. És ezekből felemelkedsz a

cselekvésig, a cselekvéstől a tapasztalatig, a tapasztaltból a vízióig, a víziótól a kutatásig, a kutatástól a gnózisig, a gnózistól a magasságokba és a magasságokból a *jisúb daatig*, a megbékélt szellemig . . . Onnantól kezdve elmélyedsz a felső szint fokozataiba . . . amíg el nem éred a beteljesült akaratot, és szellemed megbékél úgy, hogy lakni tudsz a felső gondolaton, amely az éterben lakozik, és felette már nincs magasabb fokozat.”

Az Ijjún-kör, Vak Jicháq és a *Báhir* szövegei Provence-ból átkerültek Spanyolországba. Nemcsak a következő generációknak szolgáltak olvasmányul és meditációs alapként, hanem későbbi korok olyan személyiségeinek is, amilyen a *Zohar* szerzője, sőt a megszirecsjei Dov Ber *Maggid*nak a lengyel haszidizmus első korszakában.

II. A katalán és a kasztíliai kabalisták

A Provence-ban és a Languedocban született kabala igen hamar elterjed Spanyolországban is, ami nem meglepő, ha meggondoljuk, hogy a Pireneusok két lejtőjén elterülő vidék, egészen Perpignanon túlig politikai szempontból Aragónia szerves része volt. A Pireneusok innenső és túlsó oldalán ugyanazokat az újlatin nyelvjárásokat beszélték. Katalónia és a Languedoc szoros társadalmi és politikai kapcsolatban álltak egymással, és Aragónia zsidó közösségei folyamatos érintkezést tartottak fenn a provence-i és languedoci közösségekkel. A katalán zsidók Narbonne és Lunel híres iskoláiban tanultak. Így azután érthető, hogy 1200-tól kezdve katalán tudósok, akik gyakran Dél-Franciaországban végezték tanulmányaikat, kapcsolatba kerültek az itt lelkesen ápolt ezoterikus hagyományokkal, és maguk is a misztikus tudományok művelőivé váltak.

1. A kabala Geronában (1210–1260)

Gerona egymagában jelképe lehetne a kabala elterjedésének az Ibériai-félszigeten a XIII. század elején. A Barcelona és a Pireneusok között fekvő város a vidék második legnagyobb zsidó közösségének adott otthont. Ezért válhatott a misztikus tanulmányoknak valóságos központjává, jóllehet léteztek kisebb közösségek Toledóban és Burgosban is.

A languedoci kabalisták és a geronai központ kapcsolatát bizonyítja Ásér ben Dávid, Vak Jicháq unokaöccse, akinek már apja is ezoterikus volt, és aki hosszú ideig tartózkodott nagybátyja környezetében és ennek bizalmát is élvezte. Ismeretes, hogy járt Geronában és valószínűleg egy ideig Béziers-ben is élt. Ásér ben Dávid művei, mindenekelőtt a *Pérús Sém ha-Meforás*, a Tetragrammaton kommentárja, valamint a szintén tőle származó kommentár a tizenhárom *middához*, tartalmukra nézve félúton vannak Jicháq elképzelései és a később majd Geronában megfogalmazott gondolatok között.

A geronai kabalisták egy *habúrá kaddísá* nevű szent együletet alkottak, amelynek élén a kor legtekintélyesebb személyisége, Móse ben Nahmán (Nahmanidész) állott. A társaság legkiemelkedőbb tagjai Ezra ben Salamon, geronai Azriél és Jákob ben Seset voltak.

Műveik között sok a kommentár: Nahmanidész kommentárja a Tórához, Jób könyvéhez, valamint a *Széfer Jecirához*; Ezra kommentárja az Énekek Énekéhez. Mind Ezra, mind Azriél kommentálta a Talmud *aggadait*. A geronaiak azonban tisztán kabalista szövegeket is írtak, így pl. Azriél kommentálta a mindennapi liturgiát és ezzel egyidőben kis katekizmust is írt a tíz *szefiráról*. Jákob ben Seset tanításait a *Széfer ha-*

Emúná ve Bittáhón, A Hit és a Bizalom Könyve c. művében adta közre.

E művek vizsgálatából a következő konklúziók vonhatók le:

– Noha a geronai ezoterikusok globálisan egyetértenek az alapvető tanokban, a különböző írástudók között bizonyos eltérések mutatkoznak. Egyesek konzervatívok (Nahmami-dész és Ezra), míg mások tágabb teret hagynak a kreativitásnak és az újításoknak (Azriél és Jákob ben Seset).

Bár mindannyian Vak Jicháq tanítványai, mindannyian ismerik a *Báhírt* és nem ismeretlen számukra a neoplatonizmus sem, írásaikban árnyalatnyi eltérések fedezhetők fel. A spektrum egyik végén a Jicháq kabalájához közel álló Nahmami-dészt találjuk, a másikon a neoplatonizmus által legerősebben befolyásolt Azriélt, akire talán hatott Johannes Scotus Eriugena és minden bizonnyal az Ijjún-kör.

– A geronaiak kénytelenek voltak kétfrontos küzdelmet folytatni. Egyfelől a narbonne-i Méir ben Simon támadásaival kellett szembeszállni, aki azzal vádolta őket, hogy felforgató eszméket terjesztenek a judaizmuson belül. A Maimonidész pártján álló Sámuel ibn Tibbonnal Jakob ben Seset vitázik *Mésib debarím nekóním* (A helyes választ tartalmazó könyv) c. írásával, amely a geronaiakat az egészséges ortodoxia bajnokai-ként mutatja be.

Gerona történelmi jelentősége abban van, hogy végleges hidat épített a languedoci gnosztikus, elmélkedő kabala és a görög-arab hagyományból táplálkozó zsidó gondolkodás között. Katalóniában jött létre szintézis Plótinosz és a Biblia istene, a teremtés *ex nihilo*, illetve az emanációs elmélet között. Itt dolgozták ki a *szefírák* és a lét hierarchiájának különböző lépcsőfokai közötti megfelelést. A harmónia megteremtésére irányuló erőfeszítés eredményeképpen további értelmet nyer a

hagyományos judaizmus fogalmi és értékrendszere. Isten, a Tóra és Izrael, valamint minden, ami a teremtés és a megváltás közötti történelemben őket egymással összeköti, a *szefirá*kban eredő folyamatok kifejezőivé váltak. A tanítások motívumainak magyarázata szerint az ember pozitív vagy negatív tevékenységet tud kifejteni az isteni világon belül.

2. A „*Széfer Temúná*”

A kornak egy másik fontos dokumentuma a *Széfer Temúná* (Az Alak könyve). Elméletileg a mű a héber ábécé betűinek kommentárja, valójában azonban azoknak a kozmikus ciklusoknak az elméletét fejt ki, amelyek a világ létezése során keresztülmegy. Minden egyes kozmikus ciklus, amely megfelel a hét alsó *szefirá* egyikének, hétezer évig tart, és a *semitá*, sábbát-év nevet viseli. 49 999 év után az egész teremtés visszatér a *tóhu* (káosz) állapotába a *Biná* entitás kebelén belül, amely entitást a biblikus jubileum jelképezi. A ciklusoknak ehhez a tanához szorosan kapcsolódik a Tóra misztikus értelmezése. A Tóra mindegyik ciklusban más és más alakban jelentkezik. Az elmúlt aiónban a teljesség és a kegyelem formáját öltötte fel, míg a jelen ciklusban megfelel a szigorú Itélet aiónjának. Ebből következik, hogy a Tóra kötelezettségek és tilalmak rendszere. Az eljövendő *semitá* az utópia ciklusa lesz. Az ennek megfelelő Tóra, amelyet az újból teljes ábécé segítségével jegyeznek majd le, már nem fog tilalmakat tartalmazni, hanem csak a hála és a szeretet kifejezése lesz. Az ilyenféle témák természetesen már magukban foglalják a halákai judaizmussal való antinómia csíráit, amely néhány évszázaddal később a szombatos mozgalomban fog felszínre törni.

3. Filozófiai és gnosztikus misztika a XIII. században

Egyes szerzők misztikus írásai érezhetően sokkal inkább filozófiai, mint teozófikus ihletésűek. Így például Jicháq Ibn Látíf 1230 és 1270 között keletkezett művei Ibn Gabirol *Fons Vitae* c. könyvéből és Ábrahám Ibn Ezra írásaiból táplálkoznak. *Saár ha-Sámájim*, Mennyek Kapuja (1238) címet viselő írásában Ibn Látíf, aki a *Tévelygők Kalauza* c. Maimonidész-művel próbál rivalizálni, az akaratot mint minden dolog forrását teszi az első helyre. Az akarat nála többé-kevésbé azonos az isteni logosszal, amelytől még megkülönbözteti a legfelső intelligenciát, amelynek neve *nibrá rísón*, „az első teremtett”. A teremtés folyamatának leírására Ibn Látíf felhasználja mind a nyelvi kifejezésnek, mind pedig a számoknak az abszolút Egyből való levezetésének a metaforáját. Az akaratból tíz szinten „fokozatoknak” nevezett felsőbbrendű forma sugárzott ki. Az akarat örök, a formák azonban az időben helyezkednek el. Ibn Látíf szántszándékkal kétértelműen fogalmaz, s így nem tudjuk, hogy a filozófusok különálló intellektusairól vagy a kabalisták *szefíráiról* van-e szó. Az ember még ismereteinek legmagasabb fokán is csak „Isten hátát” tudja megragadni, „színe” csak egy intellektuson túli eksztázisban ismerhető meg, amely magasabb, mint az a prófécia, amelynek neve „a legnagyobb egyesülés boldogsága”. A hiteles imádságban az emberi intellektus, miután előzőleg „mint egy csókban” hozzátapadt az *intellectus agenshez*, egyesülni tud az „első teremtettel”, és ettől kezdve minden köteléktől megszabadulva eljut az ősokhoz, az első akarathoz, és végül ott áll az istenség előtt.

A korabeli misztika fejlődésének másik nagy vonala a *maamíqim* tisztán gnosztikus kabalája. A csoport legfontosabb

tagjai a soriai Jicháq és Jákob Kohén, a burgosi Móse, az előbbieket tanítványa, valamint Todrosz Abulafia, a XIII. századi kasztíliai judaizmus egyik vezéregyénisége. A csoport egyik főproblémája az eredendő bűn, ez indította őket a baloldali emanáció elméletének a kidolgozására, amely szerint a tíz baloldali *szefírá* a szentség *szefírának* ellentéte. Ennek a kabalának a hívei ezenkívül sokat foglalkoznak angelológiával és démonológiával, olyannyira, hogy Jicháq ha-Kohén még egy dualista mítoszt is kidolgoz, amelyben Szamáél és Lílít a gonosz birodalmát képviselik, amely állandó konfliktusban van Isten szándékaival. Valamennyien beszélnek másodrendű emanációkról, amelyeknek neve vagy *pargódim*, függönyök, vagy test és ruházat, tekintettel a „belső lelkekre”, amelyek náluk a *szefírákat* jelentik.

A gnosztikus gondolkodás mellett más befolyások is érvényesültek, elsősorban a hászíd askenázoké, és egyéni, misztikus tapasztalatok is előfordulnak. Utóbbiakat tükrözi Jákob ha-Kohén *Széfer ha-Oráh* c. írása, amelyben a szerző az ég által küldött vízióiról beszél. A víziók főszereplője Metatron, aki a *gemátriákon* keresztül felfedi előtte a Tóra és a tanítások titkos értelmét.

III. A „Zohar” és környezete

Az eksztatikus kabala 13. századi legnagyobb képviselője kétségtelenül Ábrahám Abulafia (1240–1292). Követői között egész sor vizionárius és prófétikus misztikust találunk. Saragossában született, ifjúságát a navarrai Tudelában töltötte. Később Keletre ment, mintegy tíz évet töltött Görögországban és Itáliában, ahol talán a szúfizmus hatása alá került. Ezekben az

években elmélyült Maimonidész műveinek tanulmányozásában, és több kommentárt írt a *Kalauzhoz*. Saját misztikáját a maimonidészi tanok magyarázatának tekintette. 1270-ben tért vissza Spanyolországba, ekkor elkezdte tanulmányozni a *Széf-fer Jecirát* és nagyszámú kommentárjait, kapcsolatba lépett a betűmisztikával foglalkozó ezoterikusok csoportjával, mindekelőtt pedig Bárúk Togarmival, a *Maftéhót ha-Qabbálá*, Kulcsok a kabalához c. mű szerzőjével, akit mesterének tekintett. Abulafia habozás nélkül elindul ezen az úton, és bevallása szerint 1271-ben Barcelonában nyert prófétai elhivatottságot. Egy évvel később ismét elhagyja Spanyolországot, és bejárja Itáliát. 1280-ban játszódott le életének egyik messianisztikus epizódja, amikor is kijelentette, hogy III. Miklós pápával kíván beszélni, és ezért máglyára akarják küldeni, amelytől csak a szentatya váratlan halála menti meg. Prófétai elhivatottságának, messiási ambícióinak hirdetésével sok ellenséget szerzett magának a zsidók között is. Legfőbb ellenfele a nagy törvénytudós és kabalista Salamon ben Adret volt. Abulafiát azonban nem lehetett megfélemlíteni, mivel meg volt győződve, hogy az istenség megtapasztalása útján eljutott a végső igazságok megértéséhez.

A *szefírák* kabalája Abulafia számára csak előkészítő fokozat a prófétikus kabalához. Ez utóbbi elsősorban nyelvi misztika, amely két látszólag egymástól nagyon távol fekvő, nála azonban egységre lépő forrásból táplálkozik: Maimonidész filozófiájából és a *Széf-fer Jecirá* nyelvelméletéből. Abulafia számára, éppúgy, mint Maimonidész számára, a próféta-ság lehetővé teszi, hogy az emberi intellektus összekapcsolódjék a zsidó-arab felfogás szerinti legfőbb értelemmel, a cselekvő értelemmel. Maimonidésszel ellentétben azonban Abulafia úgy gondolja, hogy a prófétálás *hic et nunc* aktualizálódhat. A

Megformálás Könyvére hivatkozva állítja, hogy a teremtés Isten írásának aktusa, amelynek során felruhazza a dolgokat az ő nyelvével, és beléjük helyezi kézjegyét. Az írás a teremtés anyaga, a kinyilatkoztatás és a prófécia pedig olyan aktusok, amelyek révén Isten ígéje újból beleömlik az emberi nyelvbe. Ez pedig a nyelvet, legalább potenciálisan, a dolgok mérhetetlen és végtelen megértésének lehetőségével ruhazza fel.

A közönséges ember ettől az *intellectus agens* által megszemélyesített isteni áramlástól el van vágva, és Abulafia egész misztikája ennek az elszigeteltségnek a megszüntetésére irányul. A „lélek pecsétjét” akarja feltörni, ki akarja szabadítani a kötelékeiből. Ez a kiszabadítás egyben visszatérést jelent a sokféleségből az eredeti egységbe. Ahhoz, hogy ezt elérje, az embernek meg kell tanulnia meditálni. A meditáció tárgya az Isten neve, amely tükrözi a lét totalitását és rejtett értelmét. Az eksztázist Abulafia különleges úton, a betűk és a magánhangzók kombinációjával éri el. A meditáció a lélek zenéje. Segítségével a misztikus hol szellemi vezetőjével, a *Metatron* nevű angyallal, hol saját személyiségének átalakult valóságával találkozik. Az eksztatikus élmény során, a megvilágosodott mintegy felkent, *másiáh* állapotba kerül, vagy, másként kifejezve, saját messiásává válik. Ezenkívül a szent nyelvből kiindulva újból meg tudja alkotni az ebből eredő nyelveket. Mindazonáltal ezeknek a kombinációknak nem szabad mágikus praktikákká torzulniok, az eksztázis tetőfoka Abulafia számára a tiszta istenszeretet.

Hogy Abulafia prófétikus szavainak nagy visszhangja lett, azt a ránk maradt számos – az ő tanításai szellemében fogant – meditációs értekezés bizonyítja. Legtehetségesebb tanítványa, József Gikatilia (1248–1325) 1274-ben, a prófétikus kabbala szellemében írta meg *Ginnat Egóz* (A Diófavert) c. művét,

amely bevezetés az ábécé, a pont-magánhangzók és az isteni nevek misztikájához, és a *szefirákat* a zsidó filozófia intellektusaival azonosítja. A könyv egyébként a segoviai Jákob ha-Kohén hatását is tükrözi. 1280-ban Gikatilia kapcsolatba került a leoni Mósével, és ennek hatására a prófétikus kabaláról áttér a teozófikus kabalára. A két férfi a továbbiakban láthatóan kölcsönösen befolyásolja egymást. Gikatilia több mint tizenkét művet hagyott hátra. A legfontosabbak a *Saaré Cedeq*, Az Igazságosság Kapui, amelyben a *ketertől* a *malkútig* bemutatja a tíz *szefírat*, valamint a *Saaré Órá*, A Világosság Kapui (1293), amelyben részletesen kidolgozza a kabala szimbolikáját a legelső entitástól felfelé haladva az elsőig. Ez az értekezés a mai napig a legjobb bevezetés a *szefírák* szimbolikájába az első kabala idejében, és már a *Zohar* befolyását tükrözi, noha ennek neve sehol sem fordul elő benne. A *Ginnat Egóz* viszont időrendben az utolsó ismert forrás, amely hatott a *Zohar* szerzőjére.

A leóni Móse ben Sém Tóv (1240–1305), aki élete legnagyobb részét Guadalajara kasztíliai városban töltötte, szintén érdeklődött Maimonidész filozófiája iránt. Ezt bizonyítja az is, hogy 1264-ben lemásolták számára a *Kalauzt. Ór Zárúá* c. művét a teremtésről Abulafia szellemében írta. Később azután figyelme a geronaiak és a kasztíliai gnosztikusok, például burgosi Móse és Todrosz Abulafia kabalája felé fordult. 1286-tól 1295-ig tollából számos héber kabalamagyarázat jelent meg, többek között a *Sósán Edút* (1286) és a *Nefes ha-Hakámá* (1290) a lélekről és annak eszkatológiájáról.

Ugyanabban az időben, amikor leóni Móse írja műveit, a kor kabalistái egy új *midrásból*, a *Midrás ha-Neélámból* (Misztikus Midrás) vett idézetekkel tarkítják műveiket. 1293-tól fogva, de különösen 1293 és 1305 között kezdenek terjedni

másolatban a *Zohar* legfontosabb részei, amelyek szerint a *Zohar* Simon bar Jóháj hiteles műve, és ennek tanítványai gyűjtötték egybe. Az akkói Jicháq Sámuel 1305-ben ment Spanyolországba és Valladolidban találkozott leóni Móséval, aki megígérte neki, hogy megmutatja a *Zohar* eredeti példányát, amelyet avilai házában őriz. Közben azonban leóni Móse meghalt, és özvegye és lánya tagadták, hogy egy ilyen eredeti mű létezne. Kijelentették, hogy leóni Móse a *Zohar*t azért támogatta meg Simon bar Jóháj tekintélyével, mert ha saját nevén adja közre, a mű nem tudott volna ilyen széles körben elterjedni.

Mit mondhatunk ma a zsidó misztikának erről a nagyfontosságú szövegéről? Mielőtt a kérdésre válaszolnánk, tisztázunk kell, mi található magában a corpusban. A mű öt kötetből áll, ebből három alkotja a szorosan vett *Széfer ha-Zohar*t, A Ragyogás Könyvét. Ezt követi két függelék: a *Tikkúné Zohar*, a *Zohar* Kiegészítései, amely a Genézis első szavának, a *Berésit*nek hatvanhat különböző magyarázatát adja, valamint a *Zohar Hadas*, az Új *Zohar*, amely a XVI. században Száfedben kiadott töredékekből összeállított gyűjtemény. Az egész mű szerzőségét *Simon ben Jóháj*nak, egy az I. században élt tudósnek tulajdonították. Maguk a szövegek kommentárok a Szentíráshoz a rabbinikus *midrás* stílusában. A corpus részletes elemzése mintegy húsz különböző jellegű írást hozott napvilágra, ami természetesen bonyolult problémákat vet fel: egy vagy több szerzőtől származik a mű? Hol, hogyan és milyen körülmények között született?

Anélkül, hogy itt részletekbe bocsátkoznánk, leszögezhetjük, hogy a nyelvi, filológiai és tartalmi elemzés alapján megállapítást nyert, hogy a különbözőségek ellenére a szövegek kölcsönösen egymásra utalnak és tartalmilag nagyon is homogének. A corpus belsejében három réteg különböztethető meg:

– a *Midrás Neélám*, amelynek főtárgya a Genezis. Eliezer ben Hürkanosz alakja itt is háttérbe szorítja Simon bar Jóháj személyét. A szerző egyenlő mértékben használja a héber és az arámi nyelvet. Tartalmi szempontból főleg kozmikus és eszkatologikus allegóriákból áll.

– A szorosan vett *Zohar*, amelyben Simon bar Jóháj és köre dominál. A szinte kizárólag arámi nyelven írott mű a teozófikus kabala titkait boncolgatja.

– Végül a szövegek harmadik csoportja, a *Rájá Mehénná*, a Hű Pásztor, amely Mózesnek, a Hű Pásztornak a szájába adott tanításokat magyarázza; ez a csoport tartalmazza a már említett *Tikkúné Zohar*t is. Itt is szó esik Simon bar Jóháj rabbiról és tanítványairól, akik már nem Izrael földjén járnak, hanem az Édenkert égi akadémiáján társalognak egymással.

A szakértők véleménye szerint a két első réteg, a *Midrás ha-neélám* és a *Zohar corpus* egy és ugyanazon szerzőtől származik, míg a *Tikkúnim* és a *Rájá Mehénná* ennek egy tanítványától. A XIII. századi spanyol kabalista körökre vonatkozó ismereteink alapján megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy a *Midrás* és a *Zohar* szerzője a leóni Móse ben Sém Tóv. A *Báhir* adhatta leóni Mósénak azt az ötletet, hogy a pszeudepigráfia segítségével igyekezzék gátat szabni a racionalizmusnak, amely erősen terjedt a korabeli zsidóság körében és sokakat arra készítetett, hogy szakítsanak a hagyományokkal és a vallási előírásokkal. Leóni Móse úgy gondolta, hogy a legjobb fegyver eszméi hirdetéséhez egy misztikus *midrás*, amelynek keretei között kifejthetők a teozófikus kabala tanai. Nem sejtette, hogy mint oly gyakran az emberi szellem történetében, a könyv messze túlnő majd az általa megcélzott közösségen, a Biblia és a Talmud mellett bekerül a zsidóság vallásos irodalmába és ugyanakkor az egyetemes misztikus irodalom egyik nagy remekművévé válik.

Több, a *Zohar* nyomdokain járó héber mű is megjelenik ebben a korban, így Dávid ben Jehúda he-Hászid *Mareót ha-zoveót* c., valamint József Angelino (1325–1327) *Libnat ha-Szappír* c. könyve. Említésre méltó ezenkívül egy spanyol

névtelen kabalista, aki „a Szuzából jött József” néven két könyvet írt, a *Széfer Taámé ha-micvót* és a *Széfer Tasak* címűeket; utóbbiban a *Zoharban* szereplő *Idrót* motívumait dolgozza ki.

IV. A kabala a XIV. és XV. században

A XIV. század igen termékenynek bizonyult a spanyol kabala számára. A geronai iskola tanításait Salamon ben Adret és Jicháq ben Todrosz viszik tovább. Ebben a korban keletkeznek a kommentárok kommentárai, így például Nahmanidész *Szódót* c. könyvéről Józsuá ibn Sujáb és Sém Tób Ibn Gáon tollából. A saragosai Bahja ben Ásér ekkor készíti el nagy kommentárját a Tórához, amely az első nyomtatásban is megjelent kabalista könyv (1492). A *Maáreket ha-Elohút* módszeresen bemutatja ugyanennek az iskolának ezoterikus tanait. Az akkói Jicháq ben Sámuel, a *Meirát Énájím* szerzője szintén régi hagyományokat gyűjt össze és *Ócár ha-Hajjím* c. művében vízióit tárja a nyilvánosság elé. Ábrahám Abulafia nyomán József ben Sálóm Askenázi kommentárt ír a *Széfer Jecirához* és a *Berésít Rabbá* elejéhez, amelyben kifejti a *szefirákról* és a lélekvándorlásról alkotott elméletét. Ugyanebben az időben a kabala terjedni kezd Itáliában is, ahol a Recanatiból származó Menahém megírja ezoterikus kommentárjait a Tórához, valamint a tanítások motívumairól szóló könyvét. A kabala, különösen annak a *Zoharon* alapuló verziója, elterjed német földön és keleten is.

József ibn Sálóm mellett, akinek szövegein erősen érződik az arisztotelizmus hatása, Ibn Látíf nyomán mások is igyekeznek egyesíteni a kabalát a neoplatonizmussal, így többek között

Dávid ben Ábrahám ha-Lábán a *Mászóret ha-Berít* (1300) c. könyvében; hasonló törekvések arab nyelvi közegben is tapasztalhatók, például a jemeni Hótér ben Salamonnál, a fezi Júda ben Nisszim ibn Malkánál és később a toledói József ben Ábrahám Ibn Vakarnál. Utóbbi kapcsolatban állt Narbonne-i Móse filozófussal, aki mindössze udvarias érdeklődést tanúsított a kabala iránt. Olyan művek, mint a névtelen szerzőtől származó *Berít ha-Menúhá* vagy a *Széfer ha-Malkút*, Dávid Lévi tollából, az *Ijjún*-kör és Ábrahám Abulafia nyomdokain haladnak.

A XV. század elején két mű születik valahol a bizánci birodalom peremén: a Genesis elejét kommentáló *Széfer ha-Peliah*, a *Széfer Káná* pedig a pszeudepigrafikusan Nehunja ben ha-Káná rabbinak tulajdonított tanítások motívumaival foglalkozik. Mindkettő azt kívánja bizonyítani, hogy a betű szerinti értelem nem különbözik az ezoterikus értelemtől, és a *haláka* csak misztikus szinten igazolható. Ugyanebben a korban, 1460 körül, Sém Tóv ben Sém Tóv megírja a *Széfer ha-Emúnót* c. művét, amelyben hevesen támadja a filozófia híveit. A továbbiakban a kabalisták egyre hevesebb ellenállást tanúsítanak a filozófiával kötendő kompromisszummal szemben, ami érthető, ha a spanyolországi zsidók helyzetének 1391 utáni romlására gondolunk. Fontos mű még Móse Botarelnek a *Széfer Jecirához* írott hosszú kommentárja, amely még nyitott a filozófia iránt és tele van – olykor képzelt – idézetekkel. A kabala hatása ez idő tájt az etikus irodalomban is érvényesül, ezt bizonyítja a toledói Izrael al-Nakává († 1391) *Széfer Menórát ha-Máór* c. műve.

Az üldözések következtében a XV. században, a nagyszámú kabalista tevékenysége ellenére sem keletkezett több jelentős mű Spanyolországban. Megemlíthetjük mindenesetre a jativai József Alcastiel tizennyolc *responsumát*

(válaszát) ezoterikus kérdésekre, valamint az emanációról szóló két levelet, amelyet Jichák Mar Hajjím írt 1491-ben palesztinai útja során. József ibn Sraga és Júda Hajjat, a *Minhat Jehúda* szerzője (a mű a *Maareket ha-Elóhút* kommentárja) az a két ezoterikus, akik döntő mértékben hozzájárultak a spanyolországi kabalának Itáliában való elterjedéséhez.

A XVI. század folyamán a kabala virágzásnak indul Itáliában, s ebben nagy szerepe lesz Reubén Zarfatinak, valamint József Alemanónak, akinél a kabala keveredik a filozófiával. A platonizmus és a kabala kombinációját figyelhetjük meg a mantuai Júda ben Jehiél Messer-León műveiben is. Ezt a platonizmustól áthatott kabalát ismerik meg az olasz humanista kabalisták, elsősorban Marsilio Ficino és Pico de la Mirandola. A keresztény kabala a reneszánsz humanizmusának egyik nagy irányzata lesz. Ugyancsak Itáliában a költő Móse Rieti a kabalának szenteli *Mikdás Meát* c. versének egy részét, míg a nála fiatalabb gennazanoi Elja Hajjím *Iggeret Hammúdót* címen bevezetőt ír a kabalához.¹¹

¹¹ A szerzőről lásd a saját cikkemet: *Elie Hayyim de Gennazano et la Kabbale*, in *Revue des Etudes juives*, t. CXLII (1–2), 1983.

Negyedik fejezet

Az első kabala vilásképe

A kabala történetének legfontosabb állomásait vizsgálva a *Báhir* megszületése és a XV. század vége között, képet kapunk azoknak a legfontosabb fogalmaknak az értelméről és jelentőségéről, amelyekben ennek az első kabalának a képviselői megegyeztek, még akkor is, ha egyik vagy másik részletkérdésben véleménykülönbségek voltak köztük.

A filozófia mellett megjelenő középkori zsidó misztika annak a próbálkozásnak köszönheti létét, hogy a száműzetésben élő judaizmus élettapasztalataihoz alakított kategóriák segítségével újra meghatározza magát. Ez a törekvés a bibliai és rabbinikus alapszövegek új olvasatát kívánta meg. A kor gondolkozásának láthatóan központi problémája – és ez a bibliai monoteizmus és a görög gondolkodás találkozásának az eredménye – Isten attribútumainak ismerete. Milyen viszony van a filozófusok isteneszméje (akár Arisztotelész ősokárol, akár Plótinosz Egy-éről van szó) között, amelynek realitásai a szűkségszerűségből fakadnak és a vallás személyes Istene, a világ Teremtője és a gondviselés között? Az isteni attribútumok doktrínájának ezt a nehézséget kell megoldania. A középkori filozófus tehát felteszi a kérdést: mi az, amit Istennel kapcsolatban állíthatunk?

A kérdésre adott válasz legtöbbször: nagyon kevés. Olyannyira, hogy a *Tévelygők Kalauza* c. könyvében Maimonidész egyenesen azt állítja, hogy Isten semmilyen pozitív attribútummal nem ruházható fel, mert minden pozitív attribútum feltételezi Isten többféleségét és változását; következésképpen Istentől csak tagadó formában lehet bármit mondani (I, LVIII). Egyedül a cselekvés attribútumait fogadja el, amelyek semmit sem mondanak Isten lényegéről, de leírják a teremtményeivel fenntartott különböző kapcsolatait (I, LIII).

Noha van különbség a filozófusok és a kabalisták között, az utóbbiak igyekeznek Istent minden olyasmi fölé emelni, ami esetleg emberi szintre hozza le, ugyanakkor azonban az is fontos számukra, hogy ne veszítsék el Istent abban a formában, amelyben az emberek között kinyilvánítja magát és cselekszik. A spekulatív és a vallási gondolkodás e két célkitűzésének felel meg az *én szó*fnak, az abszolút, rejtett és végtelen transzcendenciának a megkülönböztetése a tíz *szefirától*, amelyek az istenségnek a teremtményekkel való kapcsolatát jelölik. Az istenség e második aspektusára vonatkoznak a kabalisták gondolkodásában az isteni nevek, melléknevek és tulajdonságok, amelyekkel tele van a Biblia és a *midrás*-irodalom. Az emanáció a rejtőzködő Istennel olyan kapcsolatban áll, mint „a láng a parázzsal”, mert a lángnak nincsen a széntől különálló léte.

Az *én szó*f rejtőzésének kettős értelme van. Az egyik az, hogy lényege nem terjed túl rejtőzésének határain és nincsen semmilyen sem kapcsolatban. Jelenti azt is, hogy természetét semmilyen gondolat nem tudja megragadni, a *szefiráké* sem, amelyekben az *én szó*f jelen van. Így érthetővé válik, hogy az imádságok és a tanítások célpontja nem az *én szó*f, hanem ennek megnyilvánulása a *szefirák*on keresztül.

A tíz *szefírá* az isteni emanációjának vagy megnyilvánulásának tíz erőhatása. Természetüket illetően a kabalisták között vita van. Többségük véleménye szerint ezek az istenség esszenciáját alkotják (gnosztikus irány), míg mások, például a reknati Menáhém szerint, csupán az isteni cselekvés eszközei. Megint mások, így a geronai Azriél a végtelen és a véges közötti átmeneti jellegüket hangsúlyozzák.

Szokványos ábrázolásuk a következő

	KETER	
BÍNÁ		HOKMÁ
GEBÚRÁ		GEDULLÁ
	TIFERET	
HÓD		NECÁ
	JESZÓD	
	MALKÚT	

Mindegyik *szefírá*nak megfelel egy-egy isteni név: az emanációt ugyanis az isteni nevek fokozatos megnyilvánulásának tekintik. *Keter*, az első *szefírot* a XIII. század után általában az első (ős) isteni akaratot képviseli. Azonosságán vagy nem azonosságán *én szó*ffal a kabalisták vitatkoznak. A valóságos lét kezdete a *hokmában* jelentkezik, amely megfelel az isteni gondolatnak. Benne nyugszik minden jövődő dolognak az ideája. Az *ex nihilo* teremtés az ezoterikus gondolkodók új meghatározása szerint a létnek vagy *jésnek* (ez a *hokma* megfelelője) az *ájin*, az isteni nihil mélységeiből való kiemelése (*ájin* a *keter* másik megjelölése). A *hokmában* még rejtett rend a *bínában*, az intelligenciában nyilvánul meg. Benne láthatóvá válnak az esszenciák. Ezekből a *bínában* keletkezett formákból

sugárzott ki (emanáció által) a hét alsó *szefirá*, amely az építmény világát alkotja.

A *gedullában*, azaz nagyságban, amelyet *heszednek*, kegyelemnek is neveznek, tárul fel Isten abszolút jósága, míg a *gebúrá*, a szigor az isteni igazságszolgáltatás eszköze, tehát a *heszed* ellenpólusát képezi. A hatodik *szefírot* a *tiferet*, szépség, amelyet *rahamímnak* is neveznek, valósítja meg a két előző modalitás szintézisét, és velük együtt uralja az etikai rendet, ahogy a három első entitás képezi az intellektualitás szféráját. *Necá*, *hód* és *jeszód*, a három előzőből fakad, és együtt beleömlenek a *malkútba*, a Királyságba, amely még magába öleli a kilenc másik áramlatot és uralja az Istenen kívüli világot. A tíz *szefirá* együttesen tehát teljességet alkot, amelyben az isteni egység dinamikus formában fejeződik ki.

Az első emanáció az entitásokat hozza létre, de hangsúlyoznunk kell, hogy létezik egy másik folyamatos emanáció is, mert az isteni áramlás állandóan kiömlik a világra, hogy az élőlények létét fenntartsa.

Az *én szóf* és a *szefírák* egymás közötti kapcsolatának, valamint az entítások összefüggésének leírásához a kabalisták gazdag szimbólumrendszert használnak. Alkalmazzák a víznek és a fénynek a metaforáit: a természetnek minden rejtett szegletét és a kultúrának valamennyi elemét mozgósítják, hogy a felső misztériumokat érthetővé tegyék. Isten keze már nem az isteni erőhatás allegóriája, hanem a kimondhatatlan szimbóluma, amely felé irányul a „kéznek” nevezett végtag bizonyos használata. A legfontosabb szimbólumok között kiemelt helyet foglal el a szexuális szimbólum, mert a mítosz nyelvén az istenség dinamikus egységét fejezi ki, amelyet a hímnemű és nőnemű princípium egyesülése szimbolizál. Ez az apa és az anya, a *hokmá* és a *biná*, vagy a fiú, *tiferet* és a lány, *malkút*

(másképpen a Király és a Királynő) egyesülése lehet. Ami a mítosz komplex problémáját illeti, a kabalában bizonyos ingadozást észlelünk: vannak olyan szövegek, amelyekben a mítosz szinte minden lapon a felszínre bukkan, míg másokban a spekulatívabb elmék demitologizálják az előbbieket írásait.

Az emanáció világa, az *Acilút* alá helyezték a kabalisták a Trónus világát, amely megfelel a régi *merkábának* és később az *Ólám ha-berijá*, a Teremtés világa nevet hordja. A XIV. századtól kezdve a Teremtés világa alatt lesz a Megformálás világa, az *Ólám ha-jecirá*, az Angyalok világa, amelyben ott van *Metatron*. Ennek a kozmológiának utolsó lépcsőfokán megjelenik az Előállítás világa, *Ólám ha-aszija*, amely hol az égi szférákat és az alsó világot foglalja magában, hol pedig csak ez utóbbiból áll. Isten egyik világból sem hiányzik, mert áramlása az univerzum legszélső határáig is eljut, még ha jelenléte egyre rejtettebb is. Az emanáció folyamata elsősorban a teremtést öleli fel. Mindaz, ami a kezdetek hat napja alatt megjelent, az alsó világban kifejezésre juttatta azt, ami az építmény tíz *szefirájába* bele volt foglalva.

Minden létező tehát egy-egy fok azon a nagy létrán, amely a földet a mennyekhez kapcsolja. Mégis van egy olyan teremtmény, amely jobban odaköti a létezőt az ősokhöz, mint a többi: ez pedig az ember. Minden létező között az ember az, aki a *szefirák* világának egészét tükrözi (ennek a képére van teremtve), s megfordítva, az entitások összessége a felső embert alkotja. Az ember azért is kivételes, mert a lelke isteni eredetű és ez az esszenciája, amelynek a test csak külső burka. A kabalisták a lélekben három részt különböztetnek meg. Alulról felfelé haladva van a *nefes*, amely a vitalitás (*hijjút*) princípiuma és közvetlenül a testtel alkot egységet; középső helyzetben van a *rúah* vagy *anima*, amelynek előfeltétele az ember részéről bizonyos erőfeszítés, végül legfelül van a *nesámá* vagy felső lélek, amelyet az ember csak úgy szerezhethet meg, hogy foglalkozik a Tórával és követi annak tanításait. Ez a három fokozat nagyban és egészében a lélek filozófiai hármasságának felel

meg, a vegetatív vagy animális, a racionális és az ezt meghaladó intuitív léleknek.

Minthogy az ember személyében integrálja a felső erőhatásokat, cselekedeteivel hatni tud a világokra, beleértve magát az isteni világot is. Életével és cselekedeteivel erősíteni képes az isteni erőket, eljuttathatja őket megnyilvánulásuk legmagasabb szintjére és visszajuttathatja egyetlen forrásukba. A *Zohar* nyelvén kifejezve: „Az alsó ébredés előidézi a felső ébredést.” Amikor az embernek így sikerül feljutni a fokozatokon keresztül az eredeti forráshoz, előidézi a kiáramlás többletét, és ezzel a világot a *tikkún*, azaz a beteljesedése felé viszi.

Ezt a kozmikus funkciót az ember a Tóra segítségével hajtja végre. Az ezoterikusok viszonya a Tórához a teremtés és a kinyilatkoztatás közötti megfelelésre épül. A Tóra számukra elsősorban Isten misztikus neve. Minden tanítás és elbeszélés mögött Isten a Tóra betűiben saját nevét nyilatkoztatta ki, amely a teremtés titkos törvényeinek összességét is magában foglalja.¹ A Tórát meghatározzák úgy is mint teljességet, mint élő szervezetet. Ezáltal egyfelől az emanáció útján létrejött világgal, másfelől az ember egészével homogén. Minden tanításnak megfelel az emberi testnek egy tagja és fent pedig egy szellemi pricipium. A tanítások követésével az ember tehát meg tudja mozgatni a felső világot. A Tóra tanulmányozása és előírásainak betartása az embert a legvégső célhoz vezeti el, amelyet életében egyáltalán elérhet: a *debekúthoz*, az Istennel való egyesüléshez. Ebben a szellemi emelkedésben az ima különleges szerepet játszik. Rajta keresztül az ember, a *kavváná*, a misztikus szándék segítségével felemelkedik a szellemi vilá-

¹ A részleteket illetően a kabalisták egyenlőségjelet tesznek az ős-Tóra és a hokmá, az írott Tóra és a tiferet, és a szóbeli Tóra és a malkút között.

gokba. A liturgikus szöveg szimbolikus olvasatán át az ima fordított irányban megismétli az utat, amelyen keletkezett a világ. A rituálé szavaiban a misztikus számára revelálódnak az isteni nevek, amelyek az istenséggel való találkozás felé irányítják. Az emberi akarat az isteni akarattal szemben megsemmisül vagy pontosabban igyekszik teljesen idomulni hozzá. A kabalisták ebben a keresésben ugyanazt a magatartást vélték felismerni, mint az, amely a prófétákat jellemzi, tehát a misztikust és a prófétát egy és ugyanannak tekintik.

A másik lényeges pont az ezoterikus számára az isteni beszéd végtelen értelme. Ha a Tóra azonos a magát kinyilvánító Istennel, Isten végtelensége szükségszerűen tükröződik benne, tehát elvileg végtelen értelme van. Itt tehát abszolút polüszemiával van dolgunk vagy inkább az Abszolútum polüszemiájával. Egyenes következménye az olvasatok nagy száma, olyannyira, hogy a Tórának hatszázezer értelmezéséről is beszélnek, amely szám megfelel a Színai-hegyi teophániánál jelen lévő izraeliták számának. Így egyáltalán nem meglepő, hogy a kabalisták a keresztény köröktől elfogadják a Szentírás híres négyes értelmezését. Ezek a *pesát*, vagyis a szó szerinti értelem, a *remez*, az allegorikus értelem, a *derás*, azaz homiletikus értelem, a *szód*, azaz misztikus értelem, anélkül, hogy ennek a megkülönböztetésnek a kelletténél nagyobb fontosságot kellene tulajdonítani. Az ezoterikus tan ismerete természetesen fölötte áll az egyszerű Talmud-tanulmányozásnak, ami nemegyszer – így például a *Rájá Mehémná* szerzőjének esetében is – ez utóbbi kritikájában nyilvánult meg. Ez a fajta kritika magában hordozta az anti-rabbinikus szemlélet csíráit, amelyek alkalomadtán szárba is szökkentek.

A kabalisták sokat foglalkoztak a rossz problémájával. A neoplatonizmus befolyása alá került zsidó filozófusok a rossz-

ban az alaktalan anyaggal azonosított nemléte látták. A kabalisták többsége ezzel szemben a rossznak valóságos létet tulajdonít, és eredetét a szefirákból álló világ felső szintjére helyezi. Vak Jichák számára például a jó és a rossz a *heszed* és a *gebúrá* entitásokban gyökerezik, míg a kasztíliai gnosztikus körök kidolgozták a szentség emanációjával szemben álló bal oldali emanációk hierarchiáját, amelyet a *Zohar* szerzői *szitrá ahrá*, a másik oldal néven ismernek. Más ezoterikusok a rossz kérdésében az ember felelősségét hangsúlyozzák, szerintük a rossz a teremtéskor csak a lehetőség szintjén létezett, és csupán az első ember bűnbeesése következtében vált valósággá (J. Gikatilia). Az első ember bűnét elsősorban az utolsó entitásnak tekintett tudás fája és a kilenc első *szefirával* azonosított élet fája közötti szefirotikus rend megzavarásának tekintik.

Az emberiség egész történetét ezután a szefirotikus fa egyesítésének szükségessége uralta. Minden nagy bűn generációkon keresztül az eredendő bünt ismétli meg. De a Tóra a választott nép kezébe adja azt az eszközt, amely a történelmet végső célja felé vezeti, s ez pedig a világnak eredeti tökéletességében való visszaállítása. Sajnos Izrael szüntelenül alatta marad a követelményeknek, ezért ítéltetett száműzetésre, amely alatt az univerzum harmóniája még jobban megbomlik. A misztikusra hárul a feladat, hogy egyesítse az Isten nevének betűit, hogy helyreállítsa a felső egységet, s ezáltal a *sekiná* újra megtalálja hitvesét.

A messianisztikus törekvés Jichák Kohén *Taámé ha-Teamím* c. művével hatol be a kabalista gondolkodásába: a bűn problémája itt egy apokalipszis keretében jelenik meg, amelyben Isten erői szembesülnek Szamáél erőivel. Az *Idrót* gondos tanulmányozásából megtudjuk, hogy a *Zohar* szerzőjének szemében Simon bar Jóháj rabbi Izrael története szempontjából valóságos messiási szerepet tölt be. Ezért tehát,

amikor a zsidó nép fizikai léte veszélyben forgott, a kabala mintegy katalizátorává vált egy utolérhetetlen erősségű messi-anisztikus áradatnak. Az esemény a spanyolországi zsidók tömeges kiűzésének folyamányaként következett be, amelyet a „legkatolikusabb királyok” 1492-ben rendeltek el.

Ötödik fejezet

A száfedi kabala és öröksége

Az 1492-ben történt száműzetés megváltoztatta a kabala jellegét és a zsidó világban elfoglalt helyét. Míg azelőtt a misztikusok viszonylag kis csoportokat alkottak, ettől kezdve a kabalisztikus tanításokat egyre szélesebb körben terjesztik. Az Ibériai-félszigetről való kényszerű elvándorlás következtében előállott új történelmi helyzet módosítja a kabala tartalmát. A misztikus spekulációkban erőteljesebben jelentkezik a messiásvárás, és nem egy misztikusnál előbbrevaló most már a végsiettetése, mint az egyéni üdvösség keresése. Ebbe a szellemi erjedésbe tartozik a *Zohar* kinyomtatása, amelyre heves viták után 1558-ben, Mantovában kerül sor.

I. A kabalisztikus irodalom a száműzetés után

A Spanyolországból elűzött zsidók a Földközi-tenger egész medencéjében elterjesztik a kabalát, és igyekeznek a tárgyról összefoglaló beszámolókat készíteni. A legsikeresebb ilyen irányú kísérlet Méir Ibn Gabbáj *Abódát ha-Qódes* (1531) c. műve, amely a kabalisztikus spekulációk legjobb terméke a száfedi

reneszánsz előtt. A zsidó racionalizmus szigorú bírálata mellett Ibn Gabbáj főképpen az *abódá cérek gáboáh* témáját dolgozza ki, tehát azt a felfogást, amely szerint az ember cselekedetei az Istennek is nélkülözhetetlenek. Ugyanebben az időben Dávid ibn Zimra Egyiptomban megírja a *Széfer Temúná* által inspirált *Migdál Dávidját*, valamint a tanítások motívumait tárgyaló *Mecúdát Dávidot*. Más írások is jelennek meg ekkortájt, főleg Észak-Afrikában, így például a *Ketem páz*, a fezi Simon ibn Labi *Zohar*-kommentárja. Nyugat-Európa két szélén kabalisztikus antológiák születnek: Kijevben a *Sósán szódót*, Móse ben Jákob, és az elzászi Rosheimben a *Széfer ha-mikná*, Josselmann tollából. 1560-ban írja Neftali Hirtz Trèves kommentárjait a liturgiához. Júda ben Becálél Loew (a prágai Maharal) írásaiban, amelyekkel kortásai számára újramagyarazza az *aggáda* világát, titkon kabalisztikus eszmékét terjeszt.

Az apokaliptikus irányzat azonban erőteljesen megnyilvánul mind a *Káf ha-ketóret*ben, amely a Zsoltárokat mint a messiás végső harcának himnuszgyűjteményét magyarázza, mind pedig a *Mesaré Kitrin*ben (1508), amelynek szerzője, Ábrahám Eliezer ha-Lévi az 1524-es évet jelölte meg mint a messiási idők kezdetét. Több messianisztikus terv kerül megvalósításra. Az egyik Észak-Itáliában Ásér Lemlein körül, míg a másik kísérlet Dávid Reubénitól és Salamon Molkótól származott; utóbbi megírta a *Széfer ha-Mefóart* (ezt 1529-ben Szalonikiben ki nyomtatták), és mártírként halt meg 1532-ben. József Della Reyna próbálkozása, hogy a gyakorlati kabalával előidézze az idők végezetét, egész legendaciklus születését idézte elő.

II. A száfedi központ

1530 táján Száfed városa a judaizmus és különösen a kabala szellemi fővárosa lett. Ebben a városban telepedtek le a *haláka* legjelesebb képviselői, Jákob Berab, aki 1538-ban megpróbálta újra bevezetni a rabbik felszentelését, valamint József Káro, a *Sulhán Árúk*, a zsidók számára kötelező érvényű legutolsó törvénykönyv szerzője. Pietista és aszkétikus szellem uralkodott ebben a galileai városban, amelynek körülbelül ugyanaz a szerep jutott, mint Geronának a provence-i kabala történetében. Nemcsak a régi könyvek magyarázásával foglalkoztak, hanem új művek és új magyarázatok is születtek. Egyes mesterek új típusú kinyilatkoztatásra hivatkoztak, amely egy *maggid*től, egyfajta szellemi vezetőtől eredt, aki lehetett angyal vagy lélek, és valamely kabalista szájával szólt, vagy automatikus írásra készítette. A Szalonikiből származó József Taitazak *maggid*ja Isten volt, József Kárónak pedig maga a megszemélyesített *Misna* diktálta a *Maggid Mesarim*ban olvasható kinyilatkoztatásokat. Száfedben is igen népszerű volt egy 1522 táján, valószínűleg Görögországban írott könyv, a *Gallé Rázajjá*, amelynek tárgya az első látásra megbotránkoztató életet folytató bibliai hősök, például Sámson lelkének vándorlása.

A kabala egyik első újrafogalmazását Salamon ben Móse Alkábécnek köszönhetjük, aki 1535-ben emigrált Szalonikiből Száfedba, és maga köré gyűjtött egy misztikusokból álló társaságot. Prédikátor és költő volt, ő írta a híres *Leká dódi c.*, lángoló messiásvárással teli sabbatikus himnuszt, amelyet azóta minden zsidó közösség énekel. Számos könyv, kivált *Biblia-kommentár* szerzője. Legfontosabb műve a *Likkuté haqdamót le-hokmát ha-qábbálá*. Cordoveróhoz hasonlóan kidolgozta a kabala teológiáját, de tőle eltérően a *szefirákat* Isten lényegé-

nek tekinti és hajlik arra, hogy Istent a világokon belül immansnek fogja fel.

Alkábéc tanítványa (és egyben sógora) volt a kör legnagyobb kabala-teológusa: Móse Cordovero (1522–1570). Első – *Pardész rimmónim* című – rendszerező művét huszonhét éves korában írta. Ezt követte a nagy *Zohar*-kommentár, az *Ór jákár*. Kabala-teológiájának betetőzése az *Elímá rabbáti*, amelyet tíz évvel első nagy értekezése után írt, és amelyben igyekszik a *Zohar*, a *tikkúnim* és a *Rájá mehémná* eszméit egy közös nevezőre hozni. Cordovero számára Isten szükséges lény, minden más lény felett álló (transzcendáló) ős, akit semmiféle attribútummal nem szabad felruházni. Arra az ő gondolkodása szempontjából alapvető kérdésre, vajon a *szefírák* Isten szubsztanciáját (*ácmút*) alkotják-e vagy csak *kélímjét*, azaz az istenség eszközeit vagy edényeit, Cordovero válasza: a *szefírák* egyszerre jelentik a szubsztanciát és a *kélímet*. Isten emanációi, de ugyanakkor az istenség immanens bennük. Expanziójuk Isten akaratanak látható jele. Következésképpen fel kell vetni a kérdést, milyen kapcsolat van Isten és az ő akarata között. A kérdésre adott válasz megint csak dialektikus: az akarat ugyan emanáció, de egy sereg akarati aktuson keresztül Istentől ered, az akarati aktusok pedig aszimptotaként megközelítik az istenség esszenciáját. Ezt a dialektikus gondolatot az emanáció leírásánál is megtaláljuk, amely szerinte szintén rejtett dolog. A *Zohar*nak az edomi királyok halálára vonatkozó különböző szakaszait paradox módon utalásként értelmezi a szigorra, amely szükséges ahhoz, hogy a világ fennmaradjon. Ez magyarázza azt is, hogy az egész világegyetem ritmusát a jobb (egyenes) fény, *Ór jákár* és a visszavert fény, *Ór Hózér* kettős mozgása szabja meg, amelyekből az utóbbi a szigor modalitásából fakad.

III. Jicháq Luria és tanítványai

Jicháq Luria Askenázi (az *Ari*) 1534-ben született Jeruzsálemben, Egyiptomban nevelkedett és 1572-ben halt meg Száfedben, ahol élete utolsó három évét töltötte. Egyiptomban Dávid ben Zimra, Száfedben Móse Cordovero volt a mestere. Ő maga mintegy harminc tanítványt gyűjtött maga köré, akikkel misztikus társaságot alapított. Luria határozottan karizmatikus egyéniség volt, vonzereje mindenkire hatott, aki a közelébe került. Tanításai, amelyeket tanítványainak tartott fenn, jobbára csak élőszóban hangzottak el. A tanítványok különféle verzióiban maradt ránk Luria teozófikus kabalája, amely az addighoz képest voltaképpen teljesen új kabala.

A négy ismert változat a következő:

1/ Móse Jóná szövege a *Kanefé Jónában* (ebben nincsen benn a *cimcúm* doktrínája).

2/ A József ibn Tabul által a *Derús hefcí báhban* kifejtett változat, amely H. Vitalhoz és M. Jónához képest a *cimcúm*-doktrína szempontjából alapvető fontosságú.

3/ A Hajjím Vital-féle változat, aki eredménytelenül próbálta biztosítani magának Luria műve terjesztésének monopóliumát; ebből a változathoz több gyűjtemény is létezik, amelyeknek kollektív címe *éc hajjím*.

4/ Végül a *Limmúdé acilút* szerzőjének, Izrael Sárugnak a változata, aki, noha nem volt közvetlenül Luria tanítványa, kiegészíti a mester tanait a *saásúá*, az isteni öröm motívumával, a *nianúá*, az *én szófon* belüli rezgések motívumával, valamint a nyelv-misztikából kölcsönzött isteni ruházatról szóló tannal. Vele kezdődik a lurianizmus neoplatonikus újrafogalmazása, amelyet azután tanítványa, Ábrahám Herrera folytat *Puerto del Cielo* c. művében.

A részleteit tekintve rendkívül bonyolult Luria-féle kabalának három főrésze van: a *cimcúm*, az edények összetörése és a *tikkún*.

Luria felveti a következő kérdést: hogyan létezhet a világ, ha az *én szóf* esszenciája mindent betölt? A válasz, hogy a világ az Isten *cimcúm*ának önmagába való összehúzódnása következté-

ben van. Ez az egy, a centrumban lévő pontba való isteni összehúzódnak teszi lehetővé a világok létezését, az így létrejött östér a *tehirú*. A *cimcúm* következményeként megmutatkozik az isteni szigor, amely addig könyörületességének végtelen óceánjába merült alá. Az istenségnek ezt az önkorlátozását követi visszatérése a világok terébe, fénysugár formájában, amely behatol az első összehúzódnak által létrejött térbe. Ez a fénysugár, amely a könyörületesség modalitásához tartozik, behatolásakor katartikus hatást fejt ki és fókuszba gyűjti a szigor erőit, amelyek a *resimúval*, a végtelen fény maradékával együtt a *tehirúban* megmaradtak.

A kölcsönhatás, a *káv ha-middá* alkotta szervező forma, a kozmikus mérték és a *resimú* képviselte befogadóképesség között hozza létre a *kélímet*, azokat az edényeket, amelyek alkalmasak az isteni fény befogadására. A keletkező struktúrák a térben két alakban jelennek meg, nevezetesen kör, *iggúl* és egyenes vonal, *jóser* alakjában, amelyeknek kettőssége áthatja az egész folyamatot. A kör az *én szóf* tökéletességét idézi és bizonyos értelemben a *cimcúmból* keletkezett tér gömbformájához alkalmazkodik. A *kávból* született egyenes vonal mintegy az egész teremtés végső céljának, az embernek az a priori, megelőlegezett formája. A folyamatot szüntelen összehúzódnakok és kitágulások (*histalkút* és *hitpastút*) ütemezik.

Az emanációból keletkező első forma, amely a világok egészét betölti, éppen *Adám kadmón*, az első ember nevet viseli. Az *Adám kadmón* tíz koncentrikus *szefirából* áll (ezek felelnek meg az ő *nefesének*) és tíz függőleges *szefirából*, ezek alkotják az ő *ruáhját*. Ő a közvetítő az *én szóf* között, amelynek fénye átvilágítja őt és az utána következő világok hierarchiáját. A *szefirák* fényei a szemein, fülein, orrán és száján törnek elő. Minden fénykonstellációnak megvan a saját nyelvi kifejezése a

Tetragrammaton egyik változatában (*millúj*). Mindezek a fények egyetlen edényben egyesülnek, ez magyarázza az *Ólám ha-aqúdím* (szó szerint: a megkötöttek világa) elnevezést, amely erre a fokozatra érvényes. Egy második *cimcúm* után az első ember rekeszizmának szintjén, a fények az *Adám kadmón* szeméből törnek elő. Ezek a fények alkotják az *Ólám ha-nikkúdímot*, a pontok világát, ahol minden *szefirá* fényét külön edény fogadja be.

A három első *szefirá*nak megfelelő edények be tudták fogadni a fényt. De a többi hatnak a fénye a *heszedtől* a *jeszódíg* egyszerre tört elő, és a befogadásukra szánt hat edény összetört. Ugyanez történt, bár kisebb mértékben, a *malkút* edényével. Az edények összetörése, *sebírat kélím* a Luria által leírt theogóniai folyamat második alapvető mozzanata. A törés hatására a fény nagyobb része visszatér a forráshoz, míg a többi fényszikra, *nicúcót*, amely az edények cserepeihez tapadt, velük együtt a mélybe hull. A gonosz erők ezekből a cserepekből, a *kelippótból* veszik táplálékukat, és ezekből keletkezett a durva anyag is. Az edények összetörése tehát kozmikus katasztrófa, amelynek eredményeképpen minden realitás, legyen az a fény vagy az edény, elmozdul a helyéről. Luria gondolkodásában ez megfelel az első Királyok halálának a *Zohar Idrót* részében, valamint a primitív világok elpusztításának, amelyről a régi *aggáda* ír. Luria tanítványai ezt a katasztrófát kétféleképpen olvassák: hol a strukturalista olvasatot választják (a pontok világának parcelláris természete), hol katartikusan: a törés elkerülhetetlen volt, mivel a *szefírákat* meg kellett tisztítani a *kelippóttól*, ez volt már az első összehúzóadás célja. Ez a katartikus látásmód megfelel a teleológikus magyarázatnak is, amely szerint az edényeknek össze kellett törniök, hogy létrejöjjön a világ, amelyben létezik szabadság.

Közvetlenül az edények összetörése után bekövetkezik a theogóniai folyamat utolsó szakasza, a *tikkún*, amelyben megtörténik a széttört világ megjavítása vagy restaurálása. Az *emanator* létrehoz egy alulról jövő impulziót, ez a *májím noqbín* (szó szerint: a nőnemű vizek), amely az összetört világnak egyfajta segélykiáltása, és válaszként az első ember homlokából újabb fényt bocsát ki. Ez az új fény összegyűjti a *parcúfím*, az arcok vagy konfigurációk eddig elszigetelt *szefírát*, amelyek mindegyike az istenség egy-egy aspektusát és a restaurálás művének egy mozzanatát hordozza. Az öt legfontosabb *parcúfím* neve az *Idrót* nómenklatúrájából származik. Az első arc az *arik anpín*, az isteni könyörületesség, mely megfelel a *keternek*. A *hokmá* és *biná* entitásokból az *abbá* és *immá*, az apa- és anya-konfigurációk lesznek. Állandó szembesülésük (*histakkelút páním befáním*) folytán ők minden intellektuális és erotikus egyesülés mintaképei. Egyesülésükből keletkezik egy újabb arc, a *zeír anpín*, a Türelmetlen, amely magában foglalja a hat *szefírát* a *gedullától* a *jeszódíg*. Mint neve is mutatja, a szigor erőhatását tartalmazza, és szerepe szerint valóban a szigor átalakításának és enyhítésének az eszköze. *Ari* hosszan leírja a *zeír anpín* fogantatását és embrionális fejlődését az „égi anya” méhében, születését, gyermek-, majd felnőttkorát. *Zeír anpín* élettársa *nuqbá de-zeír*, aki megfelel a *malkút* nevű entitásnak. Az öt konfiguráció együttesének leírása a legfigyelemreméltóbb kísérlet annak érdekében, hogy az *én szó*ból eljussunk a hagyományos vallás személyes Istenéig, olyan minőségek és leírások segítségével, amelyekben újra felfedezhető a mítosz és a gnosztikus gondolkodás hatása.

A világok *tikkúnját* az *emanator* azonban nem viszi véghez. Az edények összetörésének egyik következménye az volt, hogy mindegyik világ lejjebb került, mint ahol eredetileg lennie kel-

lett volna. Ennek folytán az *ászíjjá*, amelynek tiszta szellemi világnak kellett volna lennie, degradálódott, és összekeveredett a *kelippót* világának alsó részével és az ezt uraló fizikai anyaggal. Az ember feladata éppen az, hogy visszahelyezze az *ászíjjá* világát szellemi helyére, és összeszedve a szentség részecskéit teljesen elválassza a cserepek világától, hogy végre létrejöjjön a teremtmények soha meg nem szűnő kapcsolata az istenséggel. A *tikkún* folyamata a földön megfelel a történelemnek. Izraelnek a világban az a dolga, hogy összegyűjtse a szentség szétszóródott részecskéit. Ennek a kezdetektől fogva zajló folyamatnak a végére a messiás eljövetele fog pontot tenni. Izrael feltámadása jelenti egyben az egész világ feltámadását, mint ahogy száműzetése nem más, mint az összes teremtmény száműzetésének látható megnyilvánulása, kezdve az istenségtől az edények összetörésének pillanatában és már eredeti *cimcúmá*-nak idején.

Luria kabalája a misztikus elitnek szánt *kavváná* tana mellett tartalmazza az egyetemes *gilgúl* tanát is, amely nem más, mint a lelkek egyetemes vándorlása Ádám lelke óta, amely valamennyit tartalmazta. A világ igazi története az emberi lelkek vándorlásának és egymás közti kapcsolatának története. A lélekvándorlás lehetővé teszi az embernek, hogy megszabadítsa magát, amennyiben követi a tanításokat, amelyeket előző életében nem tartott be, így tehát a *tikkún* megszemélyesített aspektusa. A lélekvándorlás tehát, éppúgy, mint a *gálút*, a száműzetés, nem egyszerű szankció, hanem minden egyes zsidónak kijelölt misszió, amelynek célja a pogányok között szétszóródott szentség utolsó részecskéinek összegyűjtése.

IV. A Luria-féle kabalától a modern időkig

A Luria-féle kabala annyira megfelelt a zsidó nép törekvéseinek, hogy 1630-tól kezdve gyakorlatilag az egész zsidóság doktrínájává vált, sőt azt mondhatjuk, hogy ez lett az utolsó elfogadott tan. De a messianisztikus töltés, amelyet hordozott, hamarosan másféle következményekhez vezetett.

Ezek közül az első a Sabbetaj Cvi (1626–1676) által elindított messianisztikus mozgalom volt, amely a Szentély lerombolása utáni idők történetének legnagyobb ilyen jellegű megmozdulásává nőtte ki magát és megbolygatta az egész zsidó világot, majd pedig, Sabbetaj Cvinek az iszlám vallásra való áttérése után (1666) kialakuló szombatos eretnokség révén belülről és kívülről bomlasztani kezdte az emancipáció küszöbén álló hagyományos zsidó társadalmat. A hittételek területén a mozgalom kidolgozott egy eretnek kabalát, amely a Luria-féle kabalának a Sabbetaj Cvi élményének szellemében történt átértelmezése volt. Első nagy teoretikusa a gázai Nátán, a mozgalom prófétája, a *Széfer ha-Berá* c. mű szerzője lett. Egy másik, dualista jellegű megfogalmazását ez a szombatos kabala Ábrahám Miguel Cardozónak köszönheti, aki határozottan hátat fordított a Luria-féle kabalának. Végül a harmadik kabalisztikus irányzat ugyanebben a körben Nehemja Hajonnak köszönheti létrejöttét, aki *Óz Elóhim* c. értekezésében a Luria-féle kabalának újabb szombatos olvasatát kínálta. Amint ez József Ergaz és Emmanuel Hay Ricchi Amszterdamban kiadott írásaiból kitűnik, a zsidó ortodoxia a doktrínák területén is érthető heveséggel reagált a mozgalomra. A két tábor között állt Móse Hajjim Luzzatto, akinek művei, de különösen a *Kela Pité Hokmá* (A Bölcsesség 138 kapuja) a Luria-féle kabala új értelmezését adja. Értelmezésének alapja, hogy Isten a saját *cimcúmja* által meghaladta saját végtelen jóságát azért,

hogy megteremtsen egy tökéletlen világot, de ebben is tiszteletben tartja az ember méltóságát.

A szombatosság le hanyatlása és a vele kapcsolatos csalódás eredményeképpen létrejött egy másik népies mozgalom, amely szintén a Luria-féle kabalában gyökerezett, de érzelmi síkra helyezte át mindazt, ami a Luria-féle kategóriákban túlságosan intellektuális volt, és ennél fogva csak a szellemi elitnek szólt. A lengyel és ukrainai haszidizmusról van szó, amely a XVIII. és XIX. században egyes karizmatikus egyéniségek körül kialakult. Ezek között időrendben az első Izrael Baál Sém Tóv – más néven Best – († 1760) volt. Best és tanítványai a *cimcúm* és a szentség részecskéinek felemelését hirdették, és a *debekút*ot tekintették a legnagyobb vallási értéknek. A kabalisztikus eszmék a hászidoknál egyéni etikai erényekké alakultak át. A mozgalom azonban, főleg Litvániában a rabbinikus rendszer heves ellenállásába ütközött. Az egymással szemben álló mozgalmak mindegyikében voltak azonban kiváló gondolkodók, akik továbbfejlesztették a Luria-féle kabalát. Elijáhu, a vilnai gáon – a legkimagaslóbb személyiség a litván *mitnagdím* körében – indította el azt az interpretáló hagyományt, amelynek utolsó nagy képviselője Salamon Eliasov (1841–1924) lett. A hászidok között elterjedt *habad* irányzatra különösen a kabalával való kreatív foglalkozás volt jellemző. Két főalakja a Ljadból származó Snéur Zalman, a *Tanja*, és tanítványa, a sztaro-szeljei Áron Lévi, az *Abódát ha-Lévi* szerzője. A Luria-féle kabala szelleméből táplálkozó kontemplatív imádkozás hagyományait a mai napig ápolja Jeruzsálemben a *Jesivá Bét-Él*, amelynek első vezetője, Sálóm Mizráhí Sarabi 1777-ben halt meg. Hasonló központ működött Lengyelországban 1740-től fogva az egész XIX. századon át: a híres Klaus Brodyban.

Ahogy a zsidók emancipálódtak és asszimilálódtak a nyugati kultúrához, a zsidó közösségek fokozatosan leszakadtak a

kabalaról. Nagymértékben hozzájárult ehhez a *hászkalá* (Felvilágosodás) nevű mozgalom, amely hevesen támadta a haszidizmust. A XIX. századi racionalizmus hatására a „zsidóságtudomány” hívei, néhány tiszteletreméltó kivételtől eltekintve, elsősorban a középkori zsidó filozófia iránt érdeklődnek. Egy olyan jelentős történész, mint például Graetz, hihetetlenül kemény szavakkal ostromozza a misztikát, amely nézete szerint fantazmagóriákat terjeszt a judaizmuson belül.

Gershom Scholem (1897–1982) egész munkássága során ennek a megvetésnek kívánt véget vetni. Cionista ideológiája hozzásegítette annak a felismeréséhez, hogy a kabala a zsidó lét vitális kifejezése. De ahelyett, hogy engedett volna a romantika csábításának – főleg 1925-től fogva, amikor megkapja kinevezését az új jeruzsálemi héber egyetem zsidó misztika tanszékének az élére –, elkezdte szigorúan tudományos szellemenben feldolgozni a zsidó misztika keletkezését, fejlődését és tartalmát. Ő a kabala történeti és kritikai vizsgálatának megalapítója, akit ezen az úton követ Jeruzsálemben I. Tishby, Franciaországban pedig G. Vajda, s ezeknek tanítványai, majd a tanítványok tanítványai. Hozzá kell tennünk, hogy a történelmi események, és elsősorban a hitleri népiirtás a zsidó népszéles rétegeinek érdeklődését a misztika felé irányította. Ennek eredményeképpen az utóbbi húsz évben újra kiadták a legtöbb alapszöveget, és ezek egy részét lefordították a különböző európai nyelvekre is. Ennek a megújult érdeklődésnek az alapján (még akkor is, ha megállapítható, hogy nemegyszer gyanús indítékokból született) jogosan remélhető, hogy a ma még igen hiányos ismereteink a zsidó misztika történetéről ki fognak egészülni, és hogy az ilyen irányú kutatások a zsidó kultúra más nagy területeiről szerzett tudásunk elmélyülésével párhuzamosan hozzá fognak járulni a zsidó nép gondolkodásának, történetének és életének teljesebb és árnyaltabb ismeretéhez.

Irodalom

A kérdéssel – a jelen könyvben említett szövegeken és műveken kívül – a következő munkák foglalkoznak:

Általános művek

Scholem (G.), Kabbala (angolul), Jerusalem, 1974.

Scholem (G.), Von der Mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt, 1973.

Scholem (G.), La Kabbale et sa symbolique, Paris, 1973.

Scholem (G.), Les noms et les symboles de Dieu dans la Mystique juive, Paris, 1983.

Dan (J.) et Talmage (F.) (Ed.), Studies in Jewish Mysticism, AJS, Cambridge, (Mass.), 1982.

A merkábá apokaliptikája és misztikája

Elior (R.), Hekhalot Zutarti, Jeruzsálem, 1982.

Cohen (M. Samuel), The Shi'ur Qōma, Liturgy and theology in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism, Lanham, 1983.

A rajnai pietizmus

- Dan (J.), A németországi pietisták ezoterikus teológiája (héberül), Jeruzsálem, 1969.
- Trachtenberg (J.), Jewish Magic and Superstition, a Study in Folk Religion, New York, 1975.
- Marcus (I. G.), Piety and Society, The Jewish Pietists of medieval Germany, Leyde, 1981.

A kabala a középkorban

- Vajda (G.), La philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age, Paris, 1962.
- Gottlieb (E.), Tanulmányok a kabalisztikus irodalomból (héberül), Tel-Aviv, 1976.
- Tishby (I.), A kabala és hatása I. (héberül), Jeruzsálem, 1982.
- Vajda (J.), Le Commentaire d'Ézra de Géronne sur le Cantique des Cantiques, Paris, 1969.
- Azriél de Géronne, Commentaire sur la liturgie quotidienne, Leyde, 1974.
- Kommentár Kasztíliai Jákob ben Jákob ha-Kohen rabbi „Ezékiel merkábájához” (héberül), Jeruzsálem, 1978.
- Idel (M.), Ábrahám Abulafia írásai és tanítása (héberül), Jeruzsálem, 1977.
- Blumenthal (D.), The Commentary of R. Hoter ben Shlomo to the Thirteen Principles of Maimonides, Leyde, 1982.
- Tishby (Y.), Mishnat ha-Zohar, Jérusalem, 1961.
- Liebes (Y.), A Zohár szókincse (héberül), Jeruzsálem, 1976.
- Sefer ha-Bahir (héber-francia), Paris, 1982.
- Sefer ha-Zohar, Paris, 1981–84.
- Kushnir Oron (M.), A Széfer ha-Pelijá és a Széfer ha-Káná kabalisztikus forrásai, vallás- és társadalomkritikája és szerkezete (héberül), Jeruzsálem, 1980.
- Blickstein (S.), Between Philosoph and Mysticism, a Study of Qabbalistic writings of Joseph Gikatilia (1248–1322), New York, 1981.
- Isaac d'Acco, Me'irat Enayim (éd. Ch. A. Erlanger), Jérusalem, 1981.

- David ben Yehuda he-Hasid, *Sefer ha-Gevül*, Tel-Aviv, 1972.
 David ben Yehuda he-Hasid, *Sefer Maröt ha-Zöveöt* (éd. crit. Daniel C. Matt), Brandeis, 1978.
 Joseph de Hamadan, *Sefer Ta'amei ha-Mizwoth* (éd. crit. M. Meir), Brandeis, 1974.
 Joseph de Hamadan, *Sefer Tashaq*, Brandeis, 1975.
 Ariel (David S), *Schem Tob ibn Schem Tob, Kabbalistik Critic of Jewish Philosophy in the Commentary of Sefirot*, Michigan University, 1981.

A kiűzetés után

- Goetschel (R.), *Meir Ibn Gabbay, Le discours de la Kabbale espagnole*, Louvain, 1981.
 Secret (F.), *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.
 Neher (A.), *Le Puits de l'Exil*, Paris, 1966.
Sefer Galley Razayya (éd. crit. R. Elior), Jérusalem, 1981.
 Werblowsky (R. J. Z.), *Joseph Karo, Lawgiver and Mystic*, Oxford, 1960.
 Sack (B.), *The Mystical Theology of Solomon Alkabez*, Brandeis, 1977.
 M. Cordovero, *Le Palmier de Deborah*, Paris, 1985.
 Ben Shlomo (J.), *Mosé Cordovero misztikus teológiája* (héberül), Jeruzsálem, 1965.
 Tishby (Y.), *A rossz és a Kelippá doktrínája a Luria-féle kabalában* (héberül), Jeruzsálem, 1969.
 Krabbenhoft, *The Mysticism in Tradition: Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*, New York, 1982.

Szombatosság és hászidizmus

- Scholem (G.), *Sabbatai Zewi, le Messie mystique*, Paris, 1983.
 Scholem (G.), *Tanulmányok és források a szombatosság és annak különböző formái történetéhez* (héberül), Jeruzsálem, 1974.
 Scholem (G.), *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, 1974.

- Tishby (Y.), A hit és az eretnekség útjai (héberül), Jeruzsálem, 1967.
- Rubinstein (A.) (szerk.), Tanulmányok a hászidizmus köréből (héberül), Jeruzsálem, 1977.
- Schatz-Uffenheimer (R.), A hászidizmus mint misztika (héberül), Jeruzsálem, 1978.
- Hallamish (M.), Ljadi Zalmán Snéur spekulatív tana (héberül), Jeruzsálem, 1978.
- Baer Dov de Loubavitch, Lettre aux Hassidim sur l'Extase, Paris, 1975.
- Elior (R.), A hászidizmus második nemzedékének teológiája (héberül), Jeruzsálem, 1982.
- Green (A.), Tormented Master. A Life of Rabbi Nahman of Bratslav, The University of Alabama Press, 1979.

Függelék

A szövegben előforduló idegen nevek, kifejezések magyarázata

Abót di Rabbi Nátán – a Kr. u. 2. században élt tannának, Nátán rabbinak tulajdonított agádikus mű, a misnai *Abót* c. traktátus kommentárja, amely a Talmud egyik kánonon kívüli traktátusaként maradt fenn, két verzióban.

Ábrahám ibn Ezra (1092–1167, Spanyolország) A Pentateuchushoz és más bibliai könyvekhez írt kommentárjában közölt bibliakritikai észrevételei a későbbi kritikai irányzatra, így Spinozára is hatottak. Himnuszokat és saját korának történeti eseményeit megörökítő műveket írt, amellett a *Széfer ha-miszfár* (*A szám könyve*) című asztrológiai munka szerzője. Ő az első fennmaradt héber metrika szerzője is.

Abulafia, Ábrahám (Saragossa, 1240–1291) Spanyolországi zsidó kabalista, a kabala és Maimonidész filozófiáját egyesíti. Messianizmus. 1270 után Görögországban, Itáliában működik, majd a kor rabbinikus tekintélyeinek üldözése elől egy Málta közelében lévő szigetre menekül. Itt írja *Széfer ha-Ot* című könyvét (ez az egyetlen máig fennmaradt műve). Kibővítette a német misztikus iskola tanításait, módszereit, egyebek közt a „prófétikus” kabalával, amelyben prófétai erőt szerezve lehet kapcsolatba lépni Istennel.

Abulafia, Todrosz (1220 k. – 1298) Spanyolországi rabbi és kabalista, a kasztíliai zsidó közösség vezetője, X. Alfonz udvarában befolyásos személyiség. Nemzedéke legnagyobb kabalistájának tekintik. *Sáár ha-rázim* (*A titkok kapuja*) c. műve a 19. zsoltár misztikus

interpretációja, *Ocár ha-kábód* c. munkája agádák kabalisztikus interpretációja. Ezékiel 1. fejezetéről is írt kommentárt.

Ádám kadmón – Gen. 1:26 szövegén („teremtsünk embert a magunk képére”) alapuló kabalisztikus elképzelés, amely szerint Ádámot a maga testi valójában egy szellemi lény mintájára teremtették, akit ugyancsak Ádámnak hívtak. A kifejezés, amely először egy 13. századi traktátusban fordul elő, jelentheti az isteni emanációk összességét is.

Ahér rabbi – Elisa ben Abuja rabbi másik neve.

Aión – gör. „élettartam”, „hosszú időszak”, „korszak”. A platóni filozófiában az ideák világának örökkévalóságát jelenti. A gnosztikus filozófiai rendszerekben jelentése bővül: „világkorszak”, de emellett használatos „tértség” és „szellemi lény” jelentéssel is.

Akiba rabbi (Akiba ben József, Palesztina, Kr. u. 50 k. – 135) – tanna, Eliezer ben Hürkanosz tanítványa. A Kr. u. 132-ben kirobbant Róma-ellenes Bar Kohba-felkelés tevékeny részese; a felkelés leverése után a győztesek tíz tudós társával együtt kivégzik. Igen jelentős része van a bibliai könyvek kanonizálásának munkájában (jamiyai zsinat); az Énekek éneke és Eszter könyvének zsidó kánonba való felvétele neki tulajdonítható. A hagyomány és törvények értelmezésének munkájában azoknak a megváltozott viszonyokhoz való alkalmazásában, életképessé tételében Akiba rabbinak ugyancsak oroszlánrésze volt.

Alexandriai Philón (Kr. e. 20 – Kr. u. 40 k.) Alexandriában élő, görög műveltségű, görögül író zsidó szerző, aki műveiben, allegorikus magyarázataiban a zsidó bibliai hagyományt és a görög újplatónikus filozófia rendszerét próbálta egyesíteni. Művei Platón és a sztoa ismeretén kívül esszéus hatásokat is tükröznek.

Amrám víziója (4Q Amram) – a qumrani közösség könyvtárában talált apokaliptikus mű töredéke. Tartalma látomás formájában adott jóvendülés.

Apokaliptika, apokalipszis – a görög *apokalüptó* „feltárni” szóból származó kifejezés. Az apokaliptikus irodalom művei olvasóik számára mindig valamilyen titkot, rejtett, csak a szerző és köre számára ismert kinyilatkoztatást, tudást tárnak fel. Gyakori forma a látomás, a kinyilatkoztatás tartalmának képi megjelenítése.

Arkhónok – eredetileg a bolygók, illetve a pályáik által bezárt szféra, amelyre hatásuk kiterjed, később a szférán uralkodó lények elnevezése.

Askenáz – az Ószövetségben az Eufrátész felső folyásánál élő nép; a középkortól Nyugat-Európa, elsősorban a német nyelvterület zsidóságát, illetve az ezen területekről máshova települteket jelöli.

Átára – „korona”.

Azriel (Spanyolország, a 13. sz. eleje) A geronai kabalista kör kiemelkedő alakja. Jellegzetes stílusú és terminológiájú művei közvetlen újplatonikus hatást tükröznek. Salamon ibn Gabirol mellett a keresztény John Scotus Eriugenát is jól ismerte.

Bábli – I. Talmud Bábli.

Báhir, Széfer há-Báhir – a legrégebbi kabalisztikus mű Spanyolországból. Bibliai versek misztikus értelmezését tartalmazza.

Bahja ibn Páqúdá (11. sz. második fele) Spanyolországi zsidó morálfilozófus és zsinagógai költemények szerzője. Arabul írt és héberre fordított főműve, a *Hóbot ha-lebabot* (*A szív feladatai*) nagy hatást gyakorolt a későbbi zsidó pietista irodalomra. A muszlim misztika, az arab közvetítésű újplatonizmus és talán a hermetikus irodalom gondolatvilágának is közvetítője.

Ben Azzáj rabbi – Kr. u. 2. sz. eleje, tanna. Tiberiasban él, többek közt Akiba tanítványa. A zsidó hagyomány úgy emlegeti, mint azon négy személy egyikét, „akik beléptek a Pardészbe (Paradicsomba)”, azaz misztikus spekulációknak szentelték magukat.

Ben Zoma rabbi (Simeon ben Zoma, Kr. u. 2. sz.) Tanna, Akiba kortársa, egyike „a négynek, akik a Paradicsomba léptek”. Kozmogóniai és merkábá-spekulációk szerzője.

Biná „tudás” – Isten tudása, a tíz szefírot, az isteni megnyilvánulások egyike.

Bogumilok – balkáni eretnecség a 10–12. században, amely Európa nyugati részén (Itália, Franciaország, Németország) is elterjed. Erősen dualista beállítottságú szemlélete szerint a világban állandóan és minden területre kiterjedően harcban áll a jó és a gonosz.

Brahám apokalipszise – zsidó apokrif mű, a Kr. u. I. századból. Ószláv fordításban maradt fenn, eredeti nyelve héber vagy arámi lehetett. A mű Ábrahám megtérésének, a bálványoktól való elfordulásának történetét beszéli el, illetve jóslatot közöl Izrael jövőjéről.

- Cárfát* – a Bibliában város Szidón és Türosz között; a középkorban Észak-Franciaország héber elnevezése.
- Causa causarum* – arisztotelészi fogalom, az ősök, amelyből a dolgokat létrehozó okok erednek.
- Cimcúm* „csökkentés, összevonás” – Isten összehúzódása egy pontban.
- Debekút* „ragaszkodás” – a misztikus irodalomban szokásos jelentése „Istennel való egyesülés”, amely az ima ideje alatt, vagy az azt megelőző meditáció során valósul meg.
- Démiurgosz* – „kézműves, mesterember”, a gnosztikus rendszerekben alacsonyabb rendű teremtő istenség, aki a világot a maga anyagi valóságában alkotja meg, és aki alárendeltje a szellemi teremtőnek.
- Dibbur* – „beszéd, szó”.
- Dunas ibn Támim* (Kairuán, Észak-Afrika 890 k. – 955 k.) Számos, azóta elveszett mű szerzője. Arabul írt, majd héberre fordított *Széfer Jecirá*-kommentárjában kora tudományosságot összegezte.
- Eleázár ben Arak* (Kr. u. 1. sz. második fele) Tanna, Jóhanán ben Zakkáj szűkebb körének tagja. A Talmud említi misztikus spekulációit.
- Eleázár ben Jehuda* (Worms, 12. sz. vége – 13. sz. eleje) A német haszidizmus (haszidé Askenáz) egyik alapítója, Sámuel he-Hászíd és ennek fia, Jehuda he-Hászíd mellett. Hármuk tanításait tartalmazza a közösség mindennapi életébe is bevilágító *Széfer haszidim* (*Jámborak könyve*). Eleázár moralizáló szándékú, összefoglaló munkája a *Roqéah* (*Balzsamkeverő*).
- Elijáhu, vilnai gáon* – I. Vilnai Illés.
- Elisa ben Abuja rabbi* (Kr. u. 2. sz. első fele) Tanna, korának egyik kiemelkedő bölcse. Ahér néven is ismert. Kr. u. 70 előtt született, apja jómódú jeruzsálemi polgár. Halákai mondások maradtak fenn a neve alatt, és misztikus spekulációiról ismert. Később megtagadja vallását, emiatt tudóstársai elfordulnak tőle, tanítványa, Méir rabbi kivételével.
- Emanáció* „kisugárzás” – olyan elmélet, amely az anyagi világot egy transzcendentális és egységes őselvből származtatja. Ez az őselv hozza létre a világot nem anyagi közvetítők hierarchikus rendszerének segítségével. A rendszer leírására többféle modell szolgál. Az emanáció héber terminusa legtöbbször *acilút*, vagy *acilá*.

Én szóf „végtelen” – az egész univerzumban működő, azt átható Isten.

Ex nihilo teremtés – a semmiből való teremtés elve, amely szerint a teremtés megelőzi az anyagot.

Ezoterizmus – titkos, rejtett, csak a beavatottak által hozzáférhető tanítások hagyományozása.

Gálút „száműzetés” – a Kr. e. 6. században bekövetkezett babilóni fogságra használt kifejezés. Később a diaszpóra jelölésére használják.

Gáonok – a rabbinikus akadémiák fejeinek címe a Kr. u. 7–11. században.

Gáonok kora, gáoni kor: 640–1048.

Gebúrát „erő” – Isten hatalma, a tíz szefírot egyike.

Gemátria – a görög „geometria” szóból; a Tóra-interpretáció egyik hermeneutikai szabálya, amely azon alapul, hogy a héber (és görög) betűknek a hangjel-értéken kívül számértéke is van, az egyes szavak és szócsoportok tehát számértékkel is kifejezhetők. Ugyanezek a számértékek más betűkombinációk számértékével is megegyezhetnek, így azokkal helyettesíthetők, ennek alapján pedig különféle nevek, szavak stb. egymással misztikus összefüggésbe hozhatók (l. még *iszopszéphia*). *Hászskálá* „felvilágosodás” – a héber irodalmi felvilágosodás mozgalma 1750 és 1880 között. A Németországban mozgalomszerűen meginduló hászskálá az európai nemzeti irodalmakba való bekapcsolódást, a kialakult hagyományos formákkal való szakítást jelenti. Nagy alakja a nyugati műveltségű Moses Mendelssohn (1729–1786), német nyelvű filozófiai munkák szerzője. A hászskálá képviselői megújítani törekcsenek a héber irodalmi nyelvet, a bibliai héber segítségével. Ezt segíti elő a rendkívül gazdag fordítás-irodalom is (héber–német, német–héber).

Hékálót „paloták” – a korai zsidó misztika több darabjának gyűjteményes neve. A szövegek misztikus kontemplációban megtett utazást írnak le az égi trón felé, melyeknek hőse az ég „palotája” (hékál) termeinek során át jut el a misztikus tudásig.

Henok könyve – zsidó apokrif mű, legnagyobb terjedelmű ismert szövege etióp (geéz) fordításban maradt fenn. A qumráni közösség

könyvtárából hosszabb arámi nyelvű töredékei kerültek elő. A mű egyes részei különböző időszakokban keletkeztek, a legkorábbi hagyomány a Kr. e. 3. századra, vagy talán ennél is korábbi időre megy vissza, más részeket a Kr. e. 2. sz. közepén írtak, a mű legkésőbbi részei pedig korai keresztény hatást tükröznek.

Hermetikus irodalom (Kr. e. 2–Kr. u. 3. sz.) Egyiptomban született irodalom, amelynek görög, kopt és latin nyelvű művei maradtak fenn. A műveket alapjában közös gondolatvilág köti össze, amelyben iráni, sztoikus, platóni elemek, valamint helybéli, egyiptomi hagyomány keverednek. Az iratoknak nincs egységes eszmerendszere, azonban a világmindenség felépítését, az ember helyét hasonlóan látják. Közös vonás az anyagi és szellemi világ szembeállítás és a gnosztikus spekulációk.

Heszed „kegyelem” – Isten irgalmassága, a tíz szefírót egyike.

Hivvi al-Balki (Balkh, Khorászán – a mai Afganisztán területe, Kr. u. 9. sz. második fele) Arabul író vallásfilozófus, bibliakritikus, szabadgondolkodó. Személye és munkássága nem kapcsolható sem a rabbinikus, sem a karaita hagyományhoz.

Hód „fenség, pompa” – Isten fensége, a tíz szefírót egyike.

Hokmá „bölcesség” – Isten öseszméje, az isteni megnyilvánulás, a tíz szefírót egyike.

Holokausz – „egészen égő áldozat” (gör.), azaz olyan állatáldozat, ahol az áldozati állatot egészben elégetik és azt az istenségnek ajánlják fel.

Hülé – a meghatározatlan őanyag, amely a formában valósul meg.

Hüposztaszisz – „alárendelés” – azoknak az anyagtalan szubsztanciáknak a hierarchikus rendszerét jelenti, amelyek az egy központból kisugárzó emanációt közvetítenek.

Hvvájót „lényeg”.

Ibn Gabirol (Salamon ben Jehudá, Spanyolország 1020–1057) A spanyol-zsidó aranykor költője. Arabul írt, de csak héber fordításban fennmaradt *Meqor hajjim* (*Az élet forrása*) c. műve (latin fordításban *Fons Vitae* címen ismert és népszerű irat) arab közvetítésű újplatonikus tanokat tartalmaz, és nagy hatással volt a keresztény skolasztikára is.

Intellectus agens – a világban ható erő, amely az érzékelhető világban érvényesül.

Izsopzéphia „egyenértékűség” – a görög betűk számértékén alapuló rendszer, amellyel az egyes szavak, szócsoportok számértékkel is kifejezhetők és az azonos számértékű kifejezések egymással helyettesíthetők.

Izrael Baál Sém Tov, Best (1700–1760) A haszidizmus elindítója. Tanításai, antiritualista és antinomista elvei a kelet-európai zsidóság addigi gyakorlatát támadják. A mester maga nem hagyott hátra írásos műveket, tanítása tanítványait foglalják írásba.

Jákob ben Seset (Spanyolország, 13. sz.) – a geronai kabalista kör tagja.

Jehuda – szúrai gáon (700–763)

Jehudá rabbi (Jehudá ha-Nászi, Kr. u. 2. sz. második fele – 3. sz. eleje) – a Misna összeállítója.

Jeszód „alap” – az összes működő erő Istenben rejlő alapja.

Jicháq Jiszráéli (Isaac Israeli, kairuáni, Egyiptom, 855 k. – 955 k.), fizikus és filozófus. Arabul írt művei Plótinosz hatását, emanációs rendszerének ismeretét tükrözik.

Jismáél rabbi – tanna, Kr. u. 2. sz., Akiba rabbival együtt a merkábá-miszticizmus nagy alakja.

Jóhánán ben Zakkáj – tanna. Kr. u. 1. században működő tudós, korának vezető bölcse, tekintélye. Életrajzához számos legenda fűződik, amelyek alakját egyes bibliai hősképhez teszik hasonlóvá. Hillél (és talán Sammáj) rabbik tanítványa, tanításaik folytatója. Tanúja és túlélője a Róma-ellenes zsidó felkelésnek (Kr. u. 66–70) és a Második Szentély lerombolásának. A katasztrófa után a javnei (Jamnia) rabbinikus központ egyik alapítója. Tanítási módszere a dialógus, tartalma haláka, aggáda és miszticizmus.

Johannész-apokrifon – az 1945-ben az egyiptomi Nag Hammadiban talált kopt gnosztikus gyűjtemény egy darabja. Két – egy hosszabb és egy rövidebb – verzióban került elő.

Jórdé merkábá „akik leszállnak a Merkábá felé” – a legenda szerint Jóhánán ben Zakkáj és tanítványainak köre.

Jubileumok könyve – zsidó apokrif mű, teljes szövege csak etióp (geéz) fordításban maradt fenn; a qumráni szövegletek közt az arámi

- eredeti töredékeit is megtalálták. A művet valószínűleg a Kr. e. 2. sz. közepén írták. Qumránban a jelek szerint igen fontos mű volt.
- Júda ben Barzilláj* (11. sz. vége – 12. sz. eleje) Barcelonai rabbi, kommentárt írt a *Széfer Jecirá*hoz.
- Júda ha-Lévi* (Júda Halévi, 1075 előtt – 1141) Filozófiai műve, a *Széfer ha-Kuzári* (*A kazár király könyve*) a zsidó vallás kinyilatkoztatás-jellegének apológiája.
- Júda he-Hászid* (Jehúdá he-Hászid, 1150 k. – 1217) – rabbi, a haszidé Askenáz-mozgalom legnagyobb tanítója.
- Júda ibn Tibbon* (Lunel, Dél-Franciaország, 1120 k. – 1190 k.) Orvos és arabul írt művek héberre fordítója. A Tibbon családnak legalább négy generációja arab–héber fordító és író.
- Kábód*, „dicsőség” – az istenveget helyettesítő főnév a zsidó misztikus irodalomban.
- Kalonymos család* – az egyik legismertebb németországi zsidó család. Tagjaival elsősorban a Rajna-vidék városaiban találkozhatunk a 9–13. században.
- Karaita* (qarajim) – zsidó szekta, a Kr. u. 8. sz. elejétől ismert. A szekta tagadja a talmudi rabbinikus hagyomány fontosságát; a Törvény népének is nevezik, mivel egyedüli tekintélynek az Ószövetséget ismerik el, a később keletkezett „szóbeli Törvényt” nem. Alapítója a hagyomány szerint bizonyos Anan ben David, aki után a sektát ananitáknak is nevezik. A sektának sohasem volt elismert vezetője. Térítő tevékenységet folytattak. Központjai: Jeruzsálem, Marokkó (10. sz); Bizánc, Törökország (12–16. sz.), majd a Krím és Litvánia.
- Kathárok* „tiszták”, (gör.) – a bogumilizmus felfogásával rokon, a bűnök megváltására aszkézist hirdető eretnekmozgalom, amely Európában a 12. században terjedt el.
- Kávvánót* „szándékok” – a rabbinikus irodalomban az imánál megkövetelt szellemi összpontosítást jelöli.
- Kerub* – emberfejú, állatstű szárnyas védelmező szellem, az ókori Kelet több kultúrájának díszítőművészetében ismert. Az Ószövetségben legismertebb az Ezékiel trónlátomásában szereplő (Ez. 1, 10) kerubok motívuma.
- Kóhót* „erők” – a kozmikus világlában kapcsolódó kozmikus erők.
- Kuzári* „A kazár király” – Júda Halévi vallásfilozófiai műve.

Lévi testamentuma – zsidó apokrif mű, a 12 patriarcha testamentuma címmel összeállított gyűjtemény része. A mű szimbolikája, irodalmi sajátosságai esszénus eredetre mutatnak. Töredékei a qumráni közösség könyvtárából is előkerültek.

Logosz, „szó, beszéd, rend” (gör.) – a hellenisztikus kortól kezdve a görög nyelvű zsidó (Philón) és keresztény (János-evangélium) vallási szövegek Isten szavaként említik. Philón gondolatrendszerében önálló egység, Isten ereje, közvetítő közte és az ember közt; a János-evangélium felfogásában közvetítő Isten és a világ közt.

Ma'aszé berésit „a világ teremtése” – a misztikus kozmogóniai spekulációk elnevezése.

Ma'aszé merkábá „a szekér műve” – az ezékieli látomás és más szövegek misztikus exegézise.

Mággíd, *Dov Baer* (Mággíd, „a prédikátor”, Mezsirec, 1710–1773), Baál Sém Tov tanítványa, a haszidizmus jelentős mestere. Beszédei tanítványai gyűjtésében (*Likkutim*, *Válogatások*) maradtak fenn.

Máhsábá – „gondolat, eszme”.

Maimonidész (Móse ben Maimon, Májmúni, Córdoba, 1138 – Fosztát <Ó-Kairó> 1204) Filozófus, orvos, orvostudományi író. Családjá elmenekül Spanyolországból, a marokkói Fezben, majd Palesztinában, később Egyiptomban élnek. Maimonidész, az arab orvostudomány kiváló ismerője a szultán orvosa és a fosztáti zsidó közösség vezetője lesz. Arab nyelvű orvosi munkákat és Misna-kommentárt írt, valamint a héber *Misné Tóra* (*A Tóra ismételése*) c. művet, amely az egész talmudi és a Talmud után írt rabbinikus jogi irodalom tárgy szerinti összefoglalása, summája. Ugyancsak arabul írt és Sámuel ibn Tibbon által héberre fordított *Móre Nebukim* (*Tévelygők útmutatója*) c. műve a hit és a tudás egyeztetése, a teológia és filozófia szintézise.

Malkút „királyság” – Isten királysága. A Zoharban Izrael gyülekezetének archetípusa, másutt a sekína, az isteni jelenlét. A tíz szefírót egyike.

Masiah „fölkent” – a törvényesen uralkodó és elismert király jelzője eredetileg; a perzsa kor után (Kr. e. 3–2. sz.) vezetőnek tekintett, kiemelkedő személyt, illetve egy elképzelt, a közeljövőben dicsőösen megjelenő transzcendentális vezéralakot jelent.

Maszada – nehezen megközelíthető fekvésű erőd Júdában, a Holt-tenger nyugati partján. A hasmóneus uralkodók építették, Heródes – akinek Maszada kedvelt tartózkodási helye volt – lakóépületekkel bővítette. A Kr. u. 66–70-es első Róma-ellenes zsidó felkelés végén éveken át Maszada volt a végsőkig ellenálló zélóták utolsó menedékhelye.

Máskül „értő, tanító, megvilágosító” – Dániel könyve (12:10) így nevezi a haszidok csoportjához tartozókat.

Méir rabbi – tanna, Kr. u. 2. sz., a Bar Kohba-felkelés utáni nemzedék egyik vezető egyénisége. Főleg halákista, döntő része van a Misna létrehozásában. Akiba rabbi tanítványa.

Merkábá „kocsi” – Ezékiel trónlátomása alapján; a zsidó misztikában az égi utazások eszköze.

Metatron – Henok neve az alakjához kapcsolódó misztikus irodalomban (héber Henok-könyv, 3. Henok). Jelentése: „a trón mellett álló”.

Midda, middót „mérték, mértékek” – a Talmud misnai eredetű *Mid-dót* c. traktátusa a jeruzsálemi Heródes-korabeli templom leírását és méreteit adja meg.

Midrás – a héber *dárás* „keres, kutat” gyökből származik. A főnév a kutatás eredményeként létrejött rabbinikus irodalmi műfajt jelöli, azokat az összeállításokat, amelyek a Biblia magyarázata során létrejött elbeszéléseket, legendákat foglalták össze. Az első összeállítások a 4–5. sz. fordulóján keletkeztek.

Misna „ismétlés” – a Kr. u. 2. századi zsidóság legnagyobb jogkönyve, amely a Biblia szövegéhez a kánon lezárása után fűzött magyarázatokat tartalmazza, de nem a bibliai szöveg rendjében, hanem Jehuda ha-Nászi elrendezése szerint, hat nagyobb tartalmi egységre (széder, „rend”) osztva, a mindennapi élet (ünnepek, család, magán- és büntetőjog stb.) területei szerint. A fentiekén kívül a *Misna* tartalmaz a régi bölcsességi irodalom folytatásának tekinthető műveket, szentenciákat, krónikákat, imákat is.

Misztériumok könyve (IQ Myst) – qumráni ezoterikus mű, amely titkok (rázim) kinyilatkoztatását tartalmazza. Töredékesen maradt fenn.

Mitnagdim „ellenzők” – a haszidizmussal szemben a talmudi hagyomány folytatók köre, élükön Vilnai Illéssel (Elija). Tanítványai az ő szellemében alapítják a volozsini talmudi akadémiát.

Nag Hammadi (az ókori Khénoboszcion) – falu Dél-Egyiptomban, ahol 1945-ben kopt nyelvű gnosztikus szövegek kerültek elő egy sírból.

Nágid – zsidó közösség vezetőjének címe az iszlám országaiban a középkorban.

Náhmánidész (Móse ben Náhmán, Spanyolország 13. sz.) – a geronai kabalisták köréhez tartozó író.

Nátán rabbi (Nátán ben Jicháq, ha-Bávli) – 10. századi krónikás, Babilónia.

Necá „türelem” – Isten állandó türelme, a tíz szefírot egyike.

Notarikon (a görög notarikon „gyorsíró” szóból) – rövidítési rendszer (a szavak néhány első betűjét vagy csak első betűjét írják ki). A Pentateuchus-interpretáció egyik hermeneutikai szabálya, amely segítségével a szöveget vagy betűnként értelmezik, vagy úgy, hogy az egyes szavakat komponenseikre, szavakként értelmezhető részekre bontják.

Nűsz „értelem” (gör.) – a görög filozófusoknál és a gnosztikus rendszerekben különböző értelemben használt szó. Az újplatonikusoknál az embertől különálló hüposztaszisz az emanációs rendszer csúcán.

Oriai Ahimaác (11. sz., Itália) A Brindisi közelében valószínűleg az ókor óta fennálló zsidó közösségben működő misztikus. Családjá történetének verses prózában írt feldolgozása a *Megillat Aimaác* (*Ahimaác krónikája*), amely legendákat, fantasztikus meséket és kuriózumokat is tartalmaz.

Origenész (185 k. – 254 k.) – egyházatya, ókeresztény filozófus. Ammoniosz Szakkasz alexandriai iskolájában Plótinosz diáktársa volt, később a gnoszticizmus ellen fordult. A Bibliát allegorikus módon magyarázta.

Páhád – „félelem, istenfélelem”.

Palesztinai Talmud (Talmud Jerúsálmí) – Palesztinában, a Kr. u. 5. sz. végén keletkezett gyűjtemény, a rabbinikus hagyomány összefoglalása.

Pardész „kert, paradicsomkert” – perzsa eredetű szó.

- Pietista* – általában a hittételekkel és a vallás intézményes formáival szemben a belső átélést előtérbe helyező vallási irányzatok jelölésére használják.
- Pléróma* „teljesség” – az isteni tökéletesség, amely magában foglalja az emanációk összességét. A valentiniánus gnózis terminusa.
- Plótinosz* (Kr. u. 205–270) – újplatonikus filozófus. Iskolájának tanítása szerint minden dolog kezdete és kiindulása az „Egy”, innen áramlik ki és ide is tér vissza.
- Primus movens* – arisztotelészi terminus, a bolygók szféráit mozgató értelem.
- Pseudo-Clementina* – két verzióban fennmaradt ókeresztény mű, amely számos legendás elemmel színezve Péter missziós útjáról szól. Gnosztikus szellemet tükröző, dualista világszemléletű mű, zsidókeresztény elemekkel. Gondolatvilága bizonyos pontokon egyes qumráni szövegekkel is rokon.
- Pseudepigráfikus* „hamis címfeliratú” – olyan mű, amelynek szerzője a saját neve helyett valamilyen korábban élt, nagy tekintélynek örvendő szerző nevével szignálja művét, rendszerint azért, mert műve kapcsolódik a szerzőként feltüntetett személy valamely művéhez, vagy a vele kapcsolatos hagyományhoz.
- Pseudo-Alexandrosz* (aphrodisziaszi, Kr. u. 2. sz. vége – 3. sz. eleje) Görög filozófus, Arisztotelész műveinek kommentátora. Saját műveiben is Arisztotelész gondolatainak rendszerezője, számos doktrína megfogalmazója. Műveinek arab fordításai hatottak a középkori iszlám és zsidó filozófiára.
- Pumbedita* – helység Mezopotámiában, Babilón közelében. Rabbikus iskolájáról, akadémijáról nevezetes.
- Qalir* (Eleázár há-Qalir) – valószínűleg a palesztinai Tiberiában működő zsinagógai költő.
- Qedúsá* – I. Triszthagion.
- Qorbán* (korbán) – „közelítés”, áldozatfajta.
- Qumrán*, Hírbet Qumrán – a Holt-tenger északnyugati partvidéken fekvő település. A közelében levő barlangokban 1947-ben szenzációs kéziratleleteket találtak: a kéziratok valószínűleg annak a közösségnek a könyvtárát alkották, melynek telepét az elkövetkező évek folyamán a barlangok közelében tárták fel, és amely a Kr. e. 2. – Kr. u. 1. századok folyamán élt és működött a területen.

Rázá Rabbá (*A nagy misztérium*) – a merkábá-miszticizmus műve, eredeti formájában nem maradt fenn. 9–11. századi források említik.

Ráziél angyal – „Isten titkai”-val kapcsolatos angyal, akinek személyét gyakran emlegetik a midrások és a mágikus irodalom.

Responsum-irodalom – rabbinikus jogi tekintélyek írásos válaszai a hozzájuk intézett levelekre, amelyekben egy-egy közösség vagy személy kéri ki véleményüket valamely halákai (a bibliai joggal és annak magyarázatával kapcsolatos) kérdésről. A gyakorlatot már a Talmud is említi, a gáoni kortól kezdve pedig a jogi viták eldöntésében döntő szerepet játszanak azok a válaszok, amelyeket a rabbinikus akadémiák tekintélyei adtak a diaszpóra-zsidóság körében felmerült kérdésekre. Később az európai zsidóság körében is szokásos gyakorlat.

Reujót Jehezqél (*Ezékiel látomása*) – a merkábá-miszticizmus irodalmának egyik legrégebbi darabja; hőse, Ezékiel próféta a Kebar csatorna vizében tükröződő hét égről és hét szekerről látott vízióját mondja el.

Sabtáj Cvi (1626–1676) – a Bar Kohba-felkelés óta a legnagyobb messianisztikus mozgalom központi alakja. Gázai Nátán látomása-it magára vonatkoztatva messiásként lépett fel 1665-ben. Mozgalma először Palesztinában, Kis-Ázsiában, majd a diaszpórában terjedt. Bár a messiást a szultán elfogatta és áttértették az iszlámra, a mozgalom mind kiterjedésében, mind hatásában jelentős volt. Sabtáj maga nem volt rendszeres gondolkodó, a mozgalom kabalisztikus rendszerét gázai Nátán teremtette meg.

Sabtáj (*Sabbetaj*) *Donnolo* (913–982 k.) – itáliai orvos és író, aki kommentárt írt a *Széfer Jecirá*hoz.

Sámájim „egek” – a zsidó misztikus iratokban az egymás fölött elhelyezkedő hét ég, amelyeken keresztül a lélek felemelkedik.

Sekiná – az isteni jelenlét elnevezése.

Semá „halljad!” – a Deut. 6:4-14, (Halljad, Izrel!) imájának kezdő szava és ennek nyomán héber címe.

Semittá „elengedés” – a föld ugaron hagyása, az adósságok elengedése minden hetedik évben, szombat-év.

Serirá ben Hániná (Babilónia, Pumbedita, 906 k.–1006) – gaon, responsumíró. Tudományos módon írt a Talmud keletkezéséről. Kabalisztikus szerző.

Siita – eredetileg az iszlám azon ága, amely a próféta halála után csak a Mohamed családjából származó tagokat volt hajlandó a vallási közösség imámjaiként, vezetőiként elismerni.

Simon bar Joháj – tanna, Kr. u. 2. sz. közepe, Akiba rabbi tanítványa.

Sírók ólát há-sábbát (*A szombati égőáldozat dalai*) – nehezen értelmezhető ezoterikus mű. Töredékei Qumránból és Maszadából kerültek elő. A szöveg a szombati liturgiával lehetett kapcsolatban, és egyfajta hüposztaszisz-rendszerben szerepelteti az égi lényeket.

Síúr Qómá – „a test mérése”, ti. a világmindenséggel azonosított Istené. A kozmikus méreteket megadó misztikus számok a közönséges emberek előtt rejtve vannak; ismerőik számára a misztikus tudás különleges helyet biztosít az „eljövő periódus”-ban.

Snéur Zalman (Belorusszia, 1747–1782) – a habad haszidizmus képviselője, *Tanja* (*Tanítás*) című művében a habadizmus elképzeléseinek összefoglalója.

Szár „vezér, égi arkhón” – az ég egyes szféráin uralkodó lények címe.

Széfer há-Rázim (*Titkok könyve*) – a korai zsidó misztikus irodalom műve, mágikus eljárások és a hét ég rendszerének leírása. A művet geniza-töredékekből állította össze kiadója, M. Margalioth.

Széfer Hékalót (héber Henok, 3. Henok) – az apokaliptikus irodalom egyes műveihez hasonlóan címében Henok nevét viselő héber nyelvű összeállítás, égi utazásokról szóló elbeszélésekből. A mű valószínűleg a Kr. u. 3. században készült.

Széfer Zerubbábel – késői apokalipszis.

Szefírá, szefírot – a kabala egyik alapfogalma, a *Széfer Jecirá* szerzője vezeti be, aki a tíz eredetinek vagy ideálisnak tekintett számot (vö. héber *száfár*, „számlálni”) nevezi így; később az elnevezés az emanáció tíz fokozatát jelenti, amelyek mind a teremtő Isten egy tulajdonságára utalnak, és együtt, a szefírot-fát alkotva magát Istent, illetve a teremtést jelképezik.

Szegullá „birtok” – a tulajdonosát vagy viselőjét a bajtól, rosszindulatú befolyástól megóvó írott szöveg, amulett.

Szekel „ész, értelem” – a görög *nús*z terminusának megfelelője.

Szeráfok – szárnyas isteni lények. Jesaja látomásában (Jes.6) az ezékieli kerubokhoz hasonlóan az égi trón előtt Istent dicsérő lények. A későbbi hagyomány a két csoportot összeköti.

Széthiánusok – gnosztikus csoport, keresztény szerzők eretnekellenes művei említik őket más, eretneknek tekintett csoportokkal (ophiták, kainiták) együtt. A csoport valószínűleg a kereszténység előtt született.

Szód – „titok”.

Szophia – „bölcseesség” (gör.).

Szótériológikus – megváltástant tartalmazó.

Sztoikheia – a platóni filozófiában azokat az elemeket jelenti, amelyekből minden más alkotva van.

Szúfizmus – misztikus irányzat; kezdete legalább a Kr. u. 8. századra nyúlik vissza. Korai szakaszában zsidó hatás is érvényesül.

Szúra – város Dél-Mezopotámiában, vezető rabbinikus akadémia helye.

Ta'anit – a *Misna Moéd (Ünnepek)* c. részének traktátusa.

Talmud – a Misnát és a hozzá írt magyarázatokat (Gemará, az arámi gámár „tanulmányozni” igéből) a Misna traktátusainak rendjében tartalmazó összeállítások, amelyek a Kr. u. 6. századig készültek a babilóniai, illetve palesztinai központokban (Talmud Bábli, azaz Babilóni Talmud és Talmud Jerúsálmi, azaz Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmud).

Talmud Bábli – a Babilóni Talmud; a mezopotámiai rabbinikus központokban a bibliai kánon lezárása után keletkezett hagyományt tartalmazó gyűjtemény, amelyet a Kr. u. 5. sz. végén állítottak össze Mezopotámiában (a valamivel korábban, Palesztinában összeállított Talmud Jerúsálmi, azaz a Jeruzsálemi Talmud hasonló gyűjteményével szemben ez a gazdagabb hagyományt tartalmazó és fontosabb mű).

Tannájim (tannák) – a palesztinai rabbinikus hagyomány tudósai a Kr. u. 1. sz. végén – 2. sz. elején.

Társis – drágakő, valószínűleg sárga jaspis (gör. fordítása: khrüszo-lüthosz).

Temúra „csere” – a szöveg betűinek cseréje, meghatározott szabályok szerint, a misztikus exegézis egyik módszere.

Teozófia – misztikus vallásfilozófiai rendszer, amely az emberi léleknek az istenséggel való egységét hirdeti, és amely szerint a kiválasztottak közvetlen kapcsolatba kerülhettek a túlvilággal.

Tetragrammaton „négy betű” (gör.) – az istennév (Jahve) teljes alakját helyettesítő négy betű.

Thaumaturgia – „csodatevés, bűvészkedés” (gör.).

Theurgia (gör.) – olyan módszer, amellyel az ember kényszerítő hatást gyakorol az istenségre vagy emberfölötti hatalomra ahhoz, hogy közvetlen kapcsolatot létesíthessen vele. Legmagasabb foka a mágia.

Tiferet – „dicsőség”.

Tikkún „terv” – a szennytől való megtisztítás, a harmónia visszaállítása, a világ tökéletesítése, az ember feladata a világban.

Tóra „Tanítás – hagyományosan Mózes öt könyvének jelölésére használják.

Tóra se be-al pí „szóbeli Törvény” – az írott Törvény (Tóra) után keletkezett rabbinikus hagyomány, amelyet hagyományozói ugyancsak isteni eredetűnek és követendőnek tartanak.

Tószéftá „hozzáadás, kiegészítés” – a Misna szövegéhez a traktátusok rendjében fűzött későbbi magyarázatok. Terjedelmük a kommentált szöveg négyszerese.

Tószéftá Megillá – a *Misna Moéd* c. része tizedik traktátusához fűzött tószéfta, amely a bibliai liturgikus felolvasással, különösen Eszter könyve olvasásának szabályaival foglalkozik.

Triszhagion „háromszor Szent, legszentebb” – az istennév után szereplő háromszoros jelző a zsidó misztikus irodalom műveiben (3. Henok).

Újplatonikus (neoplatonikus) filozófia – a középplatóni és újpüthagoreus irányzatok alapján létrejött rendszer, megteremtői Plótinosz és tanítványa, Porphüriosz (Kr. u. 2. sz). Számos későbbi irányzat alakul ki belőle, mint a szíriai iskola (Iamblichosz), a pergamoni, athéni, alexandriai irányzatok. A középlori nyugati keresztény kultúrában is elterjedt rendszer (Macrobius, Boethius), sőt, a reneszánsz alatt új virágkorát éli.

Vak Jicháq (1160 k. – 1235, valószínűleg Posquières) A korai kabala központi alakja. Műveiből töredékek maradtak fenn, a meditáció különböző formáiról.

Vilnai Illés (Elija gáon, Vilna 1742–1821). Tudós, kabalista és a zsidó felvilágosodás, a hászkálá nagy alakja. A maga korában igen népszerű, bár már megjelenésekor is elavult műve, a *Széfer ha-Berit* (*A Szövetség könyve*) a természettudományok, asztronómia és teológia egyfajta enciklopédiája kívánt lenni.

Zohar (*A ragyogás könyve*) – misztikus mű a 13. sz. végéről. A mű nagy része egységes – a targumit utánzó arámi – nyelvezetű és gondolatvilágú. A mű szerzője, illetve összeállítója valószínűleg Leóni Móse.

Zsidóstudomány (Wissenschaft des Judentum) – Európában, a 19. sz. elején az értelmiség körében meginduló irányzat. Célja az addigi történelem, irodalom stb. tanulmányozása modern kritikai módszerekkel.





A sorozatot Kuczka Péter szerkeszti

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója

Felelős vezető: Zöld Ferenc

Budapest, 1992

Nyomdai táskaszám: 20 501

Felelős szerkesztő: Barabás József

Műszaki szerkesztő: Rigó Zsuzsanna

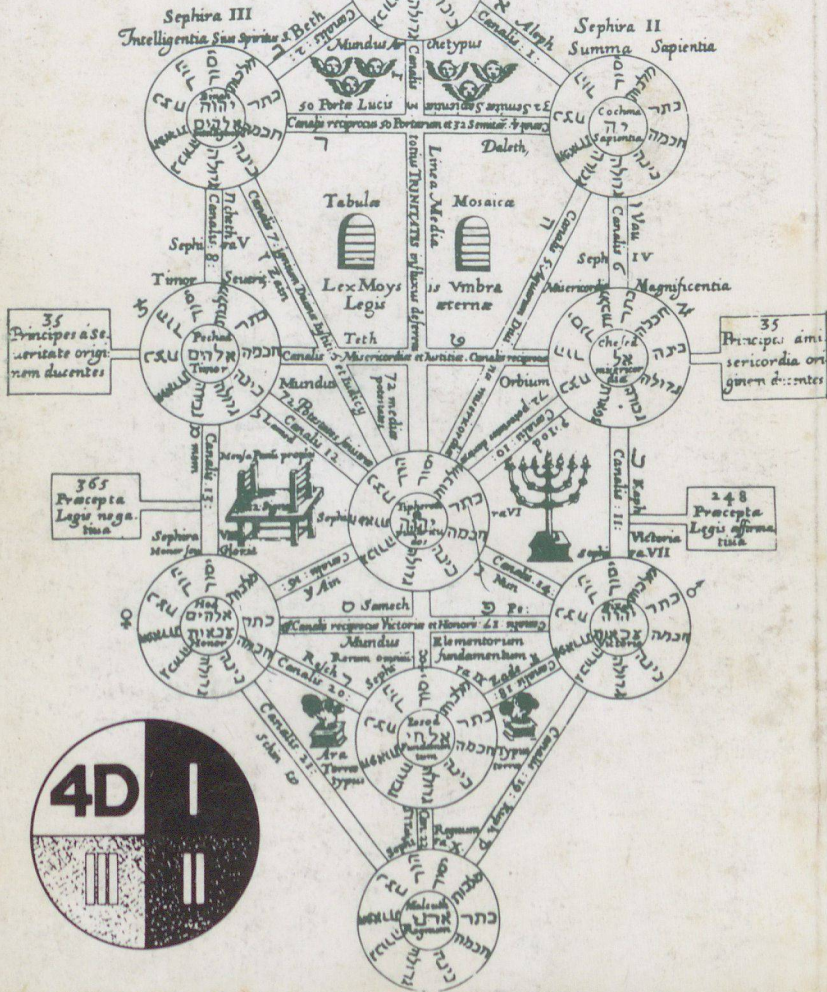
Megjelent: 6,03 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0238-1273

HORIZON ÆTERNITATIS

Sephira Prima Summa Corona

SYSTEMA SEPHIROTICVM X-DIVINO RVM NOMINVM



Roland Goetschel

A KARBALA 508482