

KOVÁCS JOLÁNKA

Lent a kiskapuban

A földön ült, maga alá húzott lábakkal, a nyitott kiskapuban, száján a védőmaszkkal. A gazrengetegtől elvadult udvaron ömlött a meleg. Izzott a nap a falu felett, könnyedén és kíméletlenül töltötte tele fentről forrósággal az utcák medrét. Néhány biciklis haladt el időnként a felhevült aszfaltúton, rápillantottak, egy se állt meg. Az egyik visszanézett, furcsállta talán, hogy annyira lent ül, egészen lent.

A férfi nem regisztrálta egyiküket sem. A gyomirtószer szagát érezte, az vette körül, őt magát, s a képeket is, amelyeket egymás után látott peregni, pedig csak az utat nézte. Mint egy mozi, olyan volt az egész, csak a légfrissítő permet illata helyett a gyomirtószer szaga terjengett a levegőben.

A nagy konyhaasztalt látta, teli süteménnyel, amikor a húga keresztelője volt. Hét tortát számolt meg összesen, a legszebb volt a bárányalakú. És tizenöt tányér kalácsot (ostyaszelet, zserbó, kókuszos rolád, csokoládés habcsókók, fehér kocka, négerkocka, habroló, rumos barack). És látta a rengeteg zöld söp-rübokrot a kertben. Oda menekült le, azok közé, sírni, zokogni dühösen. Egy hónappal azelőtt az ő születésnapját ünnepelték, az anyja süített egy kerek tortát, csokisat, a teteje lejtőre sikeredett. Szétmaszatolta a könnyeit, és nekiállt szitakötőket fogni. Mire az ebédhez fölparancsolták, már vagy harmincat megfogott. Sárgákat, pirosakat, ezüstzöld színűeket, s mindnek sorban kitepegette a szárnyait. Aztán eltaposta a megcsonkított, színes testecskéket.

A hűgát látta az apja nyakában kacagni, félrefordított fejjel aludni az anyja ölében, a buszban, amikor a tengerre utaztak. Sírni éjjelente, gyakran, mert félt a sötétől. Fényes, sötét tincseit a párnáján reggel, ha mellette ébredt, mert éjjel bekéredzkedett az ágyába. A törekeny kis gyerekestet látta, a földön, az első roham után, amint a mentőorvos föléhajol. Az anyja megtört arcát, amikor este az apja kérdésére válaszol: „Gyenge az idegrendszere, azért ilyen érzékeny, de talán kinövi”.

Saját magát látta, újra meg újra, a városi könyvtárban, könyvesboltokban, amint kitartóan kutat orvosi könyvek után, és csak olvas, olvas, keresi, kutatja a húga betegségét. Orvosokat kérdez, azok biztatják, igen, hogyne, csak szedje az orvosságot rendszeresen.

Szivárványszínű, hatalmas felhőtömb vonult el előtte. A barátait látta, akik sorra szerelmesek lettek a hűgába, a tüneményes szépségű kamaszlányba. A hűgát látta, a karcsú selymruhást, az érettségi bálban. Majd a fehér munkaköpenyes lányt, már jegygyűrűvel az ujján, a szépen berendezett péküzletben, ahol évekig dolgozott. Úgy illett a fehér fityula a hajába, hogy fotómodellként reklámozhatta volna a pékséget.

Az esküvőjén látta, hófehérben. S a templom ünnepélyes csendjét most megint az anyja hangja törte meg: „Én beszéltem a Józsival, mondtam neki, ez meg ez van, hát gondolja meg jól ... nagyon nehéz volt megmondani, de erről tudnia kell ... Azt válaszolta, hogy neki más nem kell soha, ez nem akadály, majd szedi az orvosságot, minden rendben lesz.”

És látta a hűgát éjjeli kettőkor, a kapuban, amikor dörömbölésével fölverte az egész családot. Csapzott volt, reszketett, nem jött hang a torkán. Amikor a konyhába vezették, látta a sötétkék foltot a szemé alatt, azt is, hogy dagadt, sebes az alsó ajka.

Az anyja temetését látta, és alig két hónapra rá, az apját.

Aztán csak összesodott képeket látott: betört ablaküvegeket, az eszelős fényt a húga szemében, a véres kézfejeket, az ágyhoz kötözött, mozdulatlan testet a kórházban, a szinte áttetszővé vált, beesett női arcot, mely mögött oly kétségbeesetten próbálta megtalálni tekintetével a régi, kedves arc szépségét; s megint a hűgát látta, egy holdkóros lebegő mozdulataival le-föl sétálgatni a házban, majd bikiniben, az utcán, a kútnál, amint a vizet pumpálja és fröcskölő magára, s közben teli torokból szidja a járdán álldogáló és nagyokat röhögő három suhancot; saját magát látta megint, ahogyan a házba vonszolja a szerencsétlent, miközben nagy cseppekkel esni kezd a hideg márciusi eső, s látta a

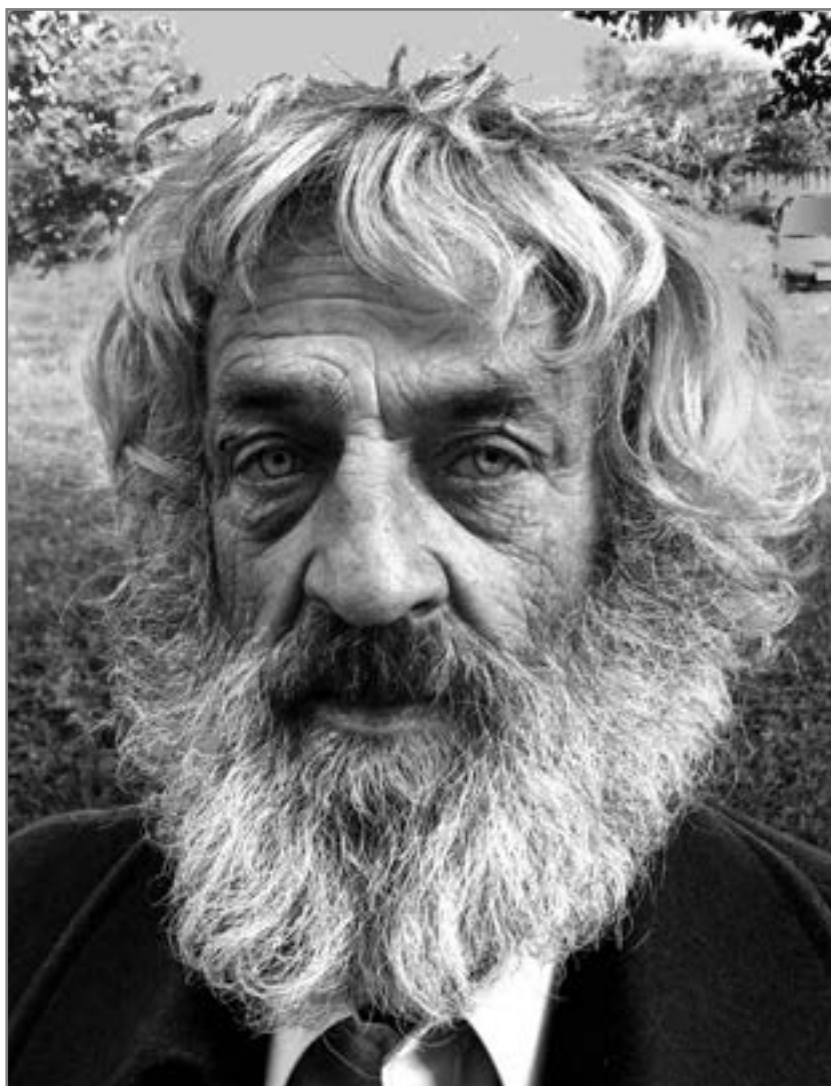
romhalmazt a konyhában, amin alig tudta keresztülvonszolni a kezében kapálódzó, őrjöngő testet, és mire az ágyhoz ért vele, már sírt, először üvöltve, majd szaggatottan, bőföggve törtek elő belőle a zokogás sötét hullámai, a párnába fúrta a fejét, és egészen elerőtlenedve szipogott, mint egy kisgyerek, mire a mentők megérkeztek.

A hullámos, fekete hajzuhatagot látta az ajtónyílásban, a szétzúzott, szép koponyát, a félig kinyílt száját, amelyből vér szivárgott. Ennyi látszott ki a rázuhant szekrény alól, meg az egyik, ökölbe szorított kézfeje.

A férfi agyába villámként hasított a gondolat: vajon mennyivel előbb kellett volna felérnie a kertből? Öt perccel, tíz perccel, fél órával? S hogy nem tudta, kit kell ilyenkor előbb hívni: a mentőket vagy a rendőrséget?

Szédelegve, lassan felállt, és a ház falának támaszkodva, imbolygó léptekkel indult meg befelé.

Ekkor érzékelte, hogy a védőmaszk még a száján van; megragadta és egy rántással kihúzta a fején keresztül, elhajtotta a gazos kiskertbe.



VÉSZITY ANNA

Fecskehívó

A konyhaszekrény tetején ketyegett egy szerkezet. Nagynak nem mondanám, sőt mi több, meglehetősen kicsi, épphogy két gyermekökölnyi óra volt. Lapja megsárgult, csilingelője berozsdállt, két kis lábával csorbán-görbén ácsingózott a szekrény tetején. Mutatói, számai mint pörge kiskatonák, ki-ki a maga helyén, és ketyegett, vesztül ketyegett. Épp eljárta a déli tizenkettőt. Bárki ha a konyhába lépett, érzett valami furcsa bizsergést a tarkója szirtjén. Langyos huzat, napsütés, meg egy boszorkánylepké cinkos kicsi lába. Így volt ez vele is hosszú évek óta. Ma is, mint minden szombat déltájt, felállt a hokedlire és egy ecetes ruhával letörölte a szekrény tetejét, meg az óra karcos üvegét. Ám amint hátat fordított, megtörtént egy igen különös momentum. Az óra leugrott a szekrény tetejéről, ki az ablakon, le a párkány poros csempéin és tovagurult a városban. Ugrás közben alig hallhatóan még azt mondta, hogy **Babau**. Az asztalon, mint minden szombat déltájt, gőzölgött az almás lepény.

Vágyunk, mint cinkék a ringó fák hegyén.

Ő pedig meg sem rezzent belé, meg sem fordult, de főleg nem kapott az óra után. Tünődött még egy keveset, de aztán hamarjában elöntötte a paprikaméreg. Csapkolódva, törve-zúzva kereste elő a legmelegebb irhakabátot a szekrény aljából. Április dacára belebújt és fázott mint a kutya. Kötött zoknit húzott, sálat, sapkát, hótaposót és kivi-harzott az ajtón. Mocskos cudarul érezte magát, és nem csak Ő. Felbolydult, ahogy volt az egész apró lakás. Étkészletek lázadása, partizán ablakkeretek, meg faliképek gerillaakciói. A szőnyeg rojtjai csomót kötöttek egymásra, a könyvek kitépték a lapjait, a bútorok szétszórták az összes csavart, alkatrészt és zúgva-döngve terültek el a padlószőnyegen. A csillár pörgésével roppant fényjátékot csinált, a régi írógép csak mássalhangzókat nyomott, még inkább csak sziszegő esz-et, traktáló té-t, zszibongó zse-ke-t. A lemezjátszó is csak azt fújta, hogy rúgja meg a nyúl. A macska morogva-fújva falta fel a hullámos papagájt, majd teli hassal, villámló szemekkel rejtőzött az ágy romjai alá. Az almás lepény nagy részét elhordták a hangyák, mivel a Búzavirág körút négyperctizenkettő' alatt lakó hangyák köztudottan kedvenc étele az almás lepény. Mígnem aztán a ház hangyái is igen haragosak lettek, s a morzsát földhöz vágva kibálták, ahányan voltak, hogy az ördög vigye el. Elköltöztek királynőstől, dolgozóstól, együtt a molylepkékkel.

Két karod borítson be minden áldott éjjel.

Az almás lepény harmadnapra megzöldült, savanyú szaga kitöltötte a padló réseit és kicsit kezdett elúlni a vihar. A lakás romjai csendben gőzölgtek, az írógép bepötyögte, hogy kár volt hát az egész. A macska is előbújt és puha mancsával a szőnyeg alá sepregette a színes tollakat. Ekkor a város egyik szegletében Ő is gondolkodóba esett. Haza kéne menni, mert már lejárta a lábát. Három napja nem evett, koszos volt és fáradt. Már azt sem tudta igazán, mi végre is történt minden, ami volt. Az órát is meg kellene keresni. Elveszett piszkosul, annyi azért szent. Ott kuksolhat most is odakint valahol. Ha meg nem találták. Megtalálták volna? Ha megtalálták, hazavitték és most egy másik konyhaszekrényen áll, ott ketyeg. Haza se akar soha többet jönni. Vagy bezúzták. Felvették a szeméthordók és bedobták a tartályba, hogy „újrahasznosítható hulladék”. Beolvasztják, újraöntik, belőle lesz jövőre a Téalapó kabátján a piros kicsi csengő. Vagy furcsasága okán egy távoli országba vitte magával valaki. Vallási ereklye, afrodisziákum, ördögi jelenés kósza leple alatt vette meg egy szakállas, pézsmaszagú ember. Kányák, varjak, színes énekesmadarak tollai borítják a ködmönét. Sötét szeme szénnel keretézve, s ahogy lép, csupasz talpa alatt felizzik az út.

Voltunk mint most, pergő jövő, rezgő múlt.

Aztán eszébe ötlött, hogy új órát fog venni. Faliórát. Nagyot, újat, fényeset. Három szöggel üti fel a falra. Megtanul majd zserbót sütni. Könyveket fog olvasni, sőt írni. Írni, írni, írni. Hosszú oldalakat, tömött sorokat cifra betűkkel. Nagy képeket festeni a falra. Íjjal lelőni más fejéről a tűzpiros almát. S támadt még számos remek ötlete, és hatalmas buzgalom fogta el. Ósmagyarok bátorsága, honfoglaló eleink vére csörgött most az ereiben. Minden erő s jog benne volt most zúgó hetedíziglen. A füle mögül csöpp lován egy apró Attila búgta azt, hogy „Harcra fel”! Kis idővel később otthon minden rendben volt. Megszegelve minden bútor, újrakötve a könyvek. Zebrapintyek a régi kalitkában, és az ablak széles párkányán egy cirmos macska jól lesózott bőre. Darált dió, csoki máz, zserbólapok gőzölgése a fehér abroszon. Az írógép csattogása álló nap, szüntelenül.

A múltó nap karimája ajkadon elszenderül.

Így ment ez egész februárig. A polcokon lassan megszapordtak a könyvek. A falon ezüsttel futtatva óra lógott alá. Mint duzzadó mellkas, villámlóan fehér lappal, roppant mutatókkal forgatva az időt. Némán. Hangtalanul. Déli tizenkettő... Mire ajtót nyitott, nem volt már ott senki. Csak valami fehér a tölgyfa küszöb előtt. Nagynak nem mondanám, sőt, meglehetősen kicsi, épphogy két gyermekökölnyi titokzatos csomag, alaposan gyolcsba tekerve. Ketyegett. Vesztettül ketyegett. Rajta gyűrött cédula, karcos betűkkel, fahéjjal, falevéllal.

A fecske is hazatér, mindig új reménnyel.



Mese az égről

Szeretett volna szélcsengőt a szíve helyére.

A kávéfőző kotyogására ébredt, aznap hajnalban harmadszorra, majd ráérősen húzta magára a holmijait, a zoknit és a nadrágot, a kardigánt és a bakancsot. Nem borotválkozott már egy ideje, szőrös volt meg álmos. (Gyerekkorában nem tudta eldönteni, hogy az álmos azt jelenti-e, hogy valaki keveset aludt, vagy azt, hogy a szeme alatti táskákban álmok térnek nyugovóra.)

Kényelmesen pakolt ide-oda, elhúzta a függönyöket – sápadtan nyújtózott feléje az ég –, kitakarította a konyhát, elmosogatott pár bögrét, csészét.

Tette a dolgát.

Csak akkor vette észre, amikor kifutott a kávé. Ott ült a lakásában a parkettán, szomorú arccal, esendő arccal, és kavicsokat kapirgált a szemgödréből. Az első, amit megfigyelt, hogy túl szigorú volt a kontya.

– Hogyan issza? – kérdezte a nőtől aztán, nem zavartatta magát túl sokáig. Két éve tért be hozzá legutóbb olyan ember, akit por és homok koszott, de főleg az lepte meg, hogy akadnak még ilyenek.

– Két cukorral, tejjel – mondta amaz, a vesszőnél és a mondat végén szorosan összezárta a száját, ahogy a madarak a szárnyukat röpködés után.

– Semmi holmit nem hozott magával? – A férfit leginkább a válasz miatt érdekelte.

– Semmit. – A nő szemei szinte káromkodtak: – Rájöttem, hogy az egész életem kényelmesen beleférne egyetlen bőröndbe, ezért inkább otthagytam magam mindenestül.

A forró kávé rálötyt a borostás pulóverére.

– Gondnok vagyok. – Fájdalmasan sziszegett. – Az égé. Magát hogyan szólíthatom?

– Gerlének. – Összekulcsolta ölébe ejtett kezeit. Az alakja olyan volt, mint a július illata, nyakának és vállának ívébe pedig virágokat lehetett volna ültetni. Bazsarózsát. Ibolyát.

A férfi, miután letörölte az asztalról és magáról a kávé, két bögrét teletöltött, majd fogta a létráját és intett Gerlének.

– Két perc és itt vagyok, csak felkeltem a Napot.

A ház teteje fölött gubbasztott a Nap, fekete vászonnal letakarva. A gondnok ügyel-bajjal felmászott hozzá a létráján, megmozgatta rajta a takarót, aztán le is húzta teljesen. Ezer madár rebbent szerte, s a napsugarak sóhajtván terültek szét az égen.

A nő az ablakból nézte, és igen kíváncsi volt arra, hogy a gondnok minden éjjel felfesti-e a csillagokat, mert ő nagyon régen látta már őket, lent a földön csak porfelhőket talált, még a csillagok is kavicsból voltak.

A gondnok fáradtan törölte meg a homlokát egy zsebkendőben, miközben odaköszönt a legközelebbi felhőn lakó szomszédjának.

Az horgászbottal a kezében ült a teraszon türelmesen, várta a vacsoráját. Nem álltak le beszélgetni, igazából nem is szerették egymást, nagyon mások voltak ők ketten.

– Madarakat horgásznak? – kérdezte Gerle, és a döbbenetétől majdnem eleredt az eső.

– Mivel idefönt halak nincsenek... – A gondnok szinte szégyellte magát, pedig ő sosem evett húst. – Főleg varjút.

– Odalent a madarakat az emberek mindig csodálattal nézték, fájduló nyakkal nézték. Mert tudnak röpködni.

– Azt mondják – szölt a gondnok –, hogy aki igazán szabad, madárrá lesz élete végén.

A nő bólogatott, bár nem hallotta még ezt a mondást. A szabadságról voltak elképzelései gyerekkorában, de nem sokáig dédelgette őket, hagyta, hogy mind összetörjön egy mennydörgésben.

Gerle világlátésben szerette a mennydörgést. Az esőt. A vihart is.

*

Napokat töltött ott a gondnoknál a parkettán ülve. Törökülésben hallgatta a férfit, a mesét a csillagról, amit meg kellett pucolni, hogy elég tisztán ragyoghasson, az éjjeli lepkéről, aki egész életében a nappal fényét kereste a lámpáké helyett, s mikor meglelte, behalt a boldogságba, és a felhőkön himbálózó csillárházakról is.

Gerle bezárt szívvel, bezárt szájjal hallgatta, már nagyon régen elfelejtette, hogyan kell a mesére figyelni.

– Lehet idefönt mindenféle szelet venni. Egy befőttesüvegbe zárva adják, kék szalaggal átkötve. Mi széllel közlekedünk idefönt a felhőink miatt, ezért nagyon fontos, hogy mindig legyen tartalék. – A gondnok elhúzta kamrája ajtaját, és Gerlének majdnem leesett az álla, amikor meglátta azt a több-polcnyi szelet, ami odabent volt.

– Tengeri szél is van? – kérdezte aztán egy gyerek áhítatával, és a férfi először látott az arcán olyasmit, ami nem emlékeztette őt a türelmes beletörődésre. Felugrott hát, és kiválasztott egy pöttyös fedelű üveget. Átnyújtotta, és a másik reszkető kézzel, didergő szívvel fogadta el, mielőtt folytatta: – Apukám hajós volt, a tengeri szél a kedvencem. Gondnoké meg az, amelyik a szélséngőket táncoltatja.

– Ő olyan ember volt, akiről egyből megmondták, hogy a kapucnijában hordja az őszt. – Gerle hangosan beszélt, s magabiztosan. A férfi szívét úgy csiklandozták a szavai, ahogy a haj szokta a vállat. – Vak volt az evilági dolgokra, de ha becsuktad a szemed – ekkor becsukta Gerle is –, és elképzelted a tengert, pontosan le tudta írni, hogy mit látsz. Halat, rákokat, még a hullámodról is megmondta, hány méter. Hogy partot, szívet mos-e. És apám hasonlatokban beszélt, „*én úgy szeretlek, ahogy a kimondott szó a szádat*”, mondta, ahogy a folyó szól, ha kiszárad, és a bókjai-tól pirult az ég, amikor elfáradt a nappal.

És ekkor elhallgatott, nagyon hirtelen. Olyan zavar volt az arcára írva, melynek két vége kiáltás-sá forr össze abban az országban, ahol mindig ősz van, és mindig vihar.

– Tovább nincs? – Gondnok hangja esőkopogás volt Gerle szívének párkányán. Kivette vendége kezéből az üveget, és az elfeledett szelek befőttyje mögé tette.

– Mielőtt meghalt – szölt Gerle, és tél lett a szobában –, kaptam tőle egy kagylót, ami a tenger zaját vigyázta. – A falat nézte, de mégsem, az azon túli dolgokat, amiket nem látott rajta kívül senki sem. – Aztán egy nap, amikor a fülemhez raktam, nem hallottam belőle semmit.

Csönd lett megint. Gerle érezte a tenger sós ízét a szájában újra, az arcüregébe, a ráncba, a fülébe, mindenhová odaszáradt a só, és ő ott állt a tengerparton, a kagylóval a kezében, és kócolta a haját a szél, és csípte a szemét a könny, és ő nem hallotta, nem hallotta.

*

Gondnok szeretett volna szélséngőt a szíve helyére.

A fotelben ülve nézte végig csöndben, ahogy Gerle átrendezte a szobáját: a villákat a jobb fiókba, a kanalat a balba, a szekrényt odébb két méterrel, a komódra nincs is szükség már, és ez mind nagyon-nagyon fájt neki.

A zoknijait nem találta, a megszokott kávé és penész szaga helyett Gerle bőrének illata volt az ébresztő, az az álmos, reggeli illat, ami a hegedű sírására emlékeztette őt.

– A nyaka és a válla ívébe virágokat lehetne ültetni – mondta egyszer megrendült szívvel, elesett szívvel. – Bazsarózsát. Ibolyát!

És utána órákig nem szölt, csak feküdt az ágyban, mint a beteg, aki tudja, hogy a halálán van, feküdt bágyadtan és lázasan, és egyetlen szó sem hagyta el a száját.

– Szeretnék mesét hallani az égről – szölt Gerle, miközben kicserélte a borogatást a férfi homlokán egy hidegebbre, az pedig, mintha az anyja parancsolta volna, úgy ült föl megadóan. Megadóan és készségesen.

Vihar volt odakint.

Odabent is.

Azon a délutánon Gondnokot jókedvűvé tette a szomorúsága: mélyebbnek találta lakása falának repedéseit, a bőgréje mindig koszos volt, a ruhák a fogason ócskák, ő pedig túl kevés, mint a kávézásra fordított idő a nyári reggeleken – és nevetett.

– Tegyen boldogtalanabbá! – kiáltotta Gerlének, mikor már olyan közel voltak egymáshoz, mint a panelházak, amikben Gerle és szomszédjai laktak régen.

Akkor azt gondolta, hogy a nő úgy néz rá, mint az a gyermek, aki odafönt született.

És akkor.

És akkor egyszer csak meghallotta.

Gerle szívének partjára hullámok csapódtak, nagy csobogással, erővel és hittel.

– Hazamegyek – mondta, és felhők úsztak a szemében.

Gondnok pedig meg akart halni, hogy Gerle belélegezhesse a hamut, amivé majd válik.

TÁBOR BÉLA

Bevezető az 1971-es preszókratikus szemináriumhoz

A most kezdődő beszélgetéseken a preszókratikus gondolkodók filozófiájával akarunk foglalkozni. De ha komolyan vesszük azt, amire ezzel vállalkozunk, csak hosszú kerülővel juthatunk el oda. Két pont között olykor a legrövidebb tévút az egyenes, és ha a geometria absztrakt közegében nem is érvényes, mindenesetre érvényes a filozófiában, amelynek – minden látszat ellenére – csupa konkrétum a közege.

Mert ez a szűkszavú mondat, miszerint a most kezdődő beszélgetéseken a preszókratikus gondolkodók filozófiájával akarunk foglalkozni, csak a felszínen tanrendi bejelentés. Ha ezt a felszíni kérget lehántjuk róla, egészen más természetű rétegek egész sorát találjuk alatta – és ez a kéreglehántás már maga a filozófiai alapmozdulat. Jaspers úgy mondja, hogy filozofálni annyit jelent, mint fellebbenteni a magától értetődőségek fátylát. Ez kifejezné azt, amiről itt szó van, ha nem volna kissé idillikus, légi-es, könnyed mellékcsevegése.

A filozófiai mozdulat keményebb ennél: merev evidenciák – valóságképünk görccseinek – fellazítása. Megfosztani a szavakat inerciális magától értetődőségüktől. Leolvasztani róluk (persze valójában saját magunkról: azokról a gyökerekről, amelyeket a szavak bennünk eresztenek) azt a jégpáncélt, ami meggátolja az igazság – és ezzel a lét – szabad áramlását.

Ez a *moksha dharma*: hamis azonosítások feloldása! Schmitt Jenő Henrik és Szabó Lajos szerint a kérdés az, hogy „melyik a legmagasabb azonosulási szint, amelyen azonosítani tudom magamat önmagammal?”

Hérakleitosz pedig (aki talán először használta a „filozofosz” kifejezést) azokban látja az igazság megismerésének fő akadályát, akik a mindenki számára nyilvánvalóra szorítkoznak és nem figyelnek arra, ami a delphoi orákulum és a Sybillák kijelentéseinek alapvető sajátsága.

Platón *thaumadzein*-nek (csodálkozásnak) nevezi ezt az alapmozdulatot.

A Biblia szerint pedig „Istenfélelem a bölcsesség kezdete” és: „Keressétek először Isten országát!” Itt minden szó magyarázza a többi (ez a tiszta biblikus stílus jellemzője): nem Isten országa az, amit nem keresünk és nem Isten országát keressük, ha nem először keressük. Nem keresünk igazán, ha nem Isten országát keressük.

Ebben a Szezámbarlangban a varázsszó a „miért?” De mint látni fogjuk, olyan varázsszó, amit nem tudunk tetszés szerint kimondani: bizonyos értelemben a Szezámbarlang beleegyezése is kell hozzá, hogy ki tudjuk mondani. Mert a magától értetődőségek fátyla e nélkül nem hull ugyan le, de a fátyol lehullása nélkül nem mondható ki a „miért?”. A „miértet” kérdezni feltétele ugyan az inerciális magától értetődőségek fellazításának, de ez a fellazulás valamilyen módon szintén feltétele annak, hogy ezt a kérdést fel lehessen tenni. Ezt a circulust kell majd elemeznünk. Egyelőre azonban vegyük úgy, hogy a barlang beleegyezését megszereztük: ez módszertani tautológia, csak azt a tényt fejezi ki, hogy filozófiáról beszélgetünk és komolyan vesszük ezt a beszélgetést. Ez a játékszabály.

Tehát: ha komolyan vesszük feladatunkat, nem tekinthetjük magától értetődőnek, hogy a preszókratikusok filozófiájával akarunk foglalkozni. Fel kell tennünk a kérdést: miért éppen a preszókratikusokkal? Azután: ha azt mondjuk, hogy preszókratikusok, két részre bontjuk vagy tagoljuk a filozófiát: Szókratész előtti és Szókratész utáni filozófiára. Miért éppen Szókratészt tekintjük tengelynek vagy vízvázalstónak? Továbbá: Szókratész a görög filozófiához tartozik (és természetesen a preszókratikusok is). Miért éppen a görög filozófián keresztül akarjuk megközelíteni a filozófiát? A görög filozófia pedig az európai filozófia része. Miért éppen az európai filozófiát választjuk (vajon elegendő indok-e, hogy azért, mert Európában élünk?). És mindentől függetlenül: miért akarunk egyáltalán filozófiával foglalkozni? A miértnek azonban ezzel nem merülnek ki. Miért kérdezzük egyáltalán, hogy miért? Miért kérdezzük egyáltalán?

A „miért” kérdésében egy másik kérdés lüktet: „mit jelent?” Természetesen nem válaszolhatunk arra, hogy miért akarunk preszókratikusokkal, Szókratésszal, görög filozófiával, európai filozófiával, egyáltalán filozófiával foglalkozni, ha nem tudjuk

valamilyen formában, mit jelentenek ezek a szavak. Nem válaszolhatunk arra sem, miért kérdezzük azt, hogy miért, ha nem tudjuk, mit jelent azt kérdezni, hogy miért. És arra sem válaszolhatunk, hogy miért kérdezzük egyáltalán, ha nem tudjuk, mit jelent kérdezni. De hogyan válaszolhatunk arra a kérdésre, hogy mit jelent kérdezni, ha nem tudjuk, mit jelent az, hogy mit jelent?

Jellegzetes filozófiai zsákutcába jutottunk, azzal a különbséggel, hogy a mi zsákutcánk leplezetlen, mégpedig szándékosan leplezetlen, sőt leleplező szándékból fakad (essentia-existentia etc.). Kérdezek-e egyáltalán, ha azt kérdezem: „mit jelent az, hogy mit jelent?“, vagy „miért kérdezem, hogy miért?“, sőt ha azt kérdezem: „mit jelent kérdezni?“ Nem válaszolom-e meg a kérdést, mielőtt feltettem volna? Mert a kérdést feltevése már feltételezi, implikálja, hogy tudom, amit kérdezek – hiszen alkalmazom azt, amit ismeretlennek állítok. Egy kérdés, amit eleve megválaszoló, már nem kérdés, vagy ha igen, csak álkérdés – amire gyakran volt példa.

És mégis kérdeztem, ha nem is szokványos értelemben, de mindenesetre a *fellazítás* belső mozdulata által. Nem szokványos értelemben, mert ez a kérdés a szó legszűkebb értelmében *határkérdés*: a kérdés és nem-kérdés határát kérdezi. Olyan kérdés ez, aminek nincs stabilitása, csak egy pillanatig van nyitva a rés, ami a kérdezetlen válaszként funkcionál magától értetődőség problémátlan masszáját fellazítja, vagyis kérdésessé teszi. Ha ezt a pillanatot ki tudom használni, ha ez alatt a pillanat alatt át tudok pillantani a résen, megláthatok valamit, vagyis értelmessé tehetem a kérdést; ha arra is fel tudom használni, hogy a résen át oda-vissza irányítsam az emlékező figyelem sugarát, *tudássá* – vagyis a megismerés megnövekedett bázisává – avathatom: valamivé, amiből tovább kérdezhetek.

A döntő mindezekben az a meghatározás, hogy a kérdés: fellazított válasz. Ebben az egy mondatban foglalható össze Jób könyvének egész tartalma – közvetlenül is illusztrálva benne azokban az utolsó fejezetekben, ahol Isten a forgószélből beszél Jóbhoz. Semmi mást nem tesz, mint hogy fellazítja Jób eleve adott válaszát, ennek a válasznak inerciális magától értetődőségét, mint ahogy az egész könyvben nincs másról szó, mint arról, hogyan lazítja fel a sorsszerű kérdés azt a választ, amit Jób addigi élete képvisel. Nem akkor kérdezzük, ha mondatunk végére kérdőjelet biggyesztünk, hanem akkor, ha a csak-kapott választ fellazítjuk.

Szabó Lajos azt mondta: „káoszhoz nem lehet kérdést intézni”. Hozzátehetjük ehhez: káoszból sem. Az utóbbi azt jelenti: minden kérdés feltétele a rendnek az a minimuma, ami egy problémátlanul elfogadott előítéletben testesül meg. Más szóval: tudatos vagy öntudatlan opció valamilyen már meglévő és fellazítható válaszhoz.

Az előbbi, tehát az, hogy a káoszhoz nem lehet kérdést intézni, azt jelenti: egy kérdésnek csak egy hagyományba és egy közösségbe beágyazva van értelme. Az „és” egyrésztől nem is helyénvaló itt: a kettő ugyanaz: minden közösség hagyományközösség. A közösség élete a hagyomány élete: folytonos dialogikus, kérdő-felelő fellazítása. Szabó Lajos így mondja: történelmi szimbiózis.

Másrészt az „és” mégis helyénvaló, mert kiemeli a közösség alapvető szerepét a kérdésben. A kérdés alapvető szerkezetéhez tartozik ugyanis, hogy a választ „mástól” várjuk. Ez még akkor is érvényes, ha önmagamtól kérdezek. A kérdéssel mindig transzcendálok azt az éneket, akit egy megrögződött perspektívával való azonosulásom határoz meg. Kaput nyitok ezen az énen, új horizontot nyitok magamban. Ez pedig mindig közösségi aktus: a nyelv tényén keresztül. A kérdő transzcendálás azt jelenti, hogy egy másik én-perspektívával azonosítom magam: adott én-perspektívámhoz képest „újat” akarok megtudni. A kérdéssel új tapasztalatnak nyitok meg magam. A kérdés mindig valami új megismerésre irányul: kutatás. Szabó Lajos: „a kutatás alapvető emberi létmozdulat”.

Amivel tisztában kell lennünk, először ez: a kérdésben *önmagunkat* lazítjuk fel (birtokolt énszintünket), *önmagunkat* osztjuk, önmagunkban keresünk új osztóvonalakat, és ez a formaalkotás: *önmagunk* alkotása. Az új hangsúlymegoszlás azt jelenti, hogy a nyelv súlypontjait átcsoportosítjuk magunkban – és a nyelv mi vagyunk.

Szabadon engedni¹

Tábor Béla egyik írásában beszél azokról, akik „személyességük gyújtópontjából merítik az energiát a látáshoz, a cselekvéshez, érzelmeikhez, gondolataikhoz, akaratukhoz”.² Nem ismerek senkit, akire jobban illene ez a leírás, mint őrá magára. Márpedig ez esetben csak egyféleképpen lehet megismerni és megismertetni őt: ha személyességének ebből a gyújtópontjából tudjuk látni és láttatni egész látásmódját. S ezt a gyújtópontot csak a *saját* személyességünk gyújtópontjából tudhatjuk megvilágítani. És mindenki csak annyira képes erre – és csak annyira avatható be Tábor Béla gondolatvilágába –, amennyire az ő élete is saját „személyessége gyújtópontja köré kristályosodik ki”.³ És amennyire személyességének ezt a gyújtópontját nem szigeteli el mások személyességének gyújtópontjától, sőt: amennyire személyességének legbelső imperatívusza, hogy ne szigetelje el saját személyességének gyújtópontját másokétól, és áttörjön minden, mégoly szublimált ellenállást is, amely személyességét az énmagányosság kínai falai közé zárja. Csak így válhat valósággá számára e személyes gyújtópontoknak mintegy közös végső gyújtópontja, az, amit Tábor Béla „személyiségnek” nevez. Idő hiányában csak két idézettel érzékeltetem, mit ért Tábor Béla „személyiség”: „A személyiség tiszta akarat és tiszta érzékenység, mert a személyiség a teremtő valóság”, illetve „a személyiség az egy pontban feszülő teljes valóság, amely oszthatatlanul van meg mindenben, aki személy.”⁴

Tábor Béla ennek a valóságnak, a személyiségnek a felszabadítását tartotta legfőbb feladatának. Egy *Preszókratikus szemináriumon*⁵ – csak félig tréfásan – azt mondta, hogy ha meg kellene adnia foglalkozását, azt mondaná: személyiségfelszabadító. (Ez nemcsak igaz, hanem hasznos meghatározás is, tette hozzá, mert a személyi igazolványba biztos nem engednék beírni. Szerette idézni Kierkegaardnak azt a gondolatát, hogy a hivatal van a legtávolabb Istentől.) Személyiségfelszabadítás: ebben explicite csak két mozzanat szerepel, a személyiség és a szabadság (felszabadítás). De implicite itt is jelen van a harmadik, amely a személyiséget magában rejt: az egyéniség.

Egy másik, alapállását axiómatikusan megvilágító mondatában már explicite szerepel mindhárom mozzanat. Amikor a legbelső baráti köréhez tartozó Vajda Júlia már nagyon beteg volt, és panaszkodott, hogy nincs ereje követni a beszélgetést, Tábor Béla azt mondta neki: „minden, amit mondok, összefoglalható ebben: az egyetlen feladat(om), hogy egyéniségem azonosuljon a személyiséggel.”⁶ Ez volt tehát Tábor Béla életének legbelső mozgatója, „személyességének gyújtópontja”. E gyújtópont három tényezőt fog tehát egybe: a személyiség(em)et, az egyéniség(em)et és az azonosulás(i) törekvésemet. A három mozzanat *kölcsönösen feltételezi egymást. Az azonosulás feltételezi mindkét pólusát: az egyéniséget ugyanúgy, mint a személyiséget. S mivel itt eleven és maximális energiájú azonosulásról van szó, és nem „különbségmentességről”, s így „feszültségmentességről” – e kettő Tábor Béla szerint az entrópiát jellemzi –, így arra az első ránézésre mindenképp ellentmondásosnak tűnő eredményre jutunk, hogy a Tábor Béla-i mondatban szereplő azonosulásnak két, *egymásban fel nem oldható* és maximális feszültséget indukáló *pólusa* van. Hogy az egyéniség milyen mértékig „önálló szereplő” abban az „identifikációs drámában”, amelyről Tábor Béla beszél, jól szemlélteti a következő mondat: „Az egyéniség a kezdet (tehát a személyiség!) hordozója: mint ilyen a kezdet fellobbantója, örömközvetítő.”⁷ Ez a mondat megint egyszerre fejezi ki azt, hogy az egyéniség – egyéniségünk! – megkerülhetetlen fókuszpontja a személyiség belső életének, örömének, és azt, milyen szoros, majdnem azt mondtam: elválaszthatatlan kapcsolatban van személyiségünkkel. De ez utóbbi, az elválaszthatatlanság nem igaz, hiszen az*

¹ Elhangzott: 2007. június 4-én, a „Tábor Béla 100 éves” c. megemlékezésen a Petőfi Irodalmi Múzeumban.

² TÁBOR Béla: *Szükséglet és szillogizmus*, in: *Személyiség és Logosz*, Balassi, 2003, 95.

³ Ugyanott.

⁴ TÁBOR Béla: *A szellemről*, in: *Személyiség és Logosz* 23, 24. Az idézőjelbe tett, de nem lábjegyzetelt idézetek Tábor Béla még publikálatlan szövegeiből valók.

⁵ Tábor Béla a hatvanas évektől tartott magánsemináriumokat a lakásán művészeknek és tudósoknak, amelyek kiindulópontja a preszókratikus szituáció volt. Ennek egyik jellemzője Tábor szerint az, amit *mitoszomlásnak*, vagy más metszetben *kezdetrobbanásnak* nevezett. Az 1. lábjegyzetben említett megemlékezésen elhangzott az 1971-es szeminárium bevezető előadása. L. lajosszabo.com/100eves/Preszokratikus_bevezeto.pdf

⁶ Vö. TÁBOR Béla: *Félelem és szellem*, in uő: *Személyiség és logosz*, 256 sk. És uő: *Megismerő erők és megismerési viszonyok: személyiség és egyéniség* in uő: *Megismerni: teret teremteni*, Helikon 2010/1–2. Térpoétika szám (szerk. Szentpétery M. és Tillmann J. A.) 59.

⁷ Vö. TÁBOR Béla: *Teória – ünnep – tragédia*, in uő: *Személyiség és logosz*, 238.

„individuáció” Tábor Bélánál éppen azt jelenti, hogy az egyéniség saját „énmárában” elfelejti a kezdetet, a személyiséget, örömet leválasztja a kezdetről, a személyiségről, és önmaga felé fordítja (ettől is feszültséggel terhes egyéniség és személyiség viszonya).

Természetesen adódó következtetés, hogy az egyéniség azonosulása a személyiséggel ennek a *szervült* felejtésnek a feloldását, az individuációból következő hamis azonosulások felszámolását jelenti. S valóban, Tábor Béla később így is fogalmaz: „Elsődleges értelme a *mokshadarmá*-nak, annak, hogy feloldjuk a hamis azonosulásokat: annak, hogy egyéniségem azonosuljon személyiséggemmel.” De vajon lehet-e szó azonosulásról, ha a személyiségben nincs megfelelője ennek a kezdet-felejtésnek? Ez a kérdés első pillantásra egyszerre tűnik blaszfémianak és ellentmondásosnak, hiszen a kezdetfelejtés: a személyiség elfelejtése is. De Tábor Béla, aki attól sem riadt vissza, hogy kijelentse: „Isten a legnagyobb ateista”, ezt a kérdést mégis mindig újra feltette, és folyton új oldaláról vizsgálta. Most egy ilyen jegyzetnek elemzésén próbálom bemutatni, hogyan. A jegyzetben is hangsúlyozza, hogy vannak elődei: Böhme „Böse in Gott”-ját, a Kabbala semmi-spekulációit ugyanilyen kérdés motiválja. Abból indul ki, ahogy Gerschom Scholem *A zsidó misztika fő áramlatai* című alapművében a Zóhár (és más kabbalisták) teremtéskonceptióját ismerteti. Hangsúlyozza, hogy a világ teremtése a semmiből csak a külső aspektusa egy Istenen belüli (örök) mozgásnak, majd így folytatja:

Az Én-Szofnak a teremtés felé tett mozdulatát, amely a primordiális akarat áttöréseként képzelhető el, a Kabbalisták szeretik a „semmi” merészebb képével leírni. „Ama legbelső lökés, amely a magába süllyedt istenséget, befelé sugárzó fényét kifelé fordítja és kitörésre készíti, a perspektívának ez a forradalma az Én-Szofot, a kimondhatatlan telítettséget semmivé változtatja. [...] E titokzatos semmi, amit a kabbalisták az első szefírának, vagy az istenség legmagasabb koronájának neveznek, ha szabad így kifejeznem magamat, az a szakadék, amely a létezők közötti hiányban válik láthatóvá. [...] Ha a valóságos változik, formát vált, ha egy dolog az egyik állapotból a másikba megy át, mindig újra keresztül kell mennie a semmi szakadékán, s az egy misztikus pillanatban újra feltárul.”⁸

Tábor Béla ezt a következőképpen kommentálja:

„A semmi Istenben: a szétszóródás Istenben. Ez a »szétszóródás (= semmi) Istenben« úgy viszonylik az Istenen kívüli szétszóródáshoz (= semmisüléshez), mint Jacob Böhménél a »Böse in Gott« az Istenen kívüli »gonoszhoz«. Analogia entis: az alkotás a teremtés analógiája. Ez a gondolat válik termékennyé a Kabbalában is, Jacob Böhménél is.

A »szétszóródás Istenben« az Östörténet⁹ nyelvén: az egyéniség, tehát az egyéniségek végtelen sokasága, az individuáció a személyiségben.

Istenben a szétszóródás szabadságot jelent, mert az Egy ereje biztosan egybefogja, magához vonzza létének szétszóródó sugarait. Így van az alkotásnál is: ez az »asszociációk szabadsága«. Ez különbözteti meg végső fokon az alkotót az örültől: a szétszóródó sugarak nem szakadnak el sugárzó centrumuktól. Az alkotás titka: a belső szabadság alázata az iránt, amiből ez a szabadság fakad. Ugyanez vonatkoztatható a közösség problémájára is: közösség és egyén viszonyára.”

Sűrű polifon szövési szöveg. A megértéséhez érdemes először különválasztani az egyes „témákat” vagy motívumokat, amelyeket újra meg újra egybeszó. Az első ilyen téma a „semmi(sülés) = szétszóródás”. E kettő Tábor Béla gondolkodásában lényegében azonos. Amit „semminek” neveznek, azt ellentmondás volna „valamiként” értelmezni. Ő, mint mondta, a semmit csak *irányként* tudja megjeleníteni és értelmezni, a *szétszóródás* irányaként. A kabbalisták „semmijét” tehát magától értetődően fordítja így: „a szétszóródás Istenben”. A szétszóródás Tábor Béla szerint a személyiséggel való szembesülés előli menekülés egyik legáltalánosabb formája. De ezt sorolja fel az igazság kutatásával szembeni három alapellenállás egyikeként is. A gondolkodást pedig így határozza meg: „gondolkodni annyi, mint tetten érni a szétszóródást önmagamban”.

A „szétszóródás” östörténeti mozdulat, s mint ilyen, egyszerre fogja át létünk minden dimenzióját, a fizikait, a lelkit és a szellemi. Itt, ahol a teremtés legbelső körében vagyunk, nyilván a szellemin van a hangsúly, de a szó megválasztása is jelzi, hogy a szellemi mozdulat legalábbis csírájában magában foglalja a másik kettőt, a lelkit és a fizikait is. (A szó valószínűleg spontánul merült fel Tábor Bélában, talán terápiás tapasztalatai

⁸ Gerschom SCHOLEM: *Die Hauptströmungen der jüdischen Mystik*. Suhrkamp, 1993. 236–7. A Zóhár-fejezet első részének magyar fordítását lásd ugyanebben a számban. Az ottani fordítás kissé különbözik Tábor Bélától, ami abból adódik, hogy Cziegler I. fordítása az eredeti angol szövegből készült, Tábor Béla a (szintén autorizált) német szöveget fordítja.

⁹ Tábor Béla itt a *Bevezető fejezetek a valóság östörténetéhez* című, megszakításokkal több, mint fél évszázadon keresztül írott fő művére utal. Ennek eddig megjelent részei: *Anselmus istenbizonyítéka és Nietzsche istenkísértése*, in *Pannonhalmi Szemle* 2010/4. 25–38., *Kísértés és bűn*, in *Vajda Júlia* (szerk. Kozák Gy. és Soóky A.), 219–223. és *Szabó Lajosról*, in *Személyiség és logosz*, 27–76.

megnevezésére.¹⁰ És a „nyelvi gondolkodás” jellemzője, hogy a nyelv „súg a gondolatnak”, jelen esetben *megsúgja a szerves összefüggést* a szellemi, a lelki és a fizikai mozdulat között. A gondolkodás feladata, hogy feltárja a nyelvi sugallat igazságtartalmát.)

A „semmi Istenben” kabbalista koncepciójának már van egyfajta spekulatív hagyománya, ami bizonyos fokig megszokottá, mintegy technizálhatóvá tette a koncepcióban feszülő ellentmondást. Amikor tehát Tábor Béla a semmit *szétszóródásra*, tehát a gondolkodással és a személyiséggel szembeni ellenállásra fordítja le, akkor ezt a megszokottságot hántja le róla azzal, hogy pneumatológiailag aktualizálja. Ezzel kiélezi az ellentmondást, ami arra ösztönöz, hogy nagyobb energiákat mozgósítsunk a megértésére.

Ahogy a kabbalisták is östörténeti alapmozdulatokat írtak le saját nyelvükön, úgy Tábor Béla is egy, a saját östörténete nyelvén kifejezett alapmozdulatra fordítja le a „semmit Istenben”. De itt sem áll meg. Scholem leírása – miszerint egyetlen *egyéni* forma sem jöhet létre vagy alakulhat át anélkül, hogy át ne menne ezen az isteni semmin – arra indítja, hogy a kabbalista koncepciót az östörténet legbelső tengelyére, s egyben „személyessége gyújtópontjára” vonatkoztassa, és legalább felvillantsa a személyiség-egyéniség „témát”: „*A szétszóródás Istenben az Östörténet nyelvén: az egyéniség, tehát az egyéniségek végtelen sokasága, az individuáció a személyiségben*”. Hogy ez a fordítás milyen ellentmondást hordoz, azt akkor értjük meg, ha megjelenítjük magunk előtt, hogy a személyiség belső tere nem egy relatíve semleges tér, amelyben sok minden elhelyezhető. A modern fizika szerint már a fizikai térben is a tér minden eleme a tér egész szerkezetét jeleníti meg, azzal egynemű. Még fokozottabban igaz ez a személyiség terére, mert a személyiség tiszta azonosság. Így azoknak a kifejezéseknek, hogy „*az egyéniségek végtelen sokasága a személyiségben*”, amely egy és osztatlan, „*az individuáció a személyiségben*”, csak akkor tudunk értelmet adni, ha értelmet tudunk adni annak, hogy hogyan azonos a *személyiség* az egyéniséggel, azok végtelen sokaságával – és, ami a legélesebb ellentmondást hordozza: *az individuációval*, amelyről épp az előbb állapítottuk meg, hogy olyan folyamat, amelyben a *személyiség elfelejtése* szervül.

Míg a semmi szétszóródásként való interpretálása aktualizálja, s ezzel kiélezi a kabbalista koncepcióban foglalt ellentmondást, addig az östörténet nyelvével való szembesítés arra szolgál, hogy a Tábor Béla számára legsúlyosabb, középponti ellentmondást – az „*individuáció a személyiségben*” ellentmondását – e kabbalista koncepció értelmezésével világítsa meg. S ez teszi lehetővé az ellentmondás áttörését is. Világos, hogy a szétszóródás negatív mozdulat, és az egész gondolatmenet témája kezdettől fogva a negativitás Istenben, ezt a böhmei „*Böse in Gott*”-ra való utalás is alátámasztja. Az ellentmondással szembeni türelem, az ellentmondás kitartó kutatása azon alapszik, hogy ennek a negativitásnak megvan a helye és funkciója Istenben. De ez még nem elég erős alap az ellentmondás *áttöréséhez*. Viszont Istenre vonatkoztatva az ellentmondás élesíthető, mert ott még fokozottabban érvényes, amit az előbb a személyiség teréről mondtunk: nem relatíve semleges térről van szó, amelyben sok mindennek helye van; csak annak van benne helye, ami *egészében* kifejezi Őt. S valóban: a kabbalisták „*semmije*” – csakúgy, mint Böhme „*Böse in Gott*”-ja – a legközvetlenebb kapcsolatban áll a *teremtés* abszolút pozitív mozdulatával! (S itt a teremtés legbelső köréről van szó!) Azt hiszem, ez adta a lökést Tábor Bélának az ellentmondás olyan fokozásához, amely már az ellentmondás áttörését, feloldását is magában foglalja: Istenben nemcsak hogy helye van a szétszóródásnak, hanem „*Istenben a szétszóródás szabadságot jelent!*”

De milyen tapasztalat elég gazdag ahhoz, hogy megjelenítse ezt az ellentmondást és az áttörését is? Az ellentmondást az törte át, hogy a teremtésre vonatkoztattuk. A teremtést kell tehát megjelenítenünk a magunk számára. Csak azzal tudjuk megjeleníteni, ami a tevékenységeink közül a legjobban hasonlít rá: az alkotásban. Ezért jelenik meg már a gondolatmenet elején az *analogia entis* és az *alkotás* témája: „*Az alkotás a teremtés analógiája. Ez a gondolat válik termékennyé a Kabbalában is, Jacob Böhménél is.*”

Eszerint az alkotáson keresztül érthetem meg azt is: mit jelent az, hogy Isten szabadon engedi magában az individuációt, s ezzel a szétszóródást, „*mert az Egy ereje biztosan egybefogja, magához vonzza létének szétszóródó sugarait*”. Minden alkotás a bennem levő erők szabadon engedése, bízva abban, hogy erősebb a másik erőpólus formáló ereje, amely a szabadon engedett erőket Egy-be vonzza. A konkrét alkotás értékét tehát mindig két tényező határozza meg. Az egyik az, hogy milyen erőket és milyen fokig tud szabadon engedni magában az alkotó, a másik az, hogy mennyire személyiség- vagy Egy-transzparens az az „egy”, ami összefogja, egybe vonzza ezeket az erőket. Tábor Béla gyakran, így a felolvasott szövegben is idézi Szabó Lajosnak és Schmitt Jenőnek azt a kérdését, hogy „*milyen szinten azonosítom*

10 De hathatott rá Plótinosz is, aki a szétszóródást a „sok”-at, a kiterjedést előidéző mozdulatnak tekintette (l. például a számokról szóló írását, VI.6.1.). Plótinosz az egyik legfontosabb tájékozódási pont volt a számára. Az apokrif Jézus-mondást pedig, mely szerint „*én vagyok Te és Te vagy én, és ott vagyok, ahol te vagy és mindenbe szét vagyok szóródva, de te mindenhol, ahonnan akarsz, összegyűjthetsz*”, a logosz ön-leírásának tekintette.



magamat önmagammal” (ez a kérdés felel meg a Tábor Béla „egyetlen feladatának”, annak, hogy „egyéniességem azonosuljon személyiséggemmel”). Ez a kérdés magában foglalja azt a kérdést is, hogy milyen szintű erőimet (és belső ellentmondásaimat vagy legalábbis ellentéteimet) tudom szabadon engedni magamban és „személyességem gyújtópontjából” merített energiával egyben tartani, és egységes élő formává alakítani? Mert az alkotáshoz is kettős ellenállást kell legyőznöm. Ellenállást kell legyőznöm ahhoz is, hogy a szabadon engedett erőket ne engedjem szétszóródni – ám forma csak ott születik, ahol az erre irányuló erőfeszítés nem válik külön láthatóvá –, de ahhoz is, hogy legyen bátorságom és (ön)bizalmam szabadon engedni a megismerendő erőimet. Tábor Béla idézte egyszer talán Philónt, aki elmondja, hogy néha teljes egészében előtte van szépen felépítve az, amit mondani akar, mégsem tudja leírni, ha mégis leírja, ízetlen és darabos lesz. Mert ez a szabadon-engedés: kockázat. S ez új oldaláról világítja meg számomra azt, hogy mit jelent az „az egyetlen feladat”, amelyről Tábor Béla beszél. Egyéniességem csak annyira azonosulhat a személyiséggemmel, amennyire vállalom a szétszóródás kockázatát – az erőim szabadon engedésével. Nemcsak alkotás nincs enélkül a kockázatvállalás nélkül, a személyiséggemmel is csak annyira azonosulhatok, amennyire ezt a kockázatot vállalom: azt a kockázatot, amelyet a személyiség vállal *ezzel* a szétszóródással, „szabadon engedéssel”. De halhatatlanságvágyam is csak annyira szabadul meg feloldhatatlan ellentmondásától (attól az ellentmondástól, hogy egy véges állapotomat akarja végteleníteni), és egyéniességem, azaz egyéni létem értelmébe is csak annyira nyerek beavatást, amennyire részt tudok venni a teremtésben, jelen tudok lenni benne, s egyéniességemet is mint ilyen „szabadon engedettet”, ebben a teremtési aktusban születőt értem meg. *Egyéniességemhez* hozzátartozik az individuáció ellentétes iránya is, azaz ennek a születésnek az *elfelejtése*, s ezzel együtt a szétszóródás atomizálása, elszigetelése az Egy vonzó- vagy kohéziós erejétől. Az alkotás ennek a felejtésnek, a szétszóródás szétszóródásának az ellenmozdulata: emlékezés.

S ezért: „az alkotás titka: a belső szabadság alázata az iránt, amiből ez a szabadság fakad”. Csakis a tiszta belső *szabadság* alázatáról van itt szó, amely vállalja a teremtés kockázatát, és nem valami máséról, amelybe tehetetlenség vegyül. És ennek a szabadságnak az alázata semmi másra nem irányul, csakis ennek a szabadságnak a forrására, arra az Egyre, amelynek „ereje biztosan egybefogja, magához vonzza létének szétszóródó sugarait”. Csak ha *ennek* az alázatnak az ereje egyensúlyozza, akkor nem rombolom, hanem építem önmagam a megismerendő erőim és ellentmondásaim szabadon engedésével. Másrészt az Egynek ezt a szilárdságát sem tapasztalhatom másképp, csak ha vállalom a teremtés kockázatát.

Abból a mondatból indultunk ki, hogy az „egyetlen feladat egyéniességem azonosulása a személyiséggemmel”. Végősig letisztult – s itt önkéntelenül is megszólal bennem a matematikus – matematikai transzparenciával bíró mondat ez. Nem véletlen, hogy a mondatl kifejezett azonosságot Tábor Béla képlettel is kifejezte: $sz = e$. A matematika transzparenciáigényét mélyen rokonnak érezte saját transzparenciáigényével. A fenti elemzés remélhetőleg érzékeltette azt is, hol van a mély rokonságon belül lényegi különbség a matematikai és a Tábor Béla-i transzparenciáigény között: ahhoz az Egy- és személyiségtranszparenciához, amely Tábor Béla megfogalmazásainak jellemzője, nem az ellentmondások axiomatikus eleve kizárása vezet el. Épp ellenkezőleg, csakis akkor jutunk el hozzá, ha van erőnk megjeleníteni és végső, önmagát áttörő pontjáig követni a megfogalmazásban is benne foglalt és mindig mélyebbről és mélyebbről megvilágított ellentmondás-hierarchiát.

A zsidó misztika fő áramlatai

Hatodik előadás

Zóhár: a teozofikus tanítás¹

1

[...]

Ha egyetlen szóval kellene jellemeznem a Zóhár világának mindazokat a lényegi vonásait, amelyek megkülönböztetik a zsidó misztika más formáitól, azt mondanám: a Zóhár a zsidó teozófiát, azaz a teozófia sajátosan zsidó formáját képviseli. A tizenharmadik századi kabbala – teozofikus istenfelfogásával – lényegében arra tesz kísérletet, hogy megőrizze a magvát annak a naiv, népi hitnek, amelyet a filozófusok racionális teológiája megingatott. A kabbala új Istene, aki a kabbalisták szerint nem más, mint a régi, a teremtő és önmagát kinyilvánító Isten, és az Őhozá viszonyuló ember az a két pólus, amely körül a Zóhár gondolatvilága forog.

Mielőtt továbbmennék, szeretném röviden vázolni, mit próbálok kifejezni a sokszor lejárattott *teozófia* szóval. Teozófia alatt ugyanis azt értem, amit érteni volt szokás alatta, mielőtt az egyik modern álvallásra aggatták; vagyis: a *teozófia* olyan misztikus tanítás, vagy gondolkodói irányzat, mely állítása szerint az istenség rejtélyes működését fogja föl és írja le, sőt talán még abban is hisz, hogy fel is oldódhat a szemlélésében. A teozófia egyfajta isteni emanációt posztulál, amelyben Isten – magába forduló nyugalmát elhagyván – titokzatos életre kel; azt tartja továbbá, hogy a teremtés misztériumai ennek az isteni életnek lüktetését tükrözik. Ebben az értelemben vett teozófus volt például Jacob Böhme és William Blake – hogy két híres keresztény misztikust említsek.

Próbáljuk meg valamivel mélyebben megérteni, mit is jelent a teozofikus istenfelfogás, amely kétségtelenül döntő hatással volt a legtöbb kabbalista íróra! Ez a felfogás azon az alapvető föltételezésen nyugszik, amelyre az első előadás folyamán utaltam, amikor Isten attribútumainak problémájával kapcsolatban kerestem e gondolat gyökerét. Ott már használtam a kabbalái *szefirot* kifejezést – amelynek jelentése nagyjából „szféra” vagy „régión” (pedig minden ellenkező föltételezéssel szemben a héber *szefira* szónak semmi köze a görög *szphaira* szavához). A „Teremtés könyvében”, ahonnan eredetileg származik, a szefirot egyszerűen *sámokat* jelentetiⁱⁱ, ám a misztikus terminológia fokozatos fejlődésével – amibe itt nem áll módomban belemenni – jelentése módosult, míg végül már az isteni erők és emanációk kiáradását jelöli.

Talán nem árt itt rámutatni arra, hogy miben különbözik a kabbala rendszere a régi Merkaba-misztikától. A kabbalista számára már nem a merkaba világa – a menyeyei trónus és udvartartás, és a vándor által végigjárt paloták sora – az elsődleges, még akkor sem, ha sokszor új köntösben, továbbra is magára vonja érdeklődését. A róla

szerzett tudást csupán átmeneti tudásnak tekinti, sőt némely kabbalista odáig merészkedik, hogy Ezékiel merkabáját a *második merkabának*ⁱⁱⁱ nevezze. Más szóval az új kabbalista gnózis, avagy Isten-megismerés, amelyről még csak szó sincs a Hékhlot traktátusokban, a misztikus valóság mélyebb rétegére, egy úgymond „belső merkabára”^{iv} vonatkozik, melyet pedig csakis szimbolikus értelemben lehet – ha ugyan lehet – elképzelni. E gnózis röviden magára Istenre irányul. Míg korábban a misztikus látomása nem léphetett túl az Ő trónus felett megjelenő dicsőségénél, most az a kérdés – ha szabad így mondani –, hogy mi van e dicsőség belsejében. E két tartomány: a trónusnak és az istenségnek – a gnosztikusok eredeti plérómájának – a világa a kabbalái gondolkodás korai időszakában, azaz a *Bahir* könyvében és a tizenharmadik század közepéig keletkezett rövid írások sorában^v még nem differenciálódott teljesen. De a kabbalát legmélyebb indítékai ösztönzik arra, hogy e kettőt szétválassza, és arra, hogy behatoljon a szemlélődés új, a trónus szféráján túli területére.

E folyamatot a zsidó misztika a történelme során mind tovább vitte, egyre újabb és újabb rétegeket kívánván fölfedezni a titokzatos istenségben. Így a szefirot világi maguk is olyan friss kezdeményezéseknek váltak a kiindulópontjaivá, amelyek még rejtettebb világokig törtek előre, ahol az isteni fény titokzatos módon önmagában török meg.^{vi} Minél külsődlegesebbé vált az isteni valóság egy-egy rétegének mély meditációból született eredeti megismerése, és minél inkább könyvműveltségre redukálódott – amelyben a szimbólumok elvesztették ropant jelentőségüket, kiürült tokjuk pedig szabad prédájává vált az allegorizálásnak –, a kabbala eredeti gondolkodói annál nagyobb erőfeszítéssel törekedtek a misztikus tudat újabb, mélyebb rétegei felé, s e törekvés mindig is új szimbólumokat szült. A Zóhár számára azonban a szefirotok egyelőre a misztikus tapasztalat töretlen valóságát jelentették. Fordítsuk hát most figyelmünket ezeknek a tapasztalatoknak, vagy legalábbis legjellegzetesebb tulajdonságaiknak az elemzésére!

2

A rejtett Isten, vagy hogy úgy mondjam, az istenség legbelsőbb lényje tulajdonságok és attribútumok nélkül való. E legbelsőbb lényt a Zóhár és a kabbalisták úgy szeretik nevezni: *Én-Szof*, vagyis Végtelen.^{vii} Az egész világegyetemben jelenlévő hatása révén azonban e rejtett lény mégis rendelkezik bizonyos attribútumokkal, melyek rendre az isteni természet egy-egy aspektusát képviselik; az isteni lény megannyi szintjét, és az Ő rejtett életé-

¹ A fejezet első négy része, az első bekezdés nélkül, amely egy korábbi fejezetre utal vissza.

nek isteni manifesztációit jelentik. Más szóval nem metaforának szánták őket. Mikor az Írás „Isten karjáról” beszél, ez a középkori filozófus számára egyszerűen az emberi kar analógiája, az egyetlen létező karé, vagyis az „Isten karja” nem több hasonlatnál. A misztikus számára épp ellenkezőleg: Isten karja magasabb valóság az emberi karnál.^{viii} Utóbbi csakis az előbbi létezésének köszönheti létét. Jichak ibn Latif, a tizenharmadik századi misztikus fogalmazza ezt meg a legtömörebben: „a nevek és tulajdonságok ránk nézve metaforák, nem Órá” – s szerinte épp ez a Tóra misztikus megértésének valódi kulcsa. A misztikus tehát abban hisz, hogy létezik az isteni valóságnak egy olyan szférája, amelyre többek közt ez a kifejezés is *valóban* érvényes. Ezek a szférák alkotják az egyes szefirákat. A Zóhár^{ix} kimondottan meg is különbözteti Isten létezésének két világát. Az első az a primér és mindennél rejtettebb világ, amely senki számára nem érzékelhető, nem is felfogható: az *Én-Szof*; a másik az a világ, amely az elsőhöz kapcsolódik, és amelyről a Biblia így szól: „nyissátok fel a kapukat, hogy bevonulhassak” – ez a világ, az attribútumok világa teszi lehetővé Isten megismerését. A valóságban e kettő egyetlen egységet alkot, ahogyan – a Zóhár hasonlatával^x – a szén és a lángja; a szén ugyanis létezik láng nélkül is, de látens ereje csak fényében mutatkozik meg. A fénynek ilyen világai Istennek azok a misztikus attribútumai is, amelyekben az *Én-Szof* sötét természete megnyilvánul.

A kabbalisták szerint Istennek tíz ilyen alapvető attribútuma van, s e tíz attribútum egyben az a tíz szint is, amelyekben az isteni élet oda-vissza lüktet. Azt azonban világosan kell látnunk, hogy a szefirák nem másodlagos vagy köztes szférák Isten és a világegyetem között. A szerző szemében ezek nem hasonlíthatók az újplatonistáknak az abszolút Egy és az érzékek világa között elhelyezkedő „közbülső szintjeihez”. Az újplatonista rendszerben ezek az emanációk az Egyen „kívül” vannak, ha lehet egyáltalán ezt a kifejezést használni. Próbálták a Zóhár teológiáját is ezzel analóg módon értelmezni, és a szefirákat másodlagos, az isteni személyiségen kívüli vagy tőle elkülönült szinteknek, szféráknak tekinteni. Ezeknek a – főképp D. H. Joel^{xi} által javasolt – értelmezéseknek megvan az a világos előnye, hogy elkerülik azt a problémát, amit Isten egységének és a szefirák sokaságának ellentmondása jelent, ám joggal mondhatjuk, hogy ezáltal a leglényegesebb pontot hagyják figyelmen kívül, és elferdítik a szerző szándékát. Igaz, a Zóhár gyakran nevezi a szefirákat szinteknek, csakhogy e szintek nem Isten és a világ közötti létra fokai, hanem az istenség megnyilatkozásának különböző fázisai, amelyek egymásból és egymásra következnek.

A nehézséget pontosan az okozza, hogy a szefirák emanációját olyan folyamatnak kell elgondolni, amely *Istenben* megy végbe, és amely egyúttal lehetővé teszi az ember számára, hogy fölfogja Istenet. E kiadásban valami felszerken Istenben, és keresztültörő rejtekének zárt burkát. Ez a valami Isten teremtő ereje, amely nemcsak a teremtés véges univerzumában lakozik, habár természetesen abban is immanensen jelen van, sőt érzékelhető. Ám a kabbalisták ezeket a teremtő erőket külön, független teozofikus világnak látják, amely megelőzi a természet világát és vele szemben a valóság magasabb szintjét képviseli. A rejtőző Isten, *Én-Szof* tíz aspektusban nyilvánul meg a kabbalistának, ezek pedig az árnyalatok és foko-

zatok végtelen gazdagságát foglalják magukban. Minden fokozatnak megvan a maga szimbolikus neve, amely szorosán illeszkedik az egyedül rá jellemző megnyilvánulásokhoz. Összességük igen bonyolult szimbolikus struktúrát alkot, amelyben a Bibliának majd minden szava egy-egy szefirának felel meg. Ez a megfelelés – melynek [egyes] motívumai [magukban is] beható kutatás anyagául szolgálhatnának^{xii} – ez teszi lehetővé a kabbalisták számára, hogy szentírás-értelmezéseiket arra a föltételezésre alapítsák, miszerint az Írás egyes versei nem pusztán valamely természeti vagy történelmi esemény leírásai, hanem egyszersmind az isteni folyamat egy-egy fázisának szimbólumai, az isteni élet impulzusai is.

A Tóra misztikus fölfogása, melyről az első előadásban beszéltem, elengedhetetlen a Zóhár sajátos szimbolikájának megértéséhez. Itt az egész Tóra egyetlen hatalmas *corpus symbolicum*, mely Istennek ama belső, rejtett életet jeleníti meg, amelyet a kabbalista a szefirák elméletével próbál leírni. S mivel e feltevésből indul ki, a misztikus szemében bármely szó szimbólummá válhat, s így időnként épp a legjelentéktelenebb kifejezésekből és versekből olvassa ki a legmélyebb jelentést.^{xiii} Semmilyen elvi határa nincsen annak, hogy a szerző kimondottan spekulatív génusza a Tórában a rejtett értelem újabb és újabb rétegeit fedezze fel. Végül is – ahogyan gyakran hangsúlyozza – a Tóra egésze sem más, mint Isten egyetlen nagyszerű és szent Neve. Akkor pedig „megérteni” nem is lehet, csakis közelítőleg „értelmezni”. A beavatottra a Tórának „hetven arca” ragyog. A későbbi kabbala e gondolatnak egyre individualisztikusabb irányt adott. Jichak Luria tanítása szerint a Tórának 600 000 „arca” van, annyi, ahány lélek volt Izraelben a Kinyilatkoztatás idején. Elvileg tehát Izraelben mindenki a maga módján, „lelkének gyökere” szerint, egyéni fényben olvassa és értelmezi a Tórát. Az elcsépelet frázis itt egészen precíz jelentést nyer: az isteni szó minden ember felé külön fénysugarat bocsát, mely csakis az övé.

A Zóhár az első olyan könyv, amelyben zsidó szerző alkalmazza az Írás négyféle értelméről szóló, eredetileg keresztény exegéták által kifejlesztett elméletet.^{xiv} Ám a jelentés e négy rétegeből: a szó szerinti, az aggadikus vagy homiletikus, az allegorikus, illetve a misztikus rétegből a szerzőt végső soron csakis a negyedik, a Zóhár terminológiájával élve: a *Raza*, azaz „A Misztérium” érdekli. Számos esetben mutat ugyan be a többi három módszeren alapuló szentírás-értelmezést, csakhogy ezeket vagy más írásokból veszi át, vagy legalábbis nem a kabbalára specifikusan jellemző gondolatokból fejti ki őket.^{xv} Igazán csak akkor lelkesedik, ha egy versben rejlő misztériumot – vagy inkább a versben rejlő számtalan misztérium egyikét – kell feltárni. És láttuk, hogy a „misztérium” minden esetben azt jelenti, hogy a bibliai ígét olyan szimbólumként értelmezi, amely Isten rejtett világára és annak belső folyamataira mutat.

A szerző melleleg gyakran száll vitába azokkal a kortársaival, akik szerint a Tórának márpedig egyetlen jelentése van. Ő maga ugyan nem tagadja és nem is kérdőjelezi meg a szöveg szó szerinti jelentését, de abból indul ki, hogy az csak burka, rejtekhelye a belsőbb, misztikus világosságnak.^{xvi} Sőt egész odáig merészkedik, hogy kijelentsen: ha a Tóra pusztán a betű szerint fölfogható mesékből, nemzetségrendekből és politikai szabályelvekből állna, akkor sokkal jobbat írhatnánk ma is.^{xvii}

A *Raja Mehemna* szerzője még ennél is radikálisabb gondolatokat fejt ki. Nála már éles kirohanásokat olvasunk a tisztán szó szerinti értelmezést képviselő exegetákkal és a Talmud kizárólag halakhikus tanulmányozását hirdető dogmatikusokkal szemben, akik öszerint mit sem értenek azokból a vallási problémákból, amelyekkel a misztikusok viaskodnak.^{xviii} Ez a nem-misztikus zsidósággal szembeni éles kritika a tizennegyedik század második felében érte el csúcspontját, mikor egy ismeretlen nevű spanyol kabbalista teozófus két fontos műben foglalta össze iskolájának tanait: a *Pélia* és a *Kána könyvében*. Az első a Genézis első hat fejezetéhez írt kommentár, a második a vallási parancsolatok jelentésének magyarázata.^{xix} E művek írója odáig megy, hogy kijelenti: még a rabbinikus források, és mindenekelőtt a Talmud szó szerinti jelentése is azonos a kabbalista értelmezéssel. Az immanens kritika módszerével azt igyekszik megmutatni, hogy a Talmud törvényekről folytatott vitái értelmetlenné válnak, ha nem így értelmezzük őket.^{xx} Vagyis nem kevesebbről van szó, mint *reductio ad absurdumról*, a tradicionális zsidóság lehetetlenségének kimutatásáról, és egyben arra tett kísérletről, hogy azt – a tradíció keretein belül – teljes egészében misztikus rendszerrel váltsák fel. E rendszerben csakis szimbólumok léteznek, és egyetlen jel sem jelent önmagában semmit a benne megjelenő szimbólum nélkül. Nem meglepő, hogy e művek látens talmudellenessége többeknek föltűnt;^{xxi} ahogyan az sem, hogy a kabbala messiása, Szabbatáj Zévi is épp a Zóháron és a *Kánán* nőtt fel, mely könyvek rejtett antinomizmusa az őáltala vezetett mozgalomban vált nyilvánvalóvá.

3

Ha igazán meg akarunk érteni egy olyan misztikus exegezt, mint a Zóhár, a legfőbb akadályt éppen e misztikus szimbolika természetete gördíti az utunkba; a mű sajátos vallási világa azonban mégis csak ezen a bonyolult és sokszor bizarr szimbolikán keresztül ismerhető meg. Még egy olyan kiváló és a zsidóságot olyannyira értő író, mint R. T. Herford is „vad, szertelen, sőt időnként durva és visszataszító szimbolikáról”^{xxii} beszél. Tény, hogy az első találkozás a kabbala szimbolikájával óhatatlanul megrökönyödést kelt.

Természetesen szó sincs arról, hogy a Zóhár szimbolikája az égből pottyant volna – a *Bahir*t követő négy nemzedék, de különösen a geronai iskola vívmánya. Alapvonalaival már a korábbi írásokban is találkozunk, gyakran a szimbolika egyes elemei is azonosak. Az is igaz persze, hogy ezek az elemekkel nagyon is szabadon bántak, és a szimbólumokat a jelentősebb kabbalisták mindegyike a maga egyéni módján csoportosította. A különbségek roppantul fontosak, ha az egyes kabbalista eszmék történetét vizsgáljuk, itt azonban nem szükséges elidőznünk felettük.

Egy ilyen rövid előadásban csak pár példával tudom illusztrálni, miképp igyekszik a Zóhár Isten rejtett életének teozofikus univerzumát szimbólumokkal leírni. E tárgyban még mindig Jozsef Gikatila *Sáaré orá*, azaz „A fény kapui” című könyve^{xxiii} a legjobb: kiválóan írja le a kabbala szimbolikáját, s emellett azt is elemzi, milyen motívumok határozzák meg a szefirák és az Írásban megjelenő szimbólumaik közötti kapcsolatot. Gikatila alig pár évvel a Zóhár megjelenése után írt, és noha sokban

támaszkodik rá, jó néhány eredeti gondolatával el is tér tőle. A tárgy angol nyelvű irodalmából A. E. Waite „The Secret Doctrine in Israel” [Izrael titkos tana] című könyvét érdemes kiemelni, mint a Zóhár szimbolikájának elemzésére tett komoly kísérletet. Waite művét – ahogy ezt bevezető előadásomban már volt alkalmam megjegyezni – a kabbala világának mély megértése tünteti ki; annál sajnálatosabban csúfítja el a történelmi és filológiai tényekkel szembeni kritikátlan magatartás, amihez hozzá kell tenni, hogy Waite-et sokszor Jean de Pauly hibás, inadekvát francia Zóhár-fordítása viszi tévútra, amelyet – lévén, hogy sem héberül, sem arámiul nem tudott – kénytelen volt hitelesnek tekinteni.^{xxiv}

A tíz egymásra következő szefira megnevezésére a kabbalisták néhány többé-kevésbé állandó terminust használnak, melyek a Zóhárból is elég gyakoriak, bár a könyv szerzője még ennél is sűrűbben operál az egyes szefirákhoz és azok különféle aspektusaihoz rendelt számtalan szimbolikus név valamelyikével. A szefiráknek ilyen állandó vagy legalábbis szokványos nevei a következők:

1. *Keter Eljon*, Isten „legfelső koronája”;
2. *Chokhma*, Isten „bölcssége” vagy ösgondolata;
3. *Bina*, Isten „értelme”;
4. *Cheszed*, Isten „szeretete” vagy kegyelme;
5. *Gevurá* vagy *Din*, Isten „hatalma”, mely főképp a szigorú ítélet és büntetés formájában nyilvánul meg;
6. *Rachamim*, Isten „könyörületessége”, feladata közvetíteni a két előző szefira között; ritkább neve: *Tiferet*, azaz „ékeség”;
7. *Necách*, Isten „hosszantűrése”;
8. *Hod*, Isten „fensége”;
9. *Jeszod*, minden Istenben élő hatóerő „alapja”, „fundamentuma”;
10. *Malkhut*, Isten „országá”; a Zóhár leírásában: *Kneszet Jiszráel*, vagyis Izráel közösségének misztikus ösképe; avagy a Sekhina.

Ez az isteni manifesztáció tíz szférája, amelyben Isten előlép rejtett hajlékából, s amelyek együtt Isten életének egységes kozmoszát alkotják, az „egység világát”, az *alma dé-jihudát*², melynek egészét és egyes elemeit a Zóhár a spekuláció végtelen változatosságában igyekszik megjeleníteni. A szimbólumok e sokaságából itt alig néhányat tudok idézni, ezeket próbálom majd interpretálni.

Hogy Isten tulajdonságainak eszméje mennyire eltávolodott már az isteni attribútumok fogalmától, azt az is megvilágítja, ahogyan a Zóhár a szefirákat leírja, még ha a könyv általában kerüli és inkább mással helyettesíti is e klasszikus terminust. A „szent Király misztikus koronáinak”^{xxv} nevezi őket, miközben „Ő ők, s ők Ő”.^{xxvi} A tíz szefira Isten tíz leggyakrabban használt neve, s teljes egységükben az Ő egy, nagyszerű Nevét alkotják. Ők a „Király arcai”^{xxvii}, vagy más szóval folyton változó aspektusai, sőt néhol még Isten belső, valódi vagy misztikus Arcának is hívják őket. A szefirot a belső világ tíz foka, melyen Isten legbelső rejtekeiből egészen a Sekhináig száll alá, hogy ott kinyilatkoztassa magát. Ők az Istenség köntösei is, és a fénynyalábok, melyeket magából kisugároz.^{xxviii}

2 Arámi, a. m. „az egység világa”.



A szefirák világa többek közt misztikus organizmusként jelenik meg, s e szimbólum külön előnye, hogy esz-közt ad a kabbalista kezébe, amellyel igazolhatja az Írás antropomorf kifejezőmódját. Ebben a vonatkozásban a két legfontosabb kép a fa – l. a rajzot – és az ember.

„Az isteni erők rétegek sorát alkotják, s együtt egy fához hasonlatosak” – olvassuk már a *Bahir*-ban^{xxix} is, abban a könyvben, amelyből – mint láttuk – a tizenharmadik századi kabbalisták a gnosztikus szimbolikát örökölték. A tíz szefira együtt alkotja Isten vagy az isteni hatalom misztikus fáját, külön-külön pedig mindegyikük e fa egy-egy ága, közös gyökerük ismeretlen és megismerhetetlen. Am *Én-Szof* nemcsak „minden gyökerek rejtett gyökere”, hanem a fa éltető nedve is; az attribútumokat képviselő ágak nem önmagukban és önnön erejükből, hanem csakis *Én-Szof*, a rejtett Isten által léteznek. És Istennek e fája emellett úgyszólván a világegyetem csontváza is; mindent benő a teremtésben, ágait annak minden ízére kiterjeszti. A földi, teremtett dolgok mindegyike annak köszönheti létét, hogy bizonyos fokig a szefirák ereje él és hat benne.

Az emberi alak is éppoly gyakori hasonlat, mint a fa. A bibliai ige, miszerint az embert Isten képmására teremtették, a kabbalista számára kettős jelentést hordoz: először is, hogy a szefirák ereje, az isteni élet mintája az emberben is megvan és hat; másodsor, hogy a szefirák világa, vagyis a Teremtő Isten világa megjeleníthető a teremtett

ember képében. Így az emberi test tagjai – hogy a már említett példával éljek – egy-egy meghatározott szellemi létmód képei, amely az *Adam Kadmon*, a primordiális ember szimbolikus formájában ölt alakot.^{xxx} Mert – ismétlem – maga az Isteni Lény kifejezhetetlen, csak szimbólumokban közli önmagát. Az *Én-Szofnak* és misztikus minőségeinek, a szefiráknak viszonyát a lélek és test viszonyához lehetne hasonlítani, csak hogy míg az emberi test és lélek különböző: előbbi anyagi, utóbbi spirituális természetű, addig Isten szerves egészében minden szféra egylényegű.^{xxxi} A szefirák esszenciájának és szubsztanciájának a kérdése a teozofikus kabbalában később súlyos kérdéssé vált; maga a Zóhár viszont még nem foglalkozik vele, így itt nem térünk ki rá.^{xxxii} Hogy Isten organikus egység, ez az elgondolás a kabbalista számára nyomban megmagyarázta azt is, miért van az isteni hatalomnak oly sok manifesztációja, holott maga az isteni lény abszolút Egész. Mert nem egy és ugyanaz-e a lélek szerves élete, holott a kéz és a szem stb. funkciója más és más?^{xxxiii}

Az a felfogás, amely szerint a szefirák a misztikus anthrosz tagjai, a Zóhárban olyan anatómiai szimbolikához vezet, amely a legextravagánsabb következtetések-től sem riad vissza. Így lesznek az „ős öreg” szakállának különféle frizurái az isteni könyörület változó árnyalatainak szimbolikus megjelenítései. Az *Idra Rabbának* csaknem teljes egésze ilyen radikális szimbolikát fejt ki.

Az Istenség birodalmának leírásához azonban a teozófus az organizmus-szimbolika mellett más szimbolikus kifejezőeszközöket is talál. A szefirák világa a nyelv ősrétege, az isteni nevek világa. A szefirák Istennek a világba kiáltott, teremtő nevei; saját magának saját maga által adott nevei.^{xxxiv} A Zóhár ugyanis azt mondja, hogy az a titokzatos erő, amely az Írás szerint minden teremtés magva, a nyelvben és a nyelv által hat és bontakozik ki. „Isten szólt – ez a beszéd olyan erő, amely a teremtő gondolat kezdetén vált ki *Én-Szof* titkából.”^{xxxv} Isten belső életének folyamatait a nyelv elemeinek kibomlásában ismerhetjük föl. Ez a Zóhár egyik legkedvesebb szimbóluma. Az isteni emanáció az egyik pont, ahol Istenben antcipálva van a(z emberi) beszédképesség. A szefira-univerzum különböző fokai a Zóhár szerint (rendre) a legmélyebb akaratot, a gondolatot, a belső és még hallhatatlan szót, a hallható hangot és a beszédet, vagyis az artikulált és differenciált kifejezést képviselik.^{xxxvi}

A progresszív differenciálódás koncepciója más szimbolikákban is jelen van, ezek közül most csak egyet, az *Én-Te-Ő* szimbólumát szeretném kiemelni. Legmélyebb rejtekében, ahol Isten úgyszólván még épp csak eldöntötte, hogy belefog a teremtés művébe, úgy hívjuk: „Ő”. Létezésének, Kegyelmeinek és Szeretetének teljes virágjában, amelyben a „szív értelme” számára fölfoghatóvá, s ezzel kifejezhetővé válik, így szólítjuk: „Te”. Legnagyszerűbb megjelenésében pedig, amelyben Lényének teljessége utolsó és legátfogóbb attribútuma révén elnyeri végső kifejezését, úgy hívjuk: „Én”.^{xxxvii} A valódi individuáció szintje ez, amelyben Isten mint személy, Énnel szólítja magát. Ez az isteni *Én* a kabbala teozófusai szerint – ez talán épp legmélyebb, legfontosabb doktrínájuk – maga a Sekhina, Isten jelenléte és immanenciája az egész teremtésben. Ez az a pont, ahol az ember önmagának legmélyebb megismerése révén ráébred Isten jelenlétére. S csakis innen, mintegy az Isteni Birodalom kapuján át^{xxxviii} léphet tovább Isten mélyebb

régióiba: Isten „Te”-jébe, „Ő”-jébe, majd a Semmi mélyébe. Hogy felmérhessük, milyen fokú paradoxont foglal magában e meglepő, ám nagy hatású gondolat, hadd emlékeztessenek arra, hogy amikor a misztikusok Istennek teremtett világában való immanenciájáról beszélnek, általában hajlanak a személytelenítésre: az immanens Isten roppant könnyen válik személytelen Istenséggé. Sőt, mindig is ez a tendencia foglalta magában leginkább a panteizmus veszélyét. Annál inkább figyelemreméltó, hogy a kabbalisták – de valóban még a panteizmusra leginkább hajlamosak is – sikeresen elkerülték; hiszen, amint látjuk, a Zóhár Isten személyiségének legmagasabb fokát az emberi tapasztalathoz legközelebb eső kibontakozásával azonosítja, azzal, amely mindannyiunkban immanens, amely rejtélyes módon mindannyiunkban jelen van.

4

A misztikus irodalomban számtalan szimbolikus leírás beszéli el, miképp bontakozik ki Isten a kinyilatkoztatásban. Ezek közül is különös figyelmet érdemel az [a Zóhárban és iskolájában oly kedvelt szimbolika], amely a misztikus Semmi fogalmára épít. A kabbalista szerint a teremtés alapjában magában *Istenben* megy végbe; és a Zóhár nem ismer el semmiféle, ettől a legbensőbb aktustól lényegileg különböző, a szefirák világán kívül lezajló teremtést. A világ teremtése, azaz a valami teremtése a semmiből, maga is csupán egy *Istenben* zajló belső (és örök) mozgás külső vetülete. A rejtett *Én-Szof* nyugalmat teremtésre váltja. A teozófia legnagyobb misztériumát teremtés és kinyilatkoztatás e közös fordulópontja alkotja – a teozofikus spekuláció céljának megértése tehát ezen áll vagy bukik. Ez a kritikus pont az ősakarat áttöréseként képzelhető el; a teozofikus kabbala azonban előszeretettel alkalmazza rá a *Semmi* merészebb metaforáját. Az első lökés vagy szakítás, amelyben tehát a magába néző Isten és az ő befelé sugárzó fénye kifordul és láthatóvá válik, a perspektívának ez a forradalma az *Én-Szofot*, a kimondhatatlan telítettséget semmivé transzformálja. Ez a misztikus „semmi” lesz az alap, amelyből a szefirák formájában Isten összes többi rétege kibomlik; a kabbalisták első szefirája, Isten „legfelsőbb koronája”, vagy megint másik hasonlattal élve: a szakadék, amely a létezők közötti hiányban mutatkozik meg. Egyes kabbalisták, akik továbbvitték a Zóhárnak ezt a gondolatát – mint például Barcelonai Rabbi Jozsef ben Salom (1300) – azt tanították, hogy mindahány formaváltozásban, valahányszor a valóság megváltozik, valahányszor bármi egyik állapotból egy másikba jut: átszeli a semminek e szakadékát, amely ekkor egy múltó, misztikus pillanatra megnyílik.^{xxxix} Semmi sem változhat anélkül, hogy kapcsolatba ne lépne a tiszta, abszolút létezés birodalmával, amelyet a misztikusok Semminek neveznek. Nem könnyű leírni, miként születik a többi szefira az elsőnek – a Semminek – méhéből. E nehéz feladat megoldása a metaforák gazdag sokaságára hárul.

Már Jozsef Gikatilánál megjelenik egy misztikus szójáték^{xl}, amelyet érdemes megvizsgálni ebből a szempontból, mivel oly közel esik a Zóhár gondolkodásmódjához. A „semmi” héber szava, az *ain* épp ugyanazokból a mássalhangzókból áll, mint az *áni*, vagyis az „én” – ahogy pedig fentebb láttuk, Isten *Énje* az a bizonyos utolsó szefira, amelyben személyisége az összes többi réteget

egybegyűjtve kinyilatkoztatja magát teremtett világának. Vagyis az *ain áni*-vá fordulása jelképezi azt az átalakulást, ahogyan a Semmi legbenső lényege a progresszív manifesztáció, a szefirák lépcsőin át végül eljut az *Énbe*. Olyan dialektikus folyamat ez, melynek tézise és antitézise egyaránt Istenben kezdődik és végződik. Merész dialektikus gondolat – de a misztikus gondolkodás, amely a vallásos tapasztalat paradoxonait próbálja megfogalmazni, gyakran vezet ilyen merész dialektikához. A misztikus és dialektikus gondolkodás közötti rokonságnak pedig korántsem a kabbala az egyetlen tanúbizonysága.

Annak megvilágítására, hogyan alakul át a Semmi Létezővé, a Zóhár, akárcsak Mose de Leon héber nyelvű írásai, gyakran használja az *őspont* szimbólumát.^{xli} Már a geronai iskola kabbalistái is éltek a matematikai pont hasonlatával, amelynek mozgása előbb a vonalat, majd a felületet alkotja meg – így illusztrálták a „rejtett okból”^{xlii} való emanáció folyamatát. Ezt egészíti ki Mose de Leon azzal a szimbolikával, amelyben a pont mint a kör középpontja jelenik meg.^{xliii} A Semmiből való őspont az a misztikus középpont, amely körül a teogóniai folyamatok kikristályosodnak. A kiterjedés nélküli, [s így] mintegy a Semmi és a Létezés között álló *pont van* hivatva szemléltetni tehát azt, amit a tizenharmadik századi kabbalisták „a Létezés eredőjének”^{xliv} neveznek, a „Kezdetet”, amelyről a Biblia első szava beszél. A Zóhár teremtésértelmezésének kissé fellengzős nyitósorai, melyek ennek az őspontnak a létrejöttét írják le (nem a Semmiből ugyan, mint erre máshol már utaltunk, hanem Isten éteri aurájából), remek példáját adják az egész könyv képi világának:^{xlv}

„Kezdetben, mikor a Király akarata hatni kezdett, jeleket vésett az isteni aurába. Mint a köd, mely a formátlanból ölt formát, sötét láng lövellt ki a Végtelen, *Én-Szof* rejtelmének legmélyebb szakadékból az aurának e gyűrűjébe: sem fehér, sem fekete, sem vörös, sem zöld, sem semmilyen színű. Ám amint e láng méretet és kiterjedést öltött, sugárzó színeket termelt. Mert e tűz legközepepen felfakadt egy forrás, melyből láng ömlött alá mindenre, az *Én-Szof* titokzatos rejtelmeiben. A forrás áttört, s mégsem törte át teljesen az éteri aurát, mely körülvette. Egészen felismerhetetlen volt, mígnem áttörésének robbanásától felviláglott egy rejtett, magaságos pont. E ponton túl semmi sem tudható, semmi sem ismerhető meg, neve ezért *Résit*, vagyis „Kezdet”, a teremtés első szava.”^{xlvi}

A Zóhár – és a kabbalisták többsége – ezt az őspontot Isten bölcsességével, a *Chokhmával* azonosítja. Isten bölcsessége a teremtés őszeszmeje, amelyet a kabbalista ideális pontként ragad meg, olyan ideális pontként, amely a mérhetetlen akarathoz tör elő. Ez a pont pedig – bővíti a szerző hasonlatát – a Teremtésben elvetett misztikus mag.^{xlvii} A hasonlat alapja tehát nemcsak az, hogy mindkettő, a pont és a mag is szubtilis finomságú, hanem az is, hogy mindkettőben benne van a további létezés, a növekedés – igaz, még láthatatlan – lehetősége.

A *Chokhmában* megnyilatkozó Isten [már megismerhető:] bölcsnek látjuk, és bölcsességében kegyelemmel őrzi minden dolgok eszményi létét; ha itt még kibontatlan és differenciálatlan formában van is jelen, mégis minden létező legbenső lényege Isten *Chokhmájából* ered.^{xlviii}

E között az Isten gondolatában létező primordiális létmód és a legkonkrétabb valóság között nincsen több átmenet, nincsen több fordulópont, amelyben a teremtetlen teológiai értelemben teremtetté válnék.

A következő szefirában a pont „palotává”, de legalabbis „épületté” fejlődik – utalás ez arra, hogy amikor e szefira kifelé irányul, belőle épül föl a kozmosz „épülete”.^{xlix} Ami a pontban rejtve és úgyszólván összesűrítve létezett, itt kibomlik. E szefirának a neve, *Bina*, nemcsak „értelemnek, intellektusnak”, hanem „felosztónak”, „a dolgokat megkülönböztetőnek”, vagyis differenciációnak is fordítható. Ami a bölcsességben differenciálatlanul létezett, a *Bina*, „a misztikus őszanya” méhében „minden individuáció tiszta totalitásaként”⁷¹ van jelen. Itt már minden elnyerte előzetes formáját, de még megmarad az isteni értelem egységében, amely önmagában szemléli e formákat.

A Zóhár fent idézett passzusában a pont képe már együtt szerepel a misztikus Semmi szívéből felfakadó forrás jóval dinamikusabb hasonlatával. Az őspontot a szerző számos helyen közvetlenül azonosítja e kútfővel, minden boldogság és áldás forrásával. Ez a misztikus Éden – az Éden szó maga is szó szerint gyönyört vagy örömet jelent –, innen indul az isteni élet áramlása, hogy a többi szefirán és minden rejtett valóságon végighömpölyögve a Sekhina „nagy tengerébe” torkolljon, ahol Isten kibontja totalitását. A *Bina* anyaméhéből kiáradó hét szefira a teremtés eredeti hét napja.^{li} Ami az időben a voltaképpeni és külső teremtként jelenik meg, az a hét alsóbb szefira ösképeinek vetülete csupán, őket magukat időtlen valóságukban Isten belsejében őrzi. A szefirák e rejtett életének és az *Én-Szofnak* viszonyáról az embernek önkéntelenül is Shelley sorai jutnak eszébe:^{lii}

*Mint egy dóm tűzzománcjai a napot,
Úgy színezi az élet az Öröklét fehér ragyogását.*

Igaz: e legfelsőbb entitás, mely a Semmiből szökell, ez az Istenben meglevő létező, az isteni bölcsességnek e szubsztanciája az emberi tapasztalat horizontján túl van. Nem kérdezhető, és nem elképzelhető; megelőzi a tudat szubjektuma és objektuma közötti hasadást, mely nélkül pedig nincs intellektuális megismerés, tehát nincs tudás sem. Az isteni tudatnak e felhasadását a Zóhár egyik legmélyebb szimbolikája^{liii} magának az eleven Istennek fejlődő kibontakozásaként írja le. Van egy Isten megnyilatkozásai között – melyet a kabbalisták több okból a Binával azonosítanak –, amelyben Isten mint az örök

alany jelenik meg, a nagy Ki, vagy héber szóval: *Mi*; akihez végül minden kérdés és válasz vezet. Már-már azt mondanám, hogy a zsidóság híres kérdésfeltevő hajlamának az apoteózisával van itt dolgunk. Vannak bizonyos isteni szférák, amelyekben kérdezni lehet, és választ is kaphatunk. Az „ez meg az” szférái ezek, Isten minden olyan attribútumának szférái, amelyeket a Zóhár szimbolikusan *Éle*-nek nevez: a meghatározható világ. A meditáció azonban végül elér valahová, ahol a „Ki?” kérdése még föltehető, de választ már nem kaphatunk rá; maga a kérdés jelenti a választ is; és míg a *Mi*, a nagy Ki tartománya, amelyben Isten az evilági létfolyamat alanyaként jelenik meg, még legalábbis kérdezhető, addig az isteni bölcsesség magasabb szférája valami olyan pozitívum, amely a kérdés hatókörén kívül van, olyasmi, amit még az elvont gondolkodás is képtelen láthatóvá tenni.

Ezt a gondolatot újabb mély szimbólum ragadja meg: a Zóhár – a régi kabbalisták többségéhez hasonlóan – faggatóra fogja a Tóra első versének jelentését. Berésit bara Elohim – „Kezdetben teremtette Isten”. Mit jelent ez valójában? A Zóhár válasza elég meglepő. Azt mondja^{liv} ugyanis, hogy jelentése a következő: Berésit – azaz a „kezdettel”, vagyis azzal a primordiális egzisztenciával, melyet az előzőekben Isten bölcsességeként ismerünk meg, ezzel mint médiummal; bara – teremtette, ő, a Semmi, a mondat rejtett alanya, ő emanálta, ő bontotta ki; Elohim – Elohimot, vagyis hogy Elohim e rejtető Semminek az emanációja, a mondat tárgya, nem pedig alanya. És mi az az Elohim? Elohim Istennek az a neve, amely a teremtés folytonosságát biztosítja, hiszen e név egyesíti magában a rejtett alanyt, a *Mi*-t a rejtett tárggyal, az *Éle*-vel. (A héberben a *Mi* és az *Éle* épp azokból a mássalhangzókból áll, mint az Elohim.) Más szóval Elohim Istennek az a neve, amelyet akkor kap, amikor szubjektum és objektum különválnak, de amelyben az így keletkezett hasadék folytonosan áthidalódik vagy bezárul. A misztikus Semmit, amely megelőzi az első idea Megismerőre és Megismertre hasadását, a kabbalista nem tartja valódi alanyt. Az ember állandóan szemléli Isten megnyilatkozásának alacsonyabb szintjeit, a legfelső szint azonban, amelyet a meditáció még elérhet – hogy Istent mint a misztikus *Mi*-t (*Kit*), mint a világ létfolyamatának alanyát ismeri meg –, olyan megismerés, amely csak néha, intuitív villanásokban érheti az embert, amelyek bevilágítják a szívét, mint ahogy napsugarak játszanak a víz színén – ahogy Mose de Leon mondja.^{lv}

Cziegler István fordítása

i Véleményem szerint kétség sem fér hozzá, hogy a rejtélyes Dyzan könyvének híres versei, amelyek Madame H. P. Blavatsky *magnum opus*-ának, a Titkos tanításnak az alapjául szolgálnak, mind címüket, mind tartalmukat tekintve a *Sifra di-Ceniuta* című Zóhár-írás dagályos soraira támaszkodnak. Ezt az elméletet elsőként L. A. Bosman zsidó teozófus írta le a *Mysteries of the Qabalában* [A kabbala rejtélyei] (1916) (31. o.), akkor még további bizonyítékok nélkül. Nekem is ez látszik a mindeddig ismeretlen eredetű cím valódi „etimológiai-ájának”. Madame Blavatsky meglehetősen sokat merít Knorr von Rosenroth Kabbala denudatájából (1677–1684), amelynek része a *Sifra di-Ceniuta* latin fordítása (II. kötet, 347–385. o.) is. E néhány oldal ünnepélyessége és fellengzős hangvétele alighanem lenyűgözte a hölgy fogékony lelkét. Sőt, maga H. P. B. is utal efféle kapcsolatra a két „könyv” között a Fátyoltalan Ízisz legelső soraiban (I. kötet 1. o.), bár a *Dzyan* könyvét itt sem nevezi nevén. Az arámi cím általa használt átírása azonban világossá teszi, miről is beszél. A következőt írja: „Van valahol a világon egy ódon Könyv... Mára csupán ez az egy eredeti példánya létezik. *Az okkult tanok legősibb héber dokumentumát – a Sziphra Dzeniutát – e könyv anyagából szerkesztették.*” A *Dzyan* könyve tehát nem más, mint a Zóhár-beli cím okkultista hiposztázisa. Ez a modern és a zsidó teozófia alapszövegei közötti, „bibliográfiai” kapcsolat mindenesetre elég érdekes.

- ii L. a második előadás, 10. fejezetében.
- iii מרכבת המשנה – Todros Abulafia, Mose de Burgos és mások által használt kifejezés.
- iv המרכבה הפנימית – igen gyakori kifejezés.
- v Különösen a העיון 'ס' illetve a החכמה 'ס' körül összpontosult szövegekben – v. ö. cikkemmel a *Korrespondanzblatt der Akademie der Wissenschaft des Judentums* 1928 18. oldalán.
- vi Tizennegyedik századi kabbalisták (pl. Dávid ben Júda a הגבול -ban, a Zóhár Idra Rabbájának legelső kommentárjában) beszélnek az עשר צהצחות -ról, amelyek a szefirák felett állnak. V. ö. még Cordovero פרדס רמונים-jának XI fejezetével (שער הצהצחות).
- vii L. első előadás, 4. fejezet. A Zóhár az ויא קיפה kifejezést eredeti, héber alakjában használja, nem fordítja arámira. Vak Izsák és tanítványai alkalmazták először.
- viii V. ö. a *Bahir* antropomorfizáló szakaszaival, illetve Gikatila előszavával Sááré háorá c. könyvéhez. A szövegben használt formula megtalálható ibn Latif: רב פעלים -ban: 9. §, illetve Emanuel Hai Rikki, לבב ישר első rész, 3. fejezet, 15. §-ban.
- ix Zóhár III, 159a v. ö. *Tarbiz* III. köt. 38. o. A szakasz angol fordításának interpretációja – V. köt. 226. o. – hibás.
- x Zóhár III, 70a. Maga a kifejezés a *Széfér Jecirából* való – I. fejezet 6.
- xi D. H. Joel, *Die Religionsphilosophie des Sohar* [A Zóhár vallásfilozófiája] (1849), különösen a 179. o.
- xii A szefirák efféle szimbólumainak legfontosabb felsorolása és elemzése Gikatila Sááré háorájában található. Ugyancsak igen értékes a השם הכם מופלא ורב רבנו, a ספר egy bizonyos, ismeretlen rabbi Mosétól (1325 körül) – aki, bár e tévedés sokáig tartotta magát, nem Mose de Leon (vö. *Kirját Széfér* I 45–52. o.) –, továbbá Mose Cordovero פרדס רמונים c. művének 23. fejezete (סער ערכי הנונים).
- xiii V. ö. a *Bibel in der Kabbala* [A Biblia a kabbalában] c. cikkemmel in EJ IV, 688–692. Ennek az attitűdnek legtipikusabb példája az a szimbolikus aura, amelyben Móz III 16,3, בזאת יבוא אהרן אל הקדש („Ezzel menjen be Áron a szenthelyre”) oly sok szakaszban megjelenik. A Zóhár értelmezése szerint ez azt jelenti: csak akkor léphet be ember a szenthelyre, ha a Sekhina (זאה, a női „ez”) vele van!
- xiv V. ö. Bacher cikkével, REJ 22. k. (1891) 37. o. Csak a II, 99a/b származik igazán a Zóhárból, az I, 26b és III, 110a a *Tikkunimból* és a *Raja Mehemnából* való. 1290-ben Mose de Leon azt mondja, hogy megírt egy bizonyos *Széfér Pardeszt* (Ms. München 22 f. 128b).
- xv V. ö. Bacher hivatkozott műve 41–46, illetve 219–229. o.
- xvi V. ö. Zóhár II, 99a/b és III, 152a.
- xvii III 152a.
- xviii A szerző דמתניתין-nak (korlátolt számárnak) nevezi a talmudi bölcset, hozzátéve, hogy a חמור (szamár) annyit tesz, חכם מופלא ורב רבנו („csodálatosan bölcs, és mesterek mestere” – álmozaikszó) (III, 275b). További példákért l. Grätz, *Geschichte den Juden* [A zsidóság története] VII. k. 505–506. o.
- xix L. ספר הפליאה szerk. Koretz 1784, és még inkább Przemysl 1883; ספר הקנה Porizk 1786. V. ö. Grätz VIII. k. 8. jegyzet; S. A. Horodezky in *Hatekufa* X. k. (1920) 283–329; Verus (A. Marcus), *Der Chassidismus* (1901) 244–261. o. Marcus álláspontja a könyv szerzőségét illetően – amelyet a közelmúltban számos szerző (pl. M. Kamelhar קרא אביגודר in Sinai, III. k. 122–148. o.) elfogadott – teljes tévedés.
- xx Erre az előző jegyzetben hivatkozott forrásokban sok példa található.
- xxi V. ö. Grätz már hivatkozott írásával, de már Cordoverónál is a שער קומה-ban (1883) f. 79–80.
- xxii Hibbert Journal 28 1930 762. o.
- xxiii A könyvnek vagy tíz kiadása létezik, továbbá viszonylag nagy része megjelent Paulus Riccius latin fordításában: *Portae Lucis*, Augsburg 1516.
- xxiv Waite az 1913-ban megjelent *Secret Doctrine in Israel* [Izrael titkos tana] c. könyvét teljes egészében beledolgozta későbbi *Holy Kabbala*-jába [Szent kabbala] (1929), melyben korábbi műve, a *The Doctrine and Literature in the Kabbalah* [A Kabbala tanítása és irodalma] (1902) is belekerült. Az innen származó fejezetek sajnos nem túl értékesek.
- xxv חתרי מלכא קדישא III 30b, vagy egyszerűen csak חתרי מלכא.
- xxvi Zóhár III, 11b, 70a.
- xxvii אנפין פנימאין II, 86a, vagy חתרי מלכא.
- xxviii Leggyakrabban a דרגין és a נהורין szót használja. A III, 7a pedig יקר דמלכא אתלבש בהו -ról beszél.
- xxix V. ö. *Das Buch Bahir*, német ford. G. Scholem 85. §.
- xxx Az אדם דלעילא kifejezés a Zóhárban nemigen, csak a *Tikkunimban* jelenik meg. A Zóhár דלעילא-ról beszél. A III, 193b-ben viszont a következő arámi terminust találjuk: דרגא עלאה דאדם קדמה טמירה. *Az Idra Rabba* III, 139b-ben pedig ezt olvassuk: דיוקנא דכליל כלא. *כל אינון חתרין קדישין דמלכא כד אתקנו*.
- xxxi A kifejezést Cordovero alkotta a פרדס רמונים-ban.
- xxxii Cordovero *magnum opusának* שער עצמות וכלים című fejezetét egészében e kérdés tárgyalásának szenteli.
- xxxiii V. ö. Zóhár I, 245a aljával.
- xxxiv V. ö. Zóhár III, 10–11.
- xxxv Zóhár I, 16b.
- xxxvi Zóhár I, 74a, és ugyanezt a szimbolikát alkalmazza az I, 15a/b-ben is. Héber nyelvű könyveiben Mose de Leon számos helyen részletesen kibontja jelentését.
- xxxvii A הוא és היא szavakról l. Zóhár II, 90a; III, 290a; az אני-ról I, 65b, 204a/b.
- xxxviii A tizedik szefira a דמהימנותא ברזא למיעל ברזא – Zóhár I, 11b.
- xxxix V. ö. a *Széfér Jecira* Rabbi Ábrahám ben Dávidnak tulajdonított kommentárjával (in Varsó sz. 1884 5. o. a. hasáb). A kommentár valódi szerzőjével kapcsolatban l. a *Kirját Széfér* IV 286–302. oldalán megjelent esszém.
- xl Offenbach 1714) f. 108b. Ugyanez a gondolat jelenik meg a *Tikkuné Zohár* „előszavában” (Mantova 1558) f. 7a, illetve kifejelettebb formában a *Péliában* is (1883) f. 14c.
- xli Zóhár I, 2a: Mose de Leon שיקל הקדש [A szent mértéke] 25. o. V. ö. Jichák Hákohén המרכבה-píró-jával, in *Tarbiz* II. k. 195. és 206. o.
- xliv Jákob ben Seset נכוחים בדברים משיב 'ס Ms. Oxford 1585 f. 28a/b. Nem a נקודה szót használja, hanem ולהתפשט, hanem מאד ממנה מתחיל קו היושר להמשיך ולהתפשט, *היה* -ról beszél. Társa, Nachmanidész burkolt formában él vele a Móz I, 1,1-hez írt (és általában félreértett) kommentárjában.

- xliii Mose de Leon ספר הרמון Ms. British Museum 759 f. 125–230.
- xliv התחלה הישות – igen gyakori terminus a geronai kabbalistáknál.
- xlv Zóhár I, 15a. Az én fordításom jelentősen eltér az angol kiadásétól, de itt nem áll módomban filológiai részletekbe merülni.
- xlvi A szerző a következő talmudi mondással játszik: בראשית נמי מאמר הוא (*Megilla* 21b).
- xlvii Zóhár I, 15a/b.
- xlviii A Zóhár I, 2a mondja a מחשבה-ról, amelyet a bölcsességgel azonosít, hogy כל גליפין הקק בה כל הציורין, צייר בה כל הציורין, V. ö. még III, 43a. Geronai Azriel jelenti ki פירוש האגדות c. írásában (Ms. Jeruzsálem f. 42b), hogy a חכמה nem más, mint מה שאפשר להיות לה, [minden lehetséges létező törvénye], de azt is mondja (ugyanitt, f. 44a/b.), hogy a חכמה-ban benne van mindennek lényege, הויות-ja.
- xlix V. ö. Zóhár I, 15b.
- I III, 65b כלל דכל פרטא . Geronai Azriel a ספר יצירה első fejezetében úgy beszél a *Chokhmáról*, mint בהן רשימה שאין בהן רשימה, a *Bináról* pedig mint בהן רשימה שיש בהן רשימה. Azriel e magyarázata a Jecira nyomtatott kiadásában Nachmanidész neve alatt jelent meg.
- li יומין עלאין Zóhár III, 134b, illetve szintén gyakran יומין קדמאין.
- lii Life, like a dome of many-coloured glass,
Stains the white radiance of Eternity
Shelley: Adonais LII.
- liii Zóhár I, 1b–2a, 30a, 85b; II, 126b ff., 138–140b.
- liv I, 15b. Vak Izsák és Nachmanidész tanítványai ugyanígy értelmezik ezt a sort.
- lv V. ö. a MGWJ (1927) 118–119. oldalán idézett szakasszal.

