

# ŽIVA TRADICIJA

**Gershom Scholem**

**O kabalistični teozofiji**

V *Soharju* (klasično kabalistično delo, op. ur.) in njegovi šoli je bila zelo razširjena simbolika, ki predstavlja razvoj Božanstva v njegovem razodetju; ta simbolika izhaja iz pojma mističnega nič. Najnotranjše stvarjenje, ki ga pozna kabalist, je stvarjenje v Bogu samem in v bistvu *Sohar* ne pozna nobenega v principu novega akta stvarjenja, do katerega bi, recimo, prišlo zunaj sefirot (stopnje emanacije v Bogu samem, op. ur.). Ustvarjanje sveta, stvarjenje nečesa iz nič, ni nič drugega kot zunanji vidik nekega notranjega (in dozdevno večnega) gibanja v samem Bogu. Najgloblji izmed vseh teozofskih potekov, ta, ki pravzaprav povzema problem stvarjenja in razodetja, je obrat skritega *En-Sofa* (izraz dobesedno pomeni Neskončni, op. ur.) k stvarjenju sploh. Ta obrat lahko zapopademo v podobo preboja primordialne želje; prav tako radi pa ga kabalisti teozofske šole opisujejo z drznejšo podobo nič. Najbolj notranji sunek namreč povzroči, da se samo vase pogreznjeno Božanstvo, njegova navznoter sijoča luč, obrne in pridre navzven; ta revolucija perspektive preobrazí *En-Sofa*, neizgovorljivo polnost, v nič. To pa je tisti mistični »nič«, iz katerega v sefirot prihajajo vse druge stopnje božjega samorazvoja. Ta skrivnostni nič, ki ga kabalisti označujejo kot prvo sefiro, pa tudi kot »najvišjo krono« Božanstva, je, če se smemo tako izraziti, brezno, ki je vidno v razpokah vsega bivajočega. Kabalisti, ki so naprej razvijali to *Soharjevo* misel, recimo — na začetku 14. stoletja — rabi Josef ben Schalom iz Barcelone, so učili, da je v vsaki spremembi dejanskega, v vsaki menjavi forme, v vsakem prehodu kakšne stvari iz enega statusa v drugega, to brezno na novo prehojeno in da se odpre v nekem mističnem trenutku. Nobena stvar se ne more preobraziti, ne da bi se dotak-

V svoji knjigi o judovski mistiki, iz katere je vzet pričujoči tekst (za potrebe revialne objave ga je bilo treba nekoliko prirediti), Gershom Scholem izrecno poudarja, da izraz »teozofija« uporablja v skladu z njegovim starim in privajenim pomenom, še preden je začel označevati »moderno psevdoreligijo«. Glede na to je teozofija zanj »mistični nauk ali miselna smer, ki si prizadeva naslutiti, doumeti ali opisati skrito življenje delujočega Božanstva« (*Die jüdische Mystik*, str. 225). Toliko o naslovu teksta. Op. ur.

nila tega področja nepovezanega, čiste biti, ki jo mistik imenuje »nič«. Z mnogimi metaforami opisujejo kabalisti razvoj nadaljnjih sefirot iz tega ničā.

Pozornosti vredna je v tej zvezi mistična besedna igra, ki povsem ustreza idejam *Soharja* in jo je uporabil že Gikatilla. Hebrejska beseda za »nič«, *'ajin*, ima enake konsonante kot *'ani*, »jaz«. Božji »jaz« pa je tista zadnja stopnja v sefirot, na kateri božja osebnost razodene svoje stvarjenje, povzemajoč vase vse druge stopnje. S tem ko torej *'ajin* postane *'ani*, se nič spremeni in se v aktu napredujoče manifestacije svoje vsebine pojavi v sefirot; v procesu mistične dialektike, katere teza in antiteza torej potekata v Bogu samem, končno postane jaz. Takšna dialektika se zdi dovolj smela, vendar se prav mistično mišljenje, ki — kot smo videli — poskuša formulirati paradokse religiozne izkušnje, zlahka zvede nanjo in kabalisti nikakor niso edine priče za takšno afinitetu mistike in dialektike.

V *Soharju*, nič drugače kot v hebrejskih spisih Mosesa de Leona, je preboj od ničā k biti predstavljen s simbolom pratočke. Že kabalistična točka iz Gerone primerja začetke emanacije iz »skritega vzroka« z matematično točko, s katere gibanjem potem nastajajo linije in površine. Zato za Mosesa de Leona simbol točke nastopa kot center kroga. Pratočka, ki zasije iz ničā, je mistično središče, okrog katerega se zgoščujejo tako poteki teogonije kot tudi kozmogonije. Točka, ki je sama brez dimenzij, se nahaja med ničem in bitjo in tako služi temu, da predstavlja »izvor biti«, *hatšalat ha-ješut*, tisti začetek, o katerem govori *Biblija*. Že prve besede, s katerimi *Sohar* vpelje svojo razlago zgodovine stvarjenja, na precej pompozen način opisujejo trenutek, ko je pratočka zasijala, seveda ne s področja ničā, temveč s področja eterične avre Boga. Naslednje vrstice naj bodo primer za mistični svet *Soharjevih* podob.

»Na začetku, ko je začela delovati kraljeva volja, je kralj v nebeško avro, ki ga je razsvetljevala, vrezal znamenje. Temen plamen je v najbolj skritem predelu vzniknil iz skrivnosti neskončnega, *En-Sofa*, kot megla, ki se izoblikuje v brezobličnem, pripuščena v obroč avre, ne bel ne črn, ne rdeč ne zelen, sploh brez vsake barve. Toda ko je plamen zavzel svojo mero in obseg, je prinesel na plano sijoče barve. Povsem v notranjosti plamena je namreč začel izvirati vrelec, iz katerega so se na vse, kar je bilo spodaj, razlivale barve, skrite v skrivnostni skritosti *En-Sofa*. Izvir je predril eterično avro, ki ga je obdajala, pa vendar je ni povsem predril. Povsem nerazpoznaven je bil, dokler ni zaradi sile njegovega preboja zasvetila zakrita najvišja točka. Na tej točki ni nič razpoznavnega in zato se imenuje *rešit*, začetek, prva beseda stvarjenja vsega.«

To pratočko tako *Sohar* kot tudi večina drugih kabalističnih avtorjev identificira z božjo modrostjo, hokmo. Božja »modrost« predstavlja idealno misel stvarjenja, ta pa je razumljena kot idealna točka, ki iz-

vira iz impulza nedoumljive volje. Toda ta točka — tako avtor naprej izpeljuje svojo podobo — je mistično seme, ki je razsejano v stvarstvo, pri čemer jedro prispodobe, kot se zdi, ni le v subtilnosti obeh, temveč počiva tudi na dejstvu, da v obeh, v točki in v semenu, ležijo skrite nerazvite možnosti nadaljnje biti.

Kolikor se v manifestaciji kot Bog pojavlja *Hokma*, je le-ta prepoznavna kot modra, in idealna bit vseh stvari je zaobsežena v tej njeni »Sophii«; čeprav še nerazvita in nediferencirana, bitnost vsega bivajočega izvira iz njene »sophie«. Med to praobliko vse biti v božjih mislih in njenim konkretnjšim izrazom v resničnosti ne obstaja nobena kritična prehodna točka, nobeno vmesno »stvarjenje« iz neustvarjenega v smislu teološkega pojma stvarjenja.

Ta točka se v naslednji sferi razvije v »palačo« ali v »zgradbo«, pri čemer je mišljeno to, da se iz te sfere, če deluje navzven, gradi »zgradba« kozmosa. Kar je v točki še bilo zbrano skupaj, gre tu narazen. Ime te sefire, *Bina*, namreč ne pomeni le »inteligence«, temveč tudi »to, kar deli stvari«, torej diferenciacijo. V naročju *Bine*, »mistične matere« vseh stvari, obstaja to, kar je bilo prej v božji Sophii nerazločeno, kot »čista totaliteta vseh individuacij«. V njej so vse oblike že preformirane, toda še vedno shranjene v edinosti božjega intelekta, ki si jih ogleduje v samem sebi.

V tem pravkar citiranem odlomku *Soharja* se podoba točke že povezuje z bolj dinamično podobo izvira, ki se nahaja v srcu mističnega ničā. *Sohar* ponekod gleda na pratočko kot na tisti izvir, iz katerega lije vsa radost in ves blagoslov. To je mistični Eden — Eden dobesedno pomeni radost ali blaženost — in tu se začne tok božanskega življenja in teče skozi vse sefirot in skozi vso zakrito realnost, dokler se končno ne izlije v »veliko morje« *Šekine* (zadnja, deseta sefira, op. ur.), v katerem Bog razvije svojo totaliteto. Sedem sefirot, ki pritekajo iz mističnega naročja *Bine*, je sedem pradni stvarjenja. Kar vstopa v čas kot epoha resničnega stvarjenja sveta, ni nič drugega kot projekcija arhetipov, podoba tiste praslīke sedmih nižjih sefirot, ki naj bi brezčasno bivale v božji notranjosti. Ne morem si kaj, da se v zvezi z razmerjem tega skrivnega življenja sefirot do *En-Sofa* ne bi spomnil Shelleyevih vrstic:

Življenje, kot katedrala, polna pisanih stekel,  
obarva beli žarek večnosti.

Vsekakor je ta višja bit, ki izhaja iz ničā, bit v Bogu samem, bitnost božje Sophie, odmaknjena vsakršni človeški izkušnji. Ni je mogoče preverjati in ni je mogoče skonstruirati. Je nekonstruirana bit, ki je ni moč dobiti z analizami. Je še pred vsako razcepitvijo zavesti na subjekt in objekt, brez katere se zdi spoznanje nemogoče. Ta proces razcepitve božje zavesti je z eno izmed globljih simbolik v *Soharju*

razložen kot proces napredujočega razvoja živega Boga samega. Med manifestacijami Boga je tudi tista — kabalisti jo iz različnih razlogov imenujejo *Bina*, božja inteligenca —, v kateri se Bog pojavlja kot večni subjekt, kot veliki Kdo, do katerega navsezadnje pripelje vsako vprašanje in vsak odgovor. Rad bi rekel, da imamo tu opravljen z apoteozo znanega judovskega nagnjenja do vprašanja. Obstajajo določena področja božje biti, po katerih je moč spraševati in dobiti odgovor. To so področja »tistega in tega«, vsi tisti božji atributi, ki jih *Sohar* simbolično označuje kot *eleh*, kar pomeni »svet določljivega«. Toda meditacija o Bogu nazadnje zadene ob točko, na kateri še lahko sprašujemo »kdo«, vendar pa ne dobimo več odgovora. Samo vprašanje je tu pravzaprav že odgovor. Če je torej področje *Mi*, velikega Kdo, v katerem se Bog pojavlja kot subjekt svetovnega procesa, mogoče konstruirati vsaj z vprašanjem, pa je višje področje božje *Sophie* neko pozitivno področje, do katerega tudi samo vprašanje ne seže več, ker ga v abstraktnem mišljenju ni mogoče skonstruirati.

Ta ideja je našla svoj izraz v pomenljivi besedni igri. *Sohar* in z njim skoraj vsi stari kabalisti sprašujejo, kaj pravzaprav pomeni prvi verz *Tore*: *Berešit bara 'Elohim*, »Na začetku je Bog ustvaril«, in odgovarjajo s precej presenetljivo razlago. Ta verz razlagajo, kot da bi pomenil: *Berešit*, prek medija začetka, to pomeni prek tiste bitnosti, ki smo jo spoznali kot božjo *Sophio*, *bara*, je ustvaril, to pomeni, se je emaniral ali razvil tisti skriti nič, ki kot gramatični subjekt tiči v besedi *bara*, in sicer se je razvil v *Elohim*. Ta beseda je objekt in ne subjekt stavka! Toda kaj je *Elohim*? *Elohim* je božje ime, ki stanje stvarstva skriva toliko, kolikor se v njem vedno znova prepletata v edinstvo skrita subjekt *Mi* in objekt *eleha*. Hebrejski besedi *Mi* in *eleh* imata enake konsonante kot cela beseda *Elohim*. *Elohim* je torej ime, s katerim imenujemo Boga, potem ko sta se objekt in subjekt razcepila; to je ime, v katerem se brezno razcepitve vedno znova zapira in premošča. Mistični nič, ki se je pred razcepitvijo praideje nahajal v mislečem in mišljenjem, za kabaliste ni pravi subjekt. Človeška konceptualizacija zmora stanovitno vztrajati pri nižjih stopnjah božjih manifestacij. Toda najvišja stopnja, do katere meditacija sploh lahko prodre, stopnja vpogleda v Boga kot mističnega *Mi* (Kdo), kot subjekta svetovnega procesa, ne more biti več od trenutnega intuitivnega svetlobnega žarka, ki se zasveti v srcu človeka »kot igra sončnih žarkov na vodni gladini« — tako kot je to izrekel Moses de Leon v neki pogosto ponovljeni podobi.

Isaak Luria (najmočnejši revizionist *Soharjevega* izročila, op. ur.) je svoje ideje predstavil v oblikah, ki zelo živo spominjajo na gnostične mite antike. Ni sicer opazno, da bi se takšnih povezav kakorkoli zavedal, toda notranja struktura njegovega mišljenja nedvomno kaže na kar

najtesnejše sorodstvo z gnozo. Svetovni proces, kot se kaže Lurii, je izredno dramatične vrste in zdi se mi, da je prav ta dramatična zaostritev — v Cordoverovi kabali ne nastopa niti približno tako ostro — soodgovorna za izredno prebojno moč teh misli. Kaj je v temelju, v najnotranjši strukturi, razlika med kabalo Lurie in kabalo *Soharja*, katere avtentična interpretacija je — na podlagi razodetij preroka Elije — pravzaprav lurianska kabala? Mislim, da bi odgovor lahko bil, da za staro kabalo poteka svetovni proces mnogo preprosteje. Prvo dejanje tega svetovnega procesa je dejanje, v katerem Bog stopi navzven, v katerem svojo ustvarjalno silo iz svojega bitja projicira navzven. In vsako nadaljnje dejanje je tako nadaljnje stopanje navzven. Proces poteka povsem v skladu s podobo emanacijske teorije pri novoplatonikih, v jasni liniji od zgoraj navzdol. Je, če se smem tako izraziti, enotirna in potemtakem preprosta pot.

Mnogo manj preprosto pa je pojmovanje Lurie. Na čelu njegovega miselnega toka je nauk o *zimzumu*, ena od najbolj presenetljivih in daljnosežnih mističnih idej, ki so se kdajkoli pojavile v kabali. *Zimzum* pravzaprav pomeni »koncentracijo« ali »kontrakcijo«, je pa boljše, če želimo točno zadeti smisel Lurieve predstavitve, da besedo prevajamo z »odtegnitev« ali »umik«. Tako kot njegov neposredni izvor, kratek in popolnoma pozabljen traktat iz sredine 13. stoletja, tudi Luria izhaja pri tem iz talmudske ideje, ki pa po je, na kratko povedano, postavil na glavo. V tistem midrašu je na nekaj mestih govor o tem, da je Bog svojo šekino, svojo sveto prisotnost, skoncentriral v najsvetlejšem, na kraju kerubinov, da je torej vso svojo moč pravzaprav omejil in zbral na eni točki. Od tod izvira beseda *zimzum*, stvar pa je točno nasprotje te ideje, kajti kabalistični *zimzum* ne dopušča več, da bi se Bog skoncentriral na nekem kraju, temveč stran od tega kraja.

Kaj to pomeni? To pomeni, na kratko rečeno, da je bila s procesom skrčenja v Bogu omogočena eksistenca vesoljstva. Prvotno izhaja Luria iz povsem racionalistične in, če hočemo, precej naturalistične misli. Kako lahko obstaja svet, kjer je vendar povsod božje bitje? Kako lahko, ker je Bog pač »vse v vsem«, na tem konkretnem kraju obstaja nekaj, kar ni Bog? Kako lahko Bog ustvarja iz nič, če pa sploh ne more biti nobenega nič, ker vse prešinja njegovo bitje? Luria na to odgovarja z mislijo, ki se je kljub robati in tako rekoč trdi predstavitvi, v kakršni se pojavlja pri njem, pokazala kot ena od najbolj globokih in rodovitnih za mišljenje kasnejših judovskih mistikov. Da bi Bog lahko bil porok za možnost sveta, meni Luria, je moral v svojem bitju dopustiti področje, iz katerega se je umaknil, neko vrsto mističnega prostora, znotraj katerega je lahko stopil v stvarjenje in razodetje. Prvo izmed vseh dejanj neskončnega bitja, *En-Sofa*, torej ni bil, in to je odločilno, korak navzven, temveč korak navznoter, potovanje noter v samega sebe ali, če smem uporabiti smel izraz, samo-



omejitev Boga »iz samega sebe v samega sebe«. Namesto da bi torej prvo emanacijo svojega bitja ali svoje moči usmeril ven iz sebe, se je *En-Sof*, nasprotno, spustil navznoter v svoje sebstvo, svoje sebstvo skoncentriral v svojem sebstvu in to od začetka stvarjenja vedno znova počel. Zlasti tisti ljudje, ki so dali takšnemu pojmovanju teoretično formulacijo, so čutili, da meji na blasfemijo. Kljub temu pa se je pojavljalo vedno znova, z medlim »kakor« ali »tako rekoč« oslABLJENO le navzven.

To božje vračanje nazaj v njegovo lastno bit so potem poskušali interpretirati z izrazi, kot je »eksil« ali »pregnanstvo« Boga samega iz njegove vsemogočnosti v še globljo samoto. Tako pojmovana bi bila ideja *zimzuma* najgloblji simbol eksila, kar jih je moč misliti, celo še globlji kot »razbitje posod«. Pri razbitju posod — ki ga bom obravnaval kasneje — je nekaj božje biti izgnane iz same sebe, na *zimzum* pa bi morali gledati kot na božji eksil navznoter v samega sebe.

Prvo izmed vseh dejanj torej ni dejanje razodetja, temveč dejanje zastretja in omejitve. Tako šele v drugem dejanju Bog z žarkom svoje bitnosti stopi iz sebe in svoje razodetje ali svoj razvoj začne kot stvariteljski Bog v tistem praprostoru, ki ga je ustvaril v samem sebi. In ne le to, tudi pred vsakim nadaljnjim dejanjem božje emanacije in manifestacije se dogodi novo dejanje koncentracije in zastretja. Z drugimi besedami: svetovni proces je zdaj postal dvotiren. Vsaka stopnja stvariteljskega procesa vsebuje v sebi napetost med svetlobo, ki odteka nazaj v Boga samega, in svetlobo, ki prodira iz njega. In brez te nenehne napetosti, tega vedno znova ponavljajočega se potega, s katerim Bog zadržuje svoje bitje, ne bi obstajala nobena stvar na svetu. Ta nauk vsebuje sugestivno globokoumnost. Paradoxon *zimzuma* je, kot je rekel Jakob Emden, edini resni poskus, ki je bil kdajkoli narejen, da bi zares mislili misel *stvarjenja iz nič*. Da se neka na videz racionalistična metafora, kot je ta o »stvarjenju iz nič«, če jo izprašamo glede na njeno vsebino, tako zlahka preobrne v teozofsko koncepcijo — to priča, kako je v religiji s takšnimi dozdevno preprostimi temeljnimi stavki.

Ne glede na velik pomen, ki ga ima, vnaša koncepcija *zimzuma* v Lurievo pojmovanje sveta element, ki je uravnotežen s panteizmom emanacijskih teorij. V vsaki stvari ne deluje še naprej le residuum božje manifestacije, temveč ta residuum z vidika *zimzuma* vzdržuje tudi lastno realnost, ki ga varuje pred razvezavo v individualno bit božjega »vsega v vsem«. Luria sam je bil živ primer izrecno teističnega mistika. *Soharju* je dal kljub temu, da se nagiba v panteizem, strogo teistično interpretacijo. Torej ni noben čudež, da so prav panteistične tendence, ki jih v kabali od evropske renesanse naprej sploh ne manjka, merile na to, da bi lurianski nauk o *zimzumu* preoblekle tako, da bi njegovi siceršnji vsebini dale nov pomen. Spor o tem, ali naj Lurievo idejo razumemo dobesedno ali le kot metaforo, ki ne ustreza

dogajanju v samem Bogu, pa naj bi bilo to še tako misteriozno, postane v kasnejši kabali identičen s sporom med teističnim in panteističnim načinom mišljenja. Če namreč *zimzum* sploh ni realen potek, potem še naprej ostaja odprto vprašanje o realni eksistenci nečesa, kar ni Bog. Če je *zimzum* — kar so poskušali dokazati nekateri kasnejši kabalisti — le neke vrste tančica Maje, ki zastira božjo bitnost v zavesti ustvarjencev in jim daje samozavedanje, s katerim se lahko prepoznajo kot ločeni od Boga, potem je navsezadnje potreben le majhen preobrat, da srce zazna edinost božje substance v vseh stvareh. Takšen preobrat bi osvobajal pred iluzijo *zimzuma*, katerega pojem bi utegnil prebuditi videz, kakor da bi lahko obstajalo še kaj drugega kot Bog.

Ideja *zimzuma* je, kot smo že poudarili, v lurianski šoli igrala najbolj središčno vlogo in je vodila k vedno novim poskusom, da bi jo spekulativno predrlí. Zgodovina te ideje od Lurie pa do današnjih dni bi bila ena najbolj fascinantnih predstavitev izvirnega judovskega, mističnega mišljenja. Zadovoljiti pa se moram s tem, da tu izpostavim še en vidik, ki je pri samem Lurii gotovo igral pomembno vlogo. V esenci božjega bitja pred *zimzumom* — tako lahko beremo v nedvomno avtentičnem zapisu samega Lurie — sta sicer bili vsebovani kvaliteti ljubezni in milosti, toda tudi kvaliteti božje sodbe in strogosti, kar imenujemo kabalisti *Din*. Seveda sile *Dina* v Bogu še niso bile razpoznavne, temveč so bile skoraj povsem razpuščene v ljubezni in milosti, tako kot je zrnce soli v oceanu, če citiramo primerjavo Josepha ibn Tabulsa.

Z aktom *zimzuma* pa se razsojajoče sile zberejo v temelju božjega bitja in postanejo razpoznavne kot takšne. Kajti sam *zimzum* je kot tak dejanje razsojajočih sil v Bogu, s tem ko določa omejitve in negacijo samega sebe. Kajti bistvo razsojanja za kabaliste obstaja v tem, da se potegnejo meje in da se vse določi na pravi način, ali kot je to formuliral Cordovero: v vsaki stvari naj tiči kvaliteta razmejitve, kolikor želi ostati, kar je, in kolikor bi rada ostala v svojih mejah. Tako igra mistična kategorija razmejitve po kabalističnem pojmovanju prav v bivanju individualnih stvari pomembno vlogo. Če torej midraš pravi, da je Bog ustvaril svet s strogo pravičnostjo, z *Dinom*, potem pa uvidel, da tak ne bo mogel trajno obstati, in mu dodal lastnost milosti, bi to pri Lurii pomenilo naslednje: prvo dejanje, dejanje *zimzuma*, s katerim se je Bog determiniral in omejil samega sebe, je dejanje *Dina* in tako razodeva korenino vsega *Dina* v svetovnem procesu. Toda te »korenine božje strogosti« so zdaj ostale zadaj, kaotično pomešane z odbleskom božje luči, ki tudi po umiku božje bitnosti ostaja v praprostoru, ustvarjenem z *zimzumom*. Šele drugi žarek iz esence *En-Sofa* v to neurejeno bit spravi v tek svetovni proces, s tem ko ločuje skrite elemente in prodira in oblikuje v vedno globljem redu. Pri tem prihaja, kot že rečeno, do neprestanega medsebojnega vplivanja med plimo in

oseko, med principom razširjanja iz sebe in principom potegovanja vase — kabalisti ju imenujejo *hitpašut*, (centrifugalno) izstopanje, in *histalkut*, (centripetalno) dejanje umikanja, regresije —, ki neprestano delujeta drug na drugega. Tako kot se torej človeški organizem ohranja z dvojnimi procesom vdihovanja in izdihovanja in si ju ne moremo zamišljati enega brez drugega, tako se celotno stvarstvo konstituira v takšnem vdihovanju in izdihovanju božjega življenja. V globljem smislu se torej korenina vsega zla v svetu, ki temelji v kategoriji razsojajoče sile (*Din*), nahaja že v aktu samega *zimzuma*.

Kajti tudi Luria je, zvesto sledeč *Soharjevi* dediščini, dogajanja v praprostoru po *zimzumu* do neke povsem določene stopnje pojmoval kot poteke v samem Bogu in ta teorija je kabaliste, ki so pri njej nepreklicno vztrajali, pahnila v velike težave. Konceptcija procesa, ki bi še celo po *zimzumu* potekal v samem Bogu, je Lurii, kot smo pravkar videli, pomagala postaviti domnevo, da je ostanek ali sled božje svetlobe — Luria jo je imenoval *rešimu* — ostala tudi po umiku substance *En-Sofa* iz v *zimzumu* ustvarjenega praprostora. Luria je to primerjal z ostankom olja ali vina, ki ostane v steklenici tudi potem, ko olje ali vino iz nje izlijemo. Lahko bi argumentirali, da ima ta *rešimu* še vedno božje lastnosti, toda prav tako bi lahko postavili poudarek na to, da je substanca *En-Sofa* od tu vsekakor izginila in da se torej to, kar nastaja kot rezultat tega procesa, nahaja izven Boga. Marsikateri izrecni teisti med kabalisti so celotno idejo o *rešimuju* preprosto zbrisali iz svojega sistema.

Zelo nenavadno pa je, da ima ta ideja o *rešimuju* paralelo v sistemu gnostika Basilidesa, ki je deloval okrog leta 225 po Kristusu. Tudi Basilides je poznal prazračetni »blagoslovljeni prostor, ki si ga ni moč predstavljati niti ga ni mogoče označiti s kakršnokoli besedo, ki pa ga 'sinovstvo' ni povsem zapustilo« — sinovstvo pri njem pomeni najbolj sublimno dopolnitev vseh potenc, ki so v kozmosu postale delujoče. Basilides govori o povezanosti tega »sinovstva« s svetim Duhom ali pneumo in pravi, da pneuma sicer ostaja prazna in ločena od sinovstva, vendar pa hkrati v sebi ohranja njegov duh. In ta duh naj bi prešinjal vse, od zgoraj navzdol, celo do neizoblikovane materije in do naše lastne forme bivanja. Tudi Basilides uporablja podobo posede, v kateri še vedno ostaja vonj posebno sladko dišečega »mazila«, čeprav je bila nadvse pozorno spraznjena.

Tako najdemo zgodnji prototip *zimzuma* v *Knjigi velikega logosa*, v enem izmed tistih presenetljivih preostankov gnostične literature, ki so se ohranili v koptskih prevodih. Tu izvemo, da so vsi praprostori in njih »očetovstva« nastali na temelju »male ideje«, ki jo je Bog pri »umiku samega sebe v samega sebe« pustil za seboj kot prostor, kot bleščeči svet luči. K temu umiku vase, do katerega pride pred vsako emanacijo, se bomo ponovno vrnili.



Iz tega fundamentalnega pojmovanja svetovnega procesa izstopata dva nadaljnja pglavitna momenta teozofije, ki ju je Luria predstavil v smelih, pogosto preveč smelih mističnih podobah. To sta nauk o tako imenovanem *šebirat ha-kelim*, »razbitju posod«, in nauk o *tikunu*, o zdravljenju ali restituciji madeža, ki je nastal s tem razbitjem. Oba se po pomenu za mišljenje kasnejših kabalistov ne moreta primerjati z naukom o *zimzumu*.

Nauk o razbitju posod pravi, da se je božja luč, ko je lila v praprostor, iz katerega se je šele na koncu procesa oblikoval trodimenzijski prostor, razvila do določenih stopenj in se pojavila z različnimi aspekti. Predaleč bi zašli, če bi tu razlagali posameznosti. Luria in njegovi učenci so čisto zapredeni v deloma vizionarsko, deloma shlastično slikanje detajlov teh potekov, ki bi jih z gnostičnim izrazom lahko imenovali svet *plerome*, »obilja« božje luči. Pomembno je le, da je po tem nauku v praprostoru pred vsemi drugimi bitji v žarku božje esence nastal pračlovek, *Adam Kadmon*. *Adam Kadmon* ni nič drugega kot prva konfiguracija božje luči, ki je iz esence *En-Sofa* odtekla v praprostor *zimzuma* — seveda ne z vseh strani, temveč kot žarek, le v eni smeri. Zato je prva in najvišja oblika, v kateri se po *zimzumu* začne manifestirati Božanstvo. Iz njegovih oči in njegovih ust, iz njegovih ušes in njegovega nosu pršijo luči sefirot. Najprej so izbruhnile vse skupaj, v totaliteti in brez kakšne delitve na posamezne sefirot. V takšnem stanju niso potrebovale ne lupin ne posod, da bi jih prestregle. Luči iz oči pa so emanirale v »atomizirani« obliki, v kakršni vsaka sefira tvori izolirano točko. Ta »svet točkastih luči«, *olam ha-nekudot*, se pri Lurii imenuje tudi *olam ha-tohu*, »svet zmešnjav, neurejenosti«. Ko so Lurio spraševali o razlikah med njegovim naukom in naukom Cordovera, je razložil, da naj bi kabala njegovega predhodnika v bistvu obravnavala le dogodke v tem območju in stanje svetov, ki tem dogodkom ustreza. Ker pa stvarjenje že od vsega začetka meri na eksistenco končnih bitij in končnih posod, ki so bile v načrtu stvarjenja načrtovane v povsem določenem redu, so bile za sprejem teh posameznih luči ustvarjene, bolje rečeno, emanirane posode, ki naj bi jih prestregle in shranile. Tri posode, ki ustrezajo najvišjim trem sefirot, so tudi sprejele luč teh sefirot, vendar se je hkrati pojavila luč za šest nižjih posod, ki pa je bila za posamezne posode premočna. Pokazale so se prešibke, da bi luč lahko shranile, počile so in razpadle. Enako se je zgodilo, čeprav v manjši meri, s posodo zadnje sefire.

Ta nauk o »razbitju posod« se je na zelo originalen način razvil iz neke mistične *Soharjeve* ideje. V midrašu, ki sem ga omenil že v prvem poglavju, je bil govor o uničenju svetov pred stvarjenjem sedanjega. *Sohar* je to hagado razlagal mistično, češ da govori o stvarjenju svetov, v katerem so postale delujoče izključno sile *gebure*, sile

sefire stroge sodbe, zaradi preobilja strogosti pa so se svetovi razleteli. Po *Soharju* se ta dogodek ujema s seznamom kraljev Edoma v šestintridesetem poglavju Geneze, o katerih ni sporočeno nič drugega kot to, da so gradili mesto in umrli. »In to so kraji, ki so vladali v Edomu« — Edom pomeni kraljestvo strogosti, ki je ne omili nikakršno sočutje. Toda svet obstaja le v harmoniji milosti in strogosti, moškega in ženskega, v harmoniji, ki jo je *Sohar* označil kot »tehtnico«. Smrt »prakraljev«, o kateri v *Soharju* razpravljata Idra Rabba in Idra Sutta, pa ustreza temu, kar se pri Lurii pojavi kot »razbitje posod«.

Tega poteka pa Lurievi učenci ne prikazujejo kot kaotičnega in anarhičnega. Mnogo bolj ga opisujejo kot proces, ki poteka po strogih in v detajle izdelanih pravilih ali zakonih. Sele popularno pojmovanje te zelo plastične predstave je metafori, kot sta »razbitje posod« ali »svet tohuja«, tako rekoč prijelo za besedo in je namesto urejene spet bolj poudarjalo katastrofično naravo tega poteka.

Luria in Vital (Luriev učenec, op. ur.) sta z različnih vidikov predstavila razloge za »razbitje posod«, iz katerega zmešnjave izhaja vsa kozmološka drama, znotraj le-te pa gre prostor tudi človeku. Kot neposreden vzrok za to so bile navedene določene tehnične nepopolnosti v strukturi tistih sefirotskih svetov atomov in točk, iz katerih je potem nujno morala iziti »nesreča« *šebire*. Globlji razlog, ki ga želim skupaj s Tishbyjem imenovati katarzičen, pa je bil drug. Najgloblje korenine *kelipot*, »lupin« ali sil zla, so namreč obstajale že pred razbitjem posod in so v praprostoru ležale spremešane z lučmi sefirot in — že omenjenim — *rešimujem* kot residuumom *En-Sofa*. Nujnost, da bi se očistili elementi sefirot in posod, ki so se oblikovale, da bi se izločili elementi *kelipot*, je s sabo prinesla razbitje posod. Namen tega čiščenja je bil, da bi zlo nastalo kot izločena identiteta in realna sila. Že *Sohar* je gledal na zlo kot na odpadni produkt iz življenjskega procesa sefirot, posebno sefire stroge sodbe. Po Lurii pa so ti odpadki prvotno še ležali skupaj s čistimi silami *Dina*, sodbe, in šele razbitje posod in proces selekcije, ki je temu sledil, sta omogočila, da so iz teh odpadkov nastala realno bivajoča področja zla in demoničnega. Področje *kelipot* ni nastalo iz razbitih posod samih, temveč iz »plen predkraljev«. Tudi *Soharjeva* podoba organizma je bila premišljena do konca. Šebiro so kabalisti po Lurii primerjali z napočenjem rojstva, najglobljim pretresom organizma, pri katerem pridejo na plan tudi odpadki. Tako je iz podobe o »smrti predkraljev« nastala dejansko mnogo primernejša podoba mističnega »rojstva« čistih, novih posod.

Glede tega namena *šebire* so si edini vsi kabalisti Lurieve šole. Mnogim se je seveda sprejetje korenin *kelipe*, zla, v »svet točk«, zdelo spotakljivo, ker bi prek tega lahko prišli do dualistične koncepcije o Bogu, torej do ene izmed najhujših herezij. Ti kabalisti so silam zla pripisovali, da so nastale šele iz razsutih fragmentov posod, ki naj bi se pogreznili v spodnje predele praprostora in tam izoblikovali »globi-

ne velikega brezna«, v katerih gospodari duh zla. Pri poskusu, da bi nastanek zla, ali bolje rečeno, mit o tem razložili racionalno, je seveda vedno ostalo kaj nezadovoljivega, neki nerazložljiv ostanek, tako kot pri vseh poskusih, da bi odgovorili na vprašanje — *unde malum?* Tudi tu je gnostični značaj misli, če nanj gledamo v kontekstu sistema, povsem jasen. Mitologija gnostičnih sistemov namreč pozna dramatična dogajanja v pleromi, v katerih so deli svetlobe eonov padli navzdol v praznino ali pa bili tja pregnani. Tako so tudi po Lurii »iskre luči« iz sveta Božanstva, iz božjega kraljestva, padle v globino.

Kasnejši kabalisti so mnogo premišljevali o tem. Nekateri so govorili, da je razbitje v povezavi z zakonom organskega v teozofskem življenju. Kakor mora zrno semena počiti, da lahko vzklije in dá plod, tako so se morale razbiti tudi prve posode, da bi božja luč v njih, setev svetov, izpolnila svojo postavbo. Vsekakor pa je to razbitje posod, ki ga lurianski spisi opisujejo zelo natančno, odločujoči potek v dogajanju sveta. Pripeljalo je namreč do tega, da na določen način vse stvari nosijo v sebi ta prelom, da imajo določen notranji primanjkljaj, vse dokler ta prelom ni pozdravljen, saj je pri razbitju posod luč odtekla na vse strani: deloma je stekla nazaj v svoj izvor, deloma pa je padla navzdol. Iz črepinj razbitih posod, katerih so se še držale iskre svete luči iz božje esence — Luria govori o 288-ih takšnih iskrah —, so nastali demonski protisvetovi zla, ki se je ugnezdilo na vseh mogočih stopnjah razvoja svetov. Sveti elementi so se torej na ta način pomešali z nesvetimi in nečistimi. Restitucija idealnega stanja, na katerega je prvotno merilo stvarjenje, je zato zdaj skrivni cilj vsega dogajanja. Odrešenje ne pomeni nič drugega kot ponovno vzpostavitev prvotne celote, *tikuna*.

Skrivnosti *tikuna* so zato najbolj zaposlovale tako teoretično kot tudi praktično teozofijo Lurie. Detajli, posebno teoretični, so predvsem tehnične narave; tu jih ne bom opisoval. Bistvena pa so tako nekatera splošna stališča kot tudi princip, ki je prišel v rabo v predstavah o *tikunu*.

\* \* \*

To nas vodi naprej k nauku o *tikunu*, ki je za sistem praktične teozofije še pomembnejši. Proces, v katerem se Bog zaplaja, rojeva in razvija v samem sebi, ne pride povsem do konca v Bogu samem. So deli procesa restitucije, ki so prepuščeni človeku. Ne dvignejo se same od sebe vse luči, ki so padle v ječo zlih sil. Torej je, z drugimi besedami, človek tisti, ki dá božjemu obličju zadnjo izpopolnitev, ki Boga kot kralja in kot mističnega oblikovalca vseh stvari šele zares postavi v njegovo nebeško kraljestvo in dá oblikovalcu samemu zadnjo obliko. Božja in človeška bit sta v dogajanju sveta na določeni točki med seboj prepleteni. Tako časni proces svetovne zgodovine ustreza notranjemu, brezčasnemu poteku *tikuna*, prikazanega s simbolom rojstva

božje osebnosti. Zgodovinski proces in njegova najskrivnejša duša, namreč religiozno dejanje Judov, pripravljata dokončno restitucijo vseh razkropljenih luči in isker, poslanih v eksil materije. Tako lahko torej Jud, skozi *Toro*, z izvrševanjem zakonov in opravljanjem molitev, stopi v notranjo povezanost z božanskim življenjem, s svojo svobodno voljo ta proces pospeši ali upočasni. Vsako človeško dejanje se nanaša na to zadnjo nalogo, ki jo je Bog naložil svojemu ustvarjencu.

Pojav mesije zato za Lurio ni drugega kot pečat, ki je postavljen na zaključek tega procesa ponovne vzpostavitve *tikuna*. Pravo bistvo odrešenja je torej mistične narave in njegov zgodovinsko-nacionalni vidik je le vzporeden pojav takšnega globljega poteka, prav tako pa tudi viden simbol njegove dopolnitve. Odrešitev Izraela vključuje odrešitev vseh stvari. Če je vsaka stvar postavljena na svoje pravo mesto, če je z vseh stvari zbrisan madež, potem je prav to »odrešitev«.

Tu se v lurianski teoriji mesijanski element najbolj očitno povezuje z mističnim. *Tikun*, pot h koncu vseh stvari, je hkrati tudi pot k začetku. Nauk o skrivnostih stvarjenja, o tem, da vse stvari izhajajo iz Boga, v obratni smeri postane nauk o odrešitvi kot vrnitvi vseh stvari k prvotnemu stiku z Bogom. Vse, kar človek počne, na neki točki vpliva na ta, kot rečeno, zelo zapleteni proces *tikuna*. Vse dogajanje in vsi svetovi imajo tako zunanjo kot tudi notranjo podobo in s tem v skladu, uči Luria, je zunanost svetov določena z religioznim dejanjem, z izvrševanjem zapovedi *Tore*. Vse notranje pa je odvisno od čisto duhovne akcije, katere najpomembnejši izraz je molitev. In tako na določen način nismo le gospodarji svoje lastne usode in v bistvu tudi sami odgovorni za nadaljevanje eksila, temveč hkrati izpolnjujemo poslanstvo, ki meri visoko nad ta svet. V enem od prejšnjih poglavij sem govoril o magiji notranjosti, ki je povezana z nekimi določenim naukom kabale. Ti elementi so stopili v središče lurianske kabale prek nauka o *kavani*, mistični intenciji. Človek bi moral v vsakem svojem dejanju svoj notranji namen usmeriti v to, da bi spet vzpostavil prvotno edinstvo, ki je bila v svetu skaljena s pramadežem — razbitjem posod — in s tistimi silami zla in greha, ki so izšle od tam. »Zediniti«, kot se glasi termin, božje ime ni le golo dejanje izpovedovanja in priznavanja božjega veličastja, ampak je več kot to: je tudi aktualno delovanje. *Tikun* ponovno vzpostavlja edinstvo božjega imena, ki je ogrožena s pramadežem vseh stvari — Luria govori o črkah JH, ki sta bili odtrgani od črk WH v imenu JHWH. To konkretno pomeni, da je vsako pravo religiozno dejanje usmerjeno proti temu cilju.

Izbral in priredil Vid Snoj,  
prevedel Jani Virk

**Gershom Scholem** je bil rojen leta 1897 v Berlinu. Leta 1923 se je preselil v Palestino in bil od 1933 naprej profesor za judovsko mistiko na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu. Danes je znan kot največji strokovnjak za

judovsko mistiko, obenem pa tudi kot dolgoletni prijatelj Walterja Benjamina. Umrli je leta 1982.

Pri Suhrkampu so izšla tale njegova dela: *Judaica 1. Essays, 1963; Judaica 2. Essays, 1970; Judaica 3. Essays, 1972; Über einige Grundbegriffe des Judentums, 1970; Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, 1977; Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, 1962; Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft, 1975; Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge, 1983.*

Prevedeni so odlomki iz šestega in sedmega poglavja knjige *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1967.*