

Zgodovinski razvoj kabale – njeni izvori in vplivi

Kabala (*kabbalah*) je hebrejska beseda, ki pomeni "prejeti", kot samostalni pa se nanaša na judovsko mistično tradicijo.

Vprašanje izvora kabale, ki je oblikovala judovski mysticism in teozofijo, je eno izmed najtežjih v zgodovini judovske religije, vendar pa je to vprašanje tudi eno najpomembnejših, saj je bilo kabalistično gibanje znotraj judovstva izjemnega pomena. Gershom Scholem, priznani strokovnjak za kabalistične študije, poišče kabalistične korenine v ezoteričnih in teozofskih tendencah, ki so obstajale med judi v Palestini in v Egiptu v času prvih kristjanov. Pomemben element, skupen tako aleksandrijskemu kot palestinskemu judovstvu, je spekulacija o Božji modrosti, ki ima svoje svetopisemske korenine v Knjigi pregovorov (8) in v Jobovi knjigi (28). Tukaj se Modrost razume kot posredniška sila, s pomočjo katere je Bog ustvaril svet in je prvi Božji atribut, ki ima, kot emanacija Božje slave, konkretno obliko. V mnogih krogih je ta Modrost kmalu postala Tora sama. Takšni pogledi na misterij Modrosti kažejo na paralelni razvoj na eni strani rabinske eksegeze Biblije, na drugi strani pa na vpliv grških filozofskih spekulacij o Logosu. Vendar pa pri tovrstnih teorijah, ki se ukvarjajo z raznovrstnimi vplivi, ne smemo spregledati notranje dinamike razvoja judovstva, ki je bil gotovo sam sposoben proizvesti tovrstna mistična gibanja.

Pojav kabale kot družbeni fenomen

Kot zgodovinski fenomen srednjeveškega judovstva se je kabala pojavila v Provansi, na-

tančneje, v njenem zahodnem delu, v Languedocu. Od tam se je v prvi četrtini 13. stoletju preselila v Španijo, v Aragon in Kastilo. Vse, kar vemo o najzgodnejših kabalistih in njihovih krogih, prihaja iz Languedoca. Prve kabaliste najdemo v mestih Lunel, Narbonne, Posquières (in morda tudi v Toulousu, Marseillesu in Arlesu). Njihovi učenci so nato kabalistično znanje prenesli v Španijo, kjer so v Toledu, Geroni in Burgosu nastala kabalistična središča, od tam pa se je nauk širil v druge judovske skupnosti. Južna Francija je bila v tem času podvržena kulturnim in verskim napetostim. Provansa in predvsem Languedoc sta bila sedeža razvite dvorske in fevdalne kulture. Poleg tega je prišlo tudi do globokega stika med islamsko kulturo, ki je v te kraje vdrla iz Španije in severne Afrike, ter viteško kulturo krščanskega srednjega veka in pa do verskih napetosti zaradi gibanja katarov, proti katerim je bila v začetku 13. stoletja zapovedan albižanski križarski pohod.

Vendar pa se križarsko preganjanje judovskih skupnosti v Languedocu ni dotaknilo, zato so lahko dosegle visoko stopnjo kulturnega razcveta. V 12. stoletju so bile sinagoge v Béziersu, Lodèvu, Lunelu, Mengu, Montpellierju, Nîmesu, Pamiersu, Pèzenasu, Posquièresu, Toulousu in St. Gillesu. V Narbonnu je bilo v drugi polovici 12. stoletja pri predvideni populaciji od 1200 – 1500 ljudi okoli tristo judovskih družin.¹ V Marseillesu, Lunelu, Béziersu, Narbonnu, Perpignanu, Carcassonnu in Toulousu je cvetel študij Tore in Talmuda. Predvsem Narbonne predstavlja za jude mesto

s študijsko tradicijo, ki je zaznamovala generacije še pred pojavom kabale.

V začetku izraz "kabbalah" ni posebej označeval mistične ali ezoterične tradicije. V Talmudu se uporablja za izvenpentatevzne dele Biblije, in tudi v post-talmudski literaturi se ustni zakon imenuje "kabbalah".² Kabala je po Scholemu le eden izmed mnogih izrazov, ki se je uporabljal v obdobju več kot tisočpetsto let, s katerim so označevali mistično gibanje, njegovo učenje in njegove privržence. V obdobju provansalskih in španskih kabalistov se kabala imenuje tudi *hokhmah penimit* ("notranja modrost"), kabalisti pa se pogosto imenujejo *maskilim* ("tisti, ki razumejo"), *baalei ha-jediah* ("mojstri spoznanja") ali *ha-jodeim* ("tisti, ki vedo"). Zanimivo je, da pojav večjih kabalističnih šol ni povzročil večjih nemirov v judovstvu. Majhno število kritik je presenetljivo, sploh če jih primerjamo s časovno in prostorsko paralelnim fenomenom, tj. odnosom do Maimonidove filozofije. Kabala je ubežala burnim polemikam, pregonom in izobčenju predvsem zaradi dveh dejavnikov. Za razliko od filozofije se je preučevala znotraj družin in omejenih skupin in se zato ni poskušala širiti na širše poslušalstvo, po drugi strani pa so kabalo podpirale vplivne osebe, ki so predstavljale večji del duhovne elite Provanse in Katalonije: Rabad, Nahmanides, Jakob Nazirite iz Lunela itd. Napasti kabalo ni bilo enako bičanju ene same osebe, npr. Maimonidesa, ki je živel v oddaljenem Egiptu, temveč je predstavljalo spopad s koalicijo, ki bi jo lahko premagali le s skrajnimi napor. Kakršnakoli kritika mistične dimenzije judovstva bi se zato morala soočiti z mogočnimi judovskimi avtoritetami. Kot drugi razlog za tiho sprejetje kabale v Provansi in Španiji lahko navedemo naklonjenost določenih rabskih miselnih vzorcev. Zdi se, da je bilo lažje prepričati posameznika, poglobljenega v rabske šudije, o pravilnosti mitično-mističnih

prizvokov v določenih starih judovskih besedilih, kakor pa o filozofskih. Bistveno vprašanje v tem kontekstu je, zakaj se je kabala pojavila v istem času in na istem prostoru kot spor o Maimonidesu. Kabalo lahko razumemo kot del restrukturiranja rabske misli, ki ji je Maimonidesov sistem odrekel avtentičnost. Zgodovinska kabala predstavlja prizadevanje za sistematiziranje obstoječih elementov v judovski teurgiji, mitu in mysticismu kot odgovor na racionalistični izziv. Dejansko lahko kabalo pojmujeemo kot del tihega nasprotja med racionalističnim in mističnim vidikom judovstva.

Sholastična narava kabale in njen prodor v evropsko renesančno in poreneseančno misel

Od začetka svojega razvoja je kabala vsebovala tudi ideje o kozmologiji, angelologiji in magiji. Šele kasneje, kot posledica stikov s srednjeveško judovsko filozofijo, je kabala postala judovska "mistična teologija". Ta proces je pripeljal do ločitve mistično-spekulativnih elementov od okultno-magičnih, kot posledica Maimonidesovega ločevanja na "spekulativno" in "praktično" filozofijo. Zato se v 14. stoletju pojavita tudi dva izraza za kabalo, in sicer: *Kabbalah ijunit* (spekulativna kabala) in *Kabbalah ma'asit* (praktična kabala).

Svojstvena značilnost kabale, predvsem teozofsko-teurške šole, je bila njena sholastična narava. Kabalisti so preučevali klasična kabalistična besedila, kot sta bila *Sefer Jecira* in *Sefer ha-Bahir*, Nahmanidova dela in predvsem *Zohar*. Ta dela so jih globoko zaznamovala. Predvsem po izgonu judov iz Španije leta 1492 so težnje po sistematiziranju zgodnjih kabalističnih idej in tradicij postale pomemben del procesa rekonstrukcije razpršene sociointelektualne španske izkušnje. Razvoj kabalističnih besedil je bil v osnovi prehod od ezoterizma k eksoterizmu. Proces, značilen za španske kabaliste, ni bil edini.

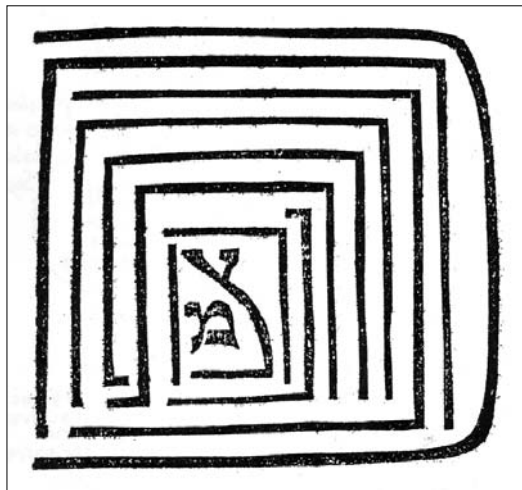


Diagram božanskega sveta Sefirot.

Iz: Moše Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Krakov, 1592.

Od leta 1480 so določeni judovski italijanski intelektualci, kot sta bila R. Johanan Alemanno in R. David Messer Leon, skušali kabalo uskladiti s filozofskimi tokovi tistega časa. Prevod kabale v filozofski jezik je hkrati predstavljal preobrazbo v sistem idej, ki so jih zlahka razumeli tudi nekabalisti, tako judje kot kristjani. Kabala je bila tako s strani judovskih kot krščanskih renesančnikov pojmovana kot stara teologija, vir kasnejšega filozofskega razvoja, tj. platonstva, aristotelstva, pitagorejstva ... Zanimanje za kabalo v renesansi so si delili tako judje kot kristjani, saj je kabala predstavljala neke vrste most med obema religijama. Dejstvo, da se je kabalo na obeh straneh interpretiralo s filozofskimi pogledi, je pomembno ne le zaradi njene adaptacije novoplatonističnih in hermetičnih spekulacij tega obdobja, temveč tudi zaradi redukcije njene ezoterične narave. V ostrem nasprotju z ezoteričnim konceptom kabale, ki so ga gojili španski kabalisti, so njihovi italijanski sodobniki poudarili njeno spekulativno in eksoterično izročilo. To protislovje lahko najdemo v različnih načinih poučevanja kabale. V Španiji (in po izgonu

tudi v Safedu) se je kabala poučevala na talumudskih akademijah – *ješivot*, kjer se ni prenašala zgolj pisno, temveč tudi ustno. V Italiji poznega 15. stoletja pa so se pri študiju kabale posluževali izključno rokopisov, ne da bi jih pri tem vodil menor. Odsotnost ustne tradicije in edinstvena usmerjenost na pisno gradivo sta med italijanskimi kabalisti prispevali k preobratu iz ezoterizma k eksoterizmu. Filozofsko usmerjeni posamezniki so kabalo interpretirali v navezavi z njihovimi filozofskimi pogledi, s katerimi so postopoma odtujevali mistično vsebino izročila.

Prvi izmed teh vzgibov je bil nedvomno prevod velikega števila platonskih in novoplatonskih besedil Marsilia Ficina iz grščine v latinščino. Zahod je imel prvič možnost, da se seznani s platonsko mislijo v različnih novoplatonskih in hermetičnih verzijah. Dve vodilni osebi intelektualnega sveta tistega časa, tako judovskega kot krščanskega, v severni Italiji – R. Elijah del Medigo in R. Jehudah Messer Leon – sta bila aristotelška filozofa; njuno soočenje s platonističnimi pogledi jima je omogočilo, da sta zaznala sorodnosti med platonstvom, ki sta ga zavrnila kot filozofijo,

in kabalo, ki sta jo poznala že od prej. R. Jehuda je kabaliste obtožil, da Bogu pripisujejo telesnost, spremembe in mnoštvo. Trdil je, da so njihovi koncepti blizu platonskim.³ Dostop do platonskih idej v latinščini je olajšal njune sklepe o kabali, ki naj bi bila, po njunem mnenju, sorodna s platonstvom in zatorej nepomembna. Vse do obdobja renesanse je imelo sklicevanje na sorodnost kabale in platonstva, predvsem med kabalisti, pozitiven prizvok.⁴ Z renesanso so se stvari spremenile. Del Medigo je jasno razlikoval med "starimi filozofi" – *prisci theologi* renesančne sinkretistične teorije – in nekaterimi "platonisti", tj. novoplatonskimi filozofi. Sorodnost kabale s platonsko mislijo so prepoznavali tako srednjeveški kot renesančni avtorji, ki so bili kabali naklonjeni ali ne. Renesnančna percepcija kabale se je razširila v evropske jezike: v latinskega, italijanskega, francoskega in angleškega. Spekulativna prezentacija tovrstnega misticizma, ki je ostal brez svojega praktičnega vidika, je bila združljiva z reformističnimi religioznimi tendencami judovske zahodne Evrope 19. stoletja, tako da so kabalo, zavestno ali ne, v večini zahodnoevropskih študij predstavili kot filozofijo, torej zgolj kot abstraktni miselni sistem. Vendar pa judovska kabala ni našla svoje poti v krščanski svet zgolj kot filozofija, temveč so že od začetka krščanski kabalisti razlagali pomembnost *gematrie*, *notarikona* in *temuraha*, očarani nad novimi eksegetskimi potmi, ki jim jih je odprla kabalistična hermenevtika. S preходом kabale v krščanstvo smo (ponovno) priča ločitvi dveh kabalističnih povezav, saj simbolična interpretacija, ki je značilna za teozofsko kabalo, ni namenjena zgolj razgrnitvi določenih teozofskih procesov, temveč utrjuje pomembnost človekove dejavnosti, tj. izvajanje zapovedi. Pri krščanskih intelektualcih se tako simbolična kot kombinatorna hermenevtika uporabljata v prvi vrsti z eksegetskim namenom.

Ustanovitelj krščanske kabalistične šole, Giovanni Pico della Mirandola (1463–94), je imel znatno zbirko kabalistične literature, ki jo je zanj v latinščino prevedel Flavij Mitridates. "Pico se je lotil kabalističnega študija leta 1486 in ko je v Rimu razgrnil svojih 900 znamenitih tez, jih je bilo med njimi tudi 47, ki jih je razvil neposredno iz kabalističnih virov. Te teze, predvsem pa drzna trditev, da "ne obstaja znanost, ki bi nas bolje prepričala o božanskosti Jezusa Kristusa kot magija in kabala" so povzročile med kristjani večje zanimanje za kabalo."⁵ Cerkevne avtoritete so temu seveda ostro nasprotovale, vendar pa je Pico verjel, da lahko dokaže dogme o Trojici in inkarnaciji na osnovi kabalističnih resnic. Nenadno odkritje ezoterične judovske tradicije, ki je bila do tedaj popolnoma neznana, je v krščanskem intelektualnem svetu povzročila pravo senzacijo. Picovi spisi o kabali so navdihnili nove generacije krščanskih kabalistov, predvsem v Italiji, Nemčiji in Franciji, npr. Johannes Reuchlina (1455–1522), ki je celo kot prvi ne-jud objavil dve latinski knjigi na to temo: *De Verbo Mirifico* ("O imenu, ki dela čudeže", 1494) in *De Arte Cabalistica* ("O kabalistični veščini", 1517). Picovi in Reuchlinovi spisi so pritegnili mnogo pozornosti in povečali zanimanje za sintezo med kabalističnimi motivi in krščansko teologijo. Ugled kabale je, po Scholemu, zamajal prav Cornelius Agrippa, ki je s svojo knjigo *De Occulta Philosophia* (1531) odgovoren za napačno povezovanje kabale v krščanskem svetu z numerologijo in čarovništvom. Mnogi krščanski kabalisti 16. stoletja so si prizadevali, da bi svoje kabalistično znanje poglobili, npr. kardinal Edigio da Viterbo (1465–1532). Zanimanje teh krščanskih avtorjev za kabalo je povzročilo občasne srdite reakcije, saj so jim očitali, da je potemtakem vsak judovski kabalist boljši kristjan kot ortodoksni katolik. V 16. stoletja se že pojavijo težnje po povezovanju krš-

čanske kabale z alkimističnim simbolizmom (npr. Robert Fludd, 1574-1637), v 17. stol. pa krščanska kabala doživi večji razcvet s teozofskimi spisi Jakoba Boehmeja ter s knjigo *Kabbala Denudata* (1677-84) Knorra von Rosenrotha, ki je krščanskim bralcem prvič prinašala pomembne dele *Zoharja* in izvlečke iz lurijanske kabale. V tem delu in v delu jezuita Athanasiusa Kircherja se prvič pojavi vzporednica kabalistične doktrine o *Adamu Kadmonu*, Prvobitnem človeku kot Jezusu. Angleški platonisti, ki sta jih vodila Henry More in Ralph Cudworth, in znanstveniki kot Newton ter nemški idealistični misleci kot Schelling, so prav tako posvečali pozornost tovrstni judovski misli. Kljub temu da ni nikoli postala večji intelektualni dejavnik, je kabala na svoj način prispevala k evropski filozofiji.

Oživitve akademskega zanimanja za kabalo v 19. in 20. stoletju

V 19. stoletju akademsko zanimanje za judovstvo na splošno pripelje tudi do oživitve zanimanja za kabalo. Eden izmed prvih predstavnikov šole *Wissenschaft des Judentums*, Nachman Krochmal, je imel do kabale pozitiven odnos. To starodavno znanje je po njegovem mnenju prišlo v Evropo iz Orienta, tako kot renesančni predhodniki pa je tudi Krochmal pokazal na podobnosti med novoplatonstvom, gnosticizmom in kabalo. Prvo veliko delo, posvečeno podrobnim opisom predvsem zoharične kabale, je knjiga Adolpha Francka *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux*, izdana v Parizu leta 1843. Franck je menil, da so *Zohar* in kabalistične ideje na splošno izjemno stare, saj naj bi izhajale iz aleksandrijske filozofske šole in krščanstva. Po njegovem mnenju je pomemben vir tudi zoroastrizem. Njegovo pojmovanje kabale kot srca in duše judovstva je sorodno Scholemovemu pogledu na kabalo kot vitalno komponento judovstva, katera je pris-

pevala k njegovemu ohranjanju skozi mnoge generacije. Z 20. stoletjem se je v zahodni Evropi pojavil občutek, da lahko kabala ponudi mnogo več, kot so si raziskovalci prejšnjega stoletja drznili pomisliti. Ta pozitivni občutek prinese Gershom Scholem, katerega izjemen doprinos k študiju judovskega misticizma je med drugim v tem, da je Scholem na podlagi razpoložljivega tiskanega in rokopisnega gradiva pregledal vse večje smerice judovskega misticizma, zato njegova besedila predstavljajo prvo ugledno prezentacijo zgodovine judovskega misticizma v celoti. Kabala je po njegovem disciplina, ki vsebuje iskanje Božanskega, zato je menil, da akademske raziskave ne morejo v celoti odgovoriti na vprašanje bistva kabale.

Pomemben prispevek h kabalistični bibliografiji in analizi njene doktrine sta dodala tudi Alexander Altmann in Georges Vajda, ki sta sprejela večino Scholemovih zgodovinskih in konceptualnih pogledov na kabalo, ki so v glavnem prispevali k študiju sintez med filozofijo in kabalo. Altmann je prav tako prispeval k raziskavam odnosa med starim judovskim gradivom in gnosticizmom, kakor tudi k odnosu med kabalo in posrednjeveško mislijo, tako renesančno kot sodobno.⁶ Pozornost pa si poleg monumentalnih študij Gershoma Scholema zaslužijo tudi novejša kabalistična raziskava Moshe Idela, Aryeha Kaplana, Françoisa Secreta, Elliota R. Wolfsona in Philipa Beitchmana.

S čim je kabala zaznamovala evropsko kulturno zgodovino

Kot smo rekli, je kabala kot zgodovinsko dejstvo plod visokega srednjega veka, vendar pa je postala širšemu evropskemu občestvu znana šele v renesansi. Situaciji prodora v širši evropski kontekst je botroval izgon judov iz Španije leta 1492. S čim so kabalistične ideje zaznamovale evropsko kulturno zgodovino?

Ena izmed kabalističnih "nalog" v renesansi je bila ohranjanje verodostojnosti bibličnih verskih resnic pri soočenju s sekularnimi izzivi. Ker je kabala v renesansi zagovarjala metaforično oz. interpretativno branje bibličnih besedil ter metaforično tolmačenje običajev in tradicije kot take, je posamezniku ponujala več prostora za razumevanje le-teh, hkrati pa mu je dajala občutek, da ni izgubila oz. izpustila bistva. Različni viri in vplivi: gnostični, talmudski, platonski, dualistični, celo sufijski, ki so zaznamovali kabalo, ka-

kor tudi njena sposobnost filozofskega diskurza, so v renesansi nedvomno pripomogli k oblikovanju sinkretistične kvalitete, ki je koristno pripomogla k soočanju krščanstva z novim idejami in običaji. Kabala je krščanstvu med drugim ponudila strukture, podobne krščanskim, kot sta npr. koncept duhovnega, umskega in pojavnega sveta, in pa koncept sefirotskih kategorij, ki jih lahko preslikamo v trinitarni kozmos. V renesansi prepoznamo dve kabalistični smeri, ki ju je na tem mestu vredno predstaviti. Kljub temu



Krščansko-kabalistični diagram v obliki drevesa.
Iz: Guillaume Postel, *Or Nerot ha-Menorah*, Benetke, 1548.

da sta obe običajali pod kabalistično oznako, se med seboj bistveno razlikujeta, kar pa seveda odpira vrsto vprašanj.

Prva smer, za katero bi lahko rekli, da je izvorno kabalistična, je judovska. Govorimo o judovski *kabbalah*, ki je nastala v Languedocu in Provansi v 12. stoletju. Kasneje se je, kot smo videli, od tam prenesla v Španijo, nato pa se je v 16. stoletju razširila po Evropi in v Safed na Bližnji vzhod. Kabalistični nauk je v Safedu postal mnogo bolj "radikalen" kot v Evropi, zato hasidizem, ki se je oblikoval v 18. stoletju kot odgovor na safedsko radikalizacijo kabalističnih nauk, opušta radikalne kozmološke koncepte lurijansko-safedske kabale in se vrača k iskanju osebnega zanosa.

Drugi tok kabalistične misli pa predstavlja krščanska kabala. Pico della Mirandola trdi, da je kabala disciplina, ki najboljše potrди Kristusovo božanskost in pravovernost Nove zaveze. Vendar pa je za krščansko kabalo pomembno predvsem to, da je bil stvaritev judovskih konvertirancev, kot sta bila Paul Ricci in Pietro di Galantini, podkovanih v znanju hebrejščine, poznavanju besedil in judovske tradicije. Zato se odpira vprašanje, ali omenjena krščanska smer zapopada samo bistvo kabale, ki kot del judovske tradicije eksplicitno poudarja teurško vrednost oz. nujen odnos, tako rekoč zavezo, med človekom in Bogom.

Je eksegetska pot, ki jo uporablja krščanska kabala in ki jo bomo spoznali v nadaljevanju, dovolj, da govorimo o dveh različnih tokovih znotraj iste tradicije? Ali pa je bolje, da bi govorili o dveh različnih fenomenih, kjer sicer drugi črpa iz osnov prvega, vendar pa se zaradi kulturnih pogojevnosti preoblikuje?

Za Gershoma Scholema predstavlja kabala v renesansi zgolj gnostični povratak, ki sta ga navdahnili sinkretistični novoplatonizem in idealistični utopizem: herezije, heterodoksije, različne predstave in alternative, ki so jih pred tisočletjem črtali iz urad-

nih religij zahodnega sveta, so zdaj po Scholemu privrele na površje v renesančni kabali. Seveda je bila Scholemova teza na preizkušnji tako v ortodoksnih krogih, kot tudi pri t. i. sodobni francoski šoli prevajalcev in razlagalcev kabalističnih besedil, katerih vidnejši predstavnik je Charles Mopsik. Vendar pa goreč upor, na katerega je naletelo Scholemovo gnostično pojmovanje kabale, nedvomno kaže na pomembnost, ki jo je njegova teza prinašala. Klasično "gnostično" vprašanje se glasi: *unde malum?* Od kod zlo?

Kot Freudovo nezavedno se Scholemova kabala osredotoča na skrite dele človeške psihe in narave, s tem pa postavi pod vprašaj moralno ugodje. Tako kot nas je Freud seznanil z drugo dimenzijo, tj. z nenehnimi nemoralnimi goni v človeški psihi, tako nam je Scholem naložil, da v svoje pobožnosti sprejmemo *sitra ahro*, "drugo stran" oz. "temna stran". Od kod torej izvira ta druga oz. "temna" stran in na kakšen način lahko odgovor oblikujemo znotraj monoteističnega okvira? V gnostično obarvani knjigi *Bahir* preberemo, da je zlo *middah* oz. vidik oz. kvaliteta Boga. Kabala, kljub prostorski in časovni prepletenosti z gnostičnimi idejami, na tak način ne zapade v pesimizem ali apokaliptično obupavanje, ki te ideje pogosto spremljata. Za razliko od gnostičnega dualizma skuša kabala vključiti zlo v samo božanstvo in se s tem ogniti prepoznavanju zla kot neodvisnega principa. Po drugi strani pa s tem, ko postavi zlo v neposredno bližino božanskega, tvega oskrunjenje samega principa oz. možnosti dobrega. Iz tega sledi, da je kakršnakoli moralna presoja nesmiselna, saj je božanstvo soočeno z neobhodnim kompromisom. Če se spomnimo na manihejce, ki sledeč zoroasterskemu vzorcu postulirajo principa svetlobe in teme, ki sta kot večna antipoda vpeti v spopad brez konca, lahko v kabali (vsaj do neke mere) ta dva principa prepoznamo v *Adamu Kadmonu*, božanskem človeku, in

Adamu Belialu, demonskem človeku. Človek sam je mikrokozmos, v katerem se odvija spopad obeh Adamov. Primerjanje manihejske in kabalistične paradigme nas pripelje do zaključka, da je teorije nemogoče posplošiti oz. zaokrožiti.

Kabala se je v zgodovini – vsaj do devetnajstega stoletja, ko njeno vrednost omaje porazsvetljenski judovski pozitivizem – ohranila tudi zaradi svoje povezanosti z besedili – *Zoharjem*, *Bahirjem*, *Sefer Jeciro*, nena zadnje pa se je lahko naslonila tudi na *Toro*. Judovstvo je nedvomno religija knjige oz. besede in čeprav bomo takoj pomislili na sveta besedila v islamu in krščanstvu, moramo priznati, da niso imeli evangeliji v krščanskem obredju nikoli takšnega mesta, kot ga ima Tora v judovstvu. Beseda oz. črka pa je istočasno mnogo manj stvarna kot npr. idol ali reprezentacija bitja. Na podlagi tega izhodišča se moramo zavedati, da je za kabalolo vse, kar je napisano, vključno s *Toro*, zgolj besedilo – zapisano in podvrženo interpretacijam, ki so posledica spremenljivega človeškega razumevanja določenih idej in nazorov. To pa je možno le v svetu, ki ni statičen. In če ni statičen, potrebuje dialektična nasprotja, neke vrsto gonilno silo, ki omogoča spremembe. Odgovor na to vprašanje je ponudil Pico della Mirandola, ki je posebno pozornost namenil razvijanju eksegetskih metod, kot so: *gematria*, *notarikon* in *themurah*. *Gematria*, ki nas v tej navezavi še posebej zanima, se ukvarja s črkami – po njej ima vsaka črka hebrejske abecede svojo numerično vrednost. Ker se Prva Mojzesova knjiga (Genesis) prične s črko *beth*, tj. drugo črko hebrejske abecede, katere numerična vrednost je dva, kabalisti poudarjajo dualnost in nepopolnost obstoja, ki je v nasprotju z enostjo in celovitnostjo božanske esence. “Ena” v kabali predstavlja vidik Boga, ki je onstran možnega spoznanja in kot tak predstavlja nedoumljivo neizrekljivo skrivnost, medtem ko

“dva” predstavlja manifestiran in emaniran svet obstoja – nepopolnega, a zaradi tega spoznavnega. Nasprotje teh dveh števil pozna že pitagorejska in platoniska tradicija, zato ga ne moremo izpostaviti kot kabalistično posebnost. Res pa je, da z iskanjem gnostičnih elementov v kabali to nasprotje pridobi na pomenu: “dve” vedno pomeni neizbežen odklon od božanske popolnosti v smislu, da brez “padca” oz. greha ne bi bilo ne sveta ne ljudi. Numerološke teme so bili v renesančni filozofiji in pesništvu močno razširjene, kakor tudi simbolizem črk, ki se nahajajo v Bibliji. S tem simbolizmom pa so povezane eksegetske poti, na katere je renesančna kabala posebej pozorna: vsaka črka Božjega imena JHVH odgovarja določeni eksegetski stopnji pri interpretaciji Biblije. Poznamo dobesedno, alegorično, moralno in preroško stopnjo interpretacije. Po angleškem platonistu in kabalistu Henryu Moru je zato dobesedno tolmačenje Prve Mojzesove knjige (Genesis) enako ateizmu. Kabala v renesančnem in porenesančnem diskurzu pri svojih interpretacijah svetih besedil pogosto vse štiri stopnje zelo domiselno in inovativno kombinira, kar je ortodoksno judovstvo in krščanstvo mnogokrat zmotilo in celo užalilo. V tem kontekstu je primerno navesti kabalistično knjigo *Bahir* (par. 88), po kateri lahko posameznik naleti na mejo osebnega spoznanja, ne pa tudi na mejo svoje misli. *Bahir* govori o spoznanju, ki je odraz uma in ki ga posameznik na podlagi lastnega prizadevanja lahko dožame. Vendar pa po *Bahirju* posameznik ne more dognati uma samega po sebi. Je potemtakem legalno, da misel oz. idejo, ki se pojavi, zaježimo in je zaradi določenega prepričanja ne razvijamo naprej? Pri religioznostih, kjer je ultimativna resnica nespoznavna in skrita, obstaja nevarnost simuliranja zaježitve resnice, ki po definiciji ostaja izmikajoča.

Odprtost in navidez neskončna sugestibilnost kabale je v renesansi dejansko pov-

zročila kulturni pretres in zmedo, kar pa je delovalo vse prej kot negativno. Redefiniranje starih okostenelih vzorcev je pomenilo povezave z drugimi heterodoksnimi tradicijami, kar je med drugim pripeljalo do novih eksperimentov in modifikacij.

Na tem mestu je vredno omeniti Johanesa Reuchlina, ki v primerjavi s Picovim iskanjem novoplatonsko-kabalističnih povezav ostaja mnogo bolj "krščanski" in kabalo jasno umešča v krščanski model. Seveda pa Reuchlin kljub vsemu ostaja neke vrste reformator. Reuchlin sicer gradi na Picovem modelu "novoplatonske" kabale, vendar pa ji doda dimenzijo iskanja metafor in simbolov umskih in duhovnih transformacij. Na Reuchlinov model se naveže tudi Henry Cornelius Agrippa, ki pravi, da kabala ni dogma, temveč nekaj, kar se neprestano spreminja, tako kot se oblikuje in spreminja posameznikovo razumevanje procesov, ki se dogajajo v svetu in v človeku. Če so bili kabalistični sistemi, kot sta bila Picov in Reuchlinov, še sorazmerno zaprti za širše občestvo in so teološka vprašanja bolj ali manj ostajala v ortodoksnih okvirih, pa Agrippa kabalo predstavi širšim sekularnim evropskim množicam. Njegovo delo *De occulta philosophia* predstavi širok spekter nauk in idej, ki so mnogim generacijam raziskovalcev pomenili "alternativo" v primerjavi s tradicio-

nalno religiozno avtoriteto (npr. s sholastičnim aristotelstvom) in z že uveljavljenimi epistemološkimi metodami. Kombinacija običajev, rutine, strahu in drugih endemičnih dejavnikov, ki imajo opraviti z nujnostjo preživetja v avtoritarni družbi (in vse družbe ne glede na stopnjo in način avtoritarnosti zahtevajo določeno mero poslušnosti), je vzrok, da posameznik mnogokrat pozabi smisel stvari samih po sebi. Namen kabale, tudi v kontekstu renesančne in porenosančne evropske zgodovine, je bila v prvi vrsti obnovitev tega smisla, tako rekoč platonsko spominjanje stvari, ki so bile, ki so in ki vedno bodo del človekove izkušnje. S tem je kabala med drugim odprla poti različnim alkimističnim, filozofskim, teološkim in kasneje celo psihoanalitičnim študijam.

1. Costen, Michael: *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester University Press, Manchester 1997, str. 37.
2. Scholem, G.: *Kabbalah*, New American Library, New York 1978, str. 6.
3. Idel, M.: *Kabbalah, New Perspectives*, str. 2.
4. Scholem, G.: *The Origins of the Kabbalah*, str. 273-274.
5. Scholem, G.: *Kabbalah*, str. 197.
6. Vajda, Georges: *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957, in Altmann, Alexander: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, New York 1969.