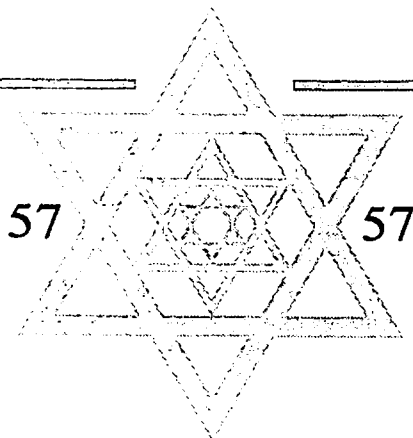


REVITALIZACIJA

**MALIH
JEVREJSKIH
OPŠTINA
U SRBIJI**



REVITALIZATION

**OF SMALL
JEWISH
COMMUNITIES
IN SERBIA**

PINKAS 10

Tema: **Jevrejski
misticizam**

KABALA I NJENA SIMBOLIKA

GERSCHOM SCHOLEM

KABBALA AND ITS SYMBOLISM

SAVEZ JEVREJSKIH OPŠTINA JUGOSLAVIJE
BEOGRAD

Decembar, 1996. godine

UVODNA NAPOMENA

Razrađujući projekat „Revitalizacija malih jevrejskih opština u Srbiji“ došli smo na ideju da članovima jevrejske zajednice, pre svega u malim opštinama, ponudimo nekoliko desetina kratkih, interesantnih tekstova sa jevrejskom tematikom, pogodnih za čitanje, ali i za organizovanje razgovora u opštinama. U arhivi Saveza pronašli smo pripremljene tekstove iz perioda 1976 – 1986. godine, a preuzeli smo obavezu da pripremimo i nove.

Komisija za kulturu i obrazovanje Saveza i Odbor projekta će narednih meseci odštampati tekstove u sveskama (pinkasima) o temama iz jevrejske istorije (opšte i jugoslovenske), iz umetnosti i nauke, o problemima holokausta, antisemitizma, jevrejskog identiteta i sl...

Urednici

PINKAS 10

NAZIV: **Kabala i njena simbolika**
AUTOR: **Geršom Šolem**
IZDAVAČ: **Savez jevrejskih opština Jugoslavije**
UREDNICI: **Simha Kabiljo i Miša David**
LEKTOR: **Simha Kabiljo**
KOMPJUTERSKA PRIPREMA: **Damir Plovanić**
ŠTAMPA: **Štamparija ĐORĐEVIĆ**

TIRAŽ: 500 primeraka
Decembar 1996. godine, Beograd

KABALA I NJENA SIMBOLIKA

Kabala, doslovno „predanje“, odnosno predanje božanskih stvari, jeste jevrejska mistika. Njena istorija je duga i tokom mnogih vekova snažno je uticala na one krugove u jevrejskom narodu koji su težili dubljem razumevanju tradicionalnih oblika i predstava jevrejstva. Pisani izraz često veoma intenzivnog stvaralaštva kabalista sačuvan je, od kasnog srednjeg veka, u veoma obimnoj književnosti. Središnje književno delo ovog pokreta, knjiga *Zohar (Knjiga sjaja)*, koja potiče s kraja 13. veka, dugo vremena je u svesti najširih krugova imala rang svetog teksta, njena vrednost nije osporavana, a time ni njen kanonski ugled. To se pokazalo i u ove naše dane kada su, posle osnivanja države Izrael, na avionskom „čarobnom ćilimu“ u Izrael stigli, gotovo u punom broju, Jevreji iz Jemena, odvojenc i čvrsto u sebe zatvorene zajednice iz južne Arabije. Sve što su imali morali su ostaviti tamo odakle su pošli; ali, sa ono malo stvari od kojih se nisu hteli da odvoje, mnogi su doneli svoj primerak knjige *Zohar*, čije je proučavanje među njima i danas živo.

Ali, za evropsko jevrejstvo je ovaj svet izgubljen. Nauka o jevrejstvu, koja nastoji da sazna njegovo biće i istoriju, koja razmatra istorijsku fizionomiju jevrejstva, sve do naše generacije je sa dosta nerazumevanja mimoilazila dokumente kabale. Kada su, krajem 18. veka, Jevreji u zapadnoj Evropi sa toliko mnogo odlučnosti krenuli ka evropskoj kulturi, kabala je bila jedna od prvih i najvažnijih žrtava koje su na tom putu pale. Svet jevrejske mistike, sa svojom potpuno introvertnom simbolikom, bio je tada shvaćen kao nešto strano i što smeta, pa je brzo zaboravljen. Jer kabalisti su pokušavali da dokuče ili barem da opišu *tajnu sveta kao odraz tajni samog božanskog života, ali su slike, u kojima su se njihova iskustva kondenzovala, bile suviše duboko povezane s istorijskim iskustvima jevrejskog naroda, sa onim iskustvima za koja se činilo da su u 19. veku izgubila od svoje aktuelnosti*. Taj je svet vekovima predstavljao najveću stvarnost za samorazumevanje Jevreja. Sada je tako reći potonuo u vrtlogu novoga vremena, i to tako potpuno, da je za objektivno razumevanje čitavim naraštajima postao sasvim nedostupan. Ono što je preostalo, pružalo je prizor neprohodnog, šikarom obraslog polja razvalina, sa kojega bi tek pokoja bizarna i za razumnju misao uvredljiva slika svetaca pobuđivala odbijajuće čuđenje učenog putnika namernika. Činilo se da je ključ za razumevanje stvaranja kabalista izgubljen. Bespomoćno se i u nedoumici stajalo pred svetom u kojem nisu bili toliko u pitanju ubedljivi pojmovi od kojih bi se pošlo dalje, koliko *simboli posebne vrste*, simboli, naime, u kojima su se duhovna saznanja mističara skoro nerazrešivo izukrštalala sa istorijskim saznanjima jevrejske zajednice ili su stvarno činili zagonetno jedinstvo.

Ta međusobna isprepletenost, inače u istoriji religiozne mistike često dva potpuno odvojena područja, jevrejskoj kabali utisnula je specifičan karakter. Na taj način se kabala čini sasvim neobičnom čak i posmatraču koji je donekle upućen u hrišćansku mistiku i nije čudo što ona za njega ne spada u dobro poznate kategorije „mistike“. Ukoliko je teskobniji, siromašniji i svirepiji bivao onaj delić istorijske realnosti koji je Jevrejima bio dat u olujama progonstva, utoliko je dublja postajala njegova prozračnost, tačniji njegov simbolički karakter, i utoliko je više zračila mesijanska nada koja ga je razbijala i preobražavala. U srcu ove realnosti, kao velika slika ponovnog rađanja, bio je smešten *mit o progonstvu i spasenju*, koji je kod kabalista poprimio silne razmere i pomoću kojega je shvatljivo i ono produženo istorijsko dejstvo koje im je palo u deo. Lični element, u knjigama kabalista odista je upadljivo potisnut, zato se mora veoma pažljivo prislušnuti da bi se u njima, ispod svih mogućnih prerusavanja, mogao zapaziti. Tek gde gde pokoji kabalist nije potisnuo svoju ličnost i svoj izveštaj o sopstvenom putu ka Bogu, kao što je to inače većinom bilo. Ali veliki značaj kabale nije u takvim doprinosima, nego u onome što ona daje razumevanju „istorijske psihologije“ jevrejstva. Svaki pojedinac je ovde sam bio celina. A otuda i velika fascinacija koju veliki simboli kabale, upravo sa tog stanovišta, predstavljaju koliko za istoričara, toliko i za psihologa. *Ovde je zakon Tore postao simbol svetskog zakona, a istorija jevrejskog naroda simbol svet-skog procesa*:

U pokolenju, u kojem je jevrejska istorija prošla kroz čudovišnu krizu, svet predstava ovih starih, jevrejskih ezoteričara ne deluje više tako zapanjujuće. Mi ga vidimo drugim očima, te nam se čini da zatvoreni simboli zaslužuju da se otvore i razjasne. U tome je naročito velika odgovornost

*Gerhard-Geršon Šolem (1897-1982), prvi naučnik koji je dao objektivno naučno tumačenje istorije nastanka i značaja jevrejskog misticizma. Roden u Berlinu, bio je četrdeset godina profesor na Hebrejskom univerzitetu u Jerusalimu i predsednik Akademije nauka u Izraelu. Među brojnim delima ističe se kapitalno delo *Glavna strujanja u jevrejskom misticizmu (Major Trends in Jewish Mysticism)*, New York, 1941).

naučnika, koji mora da sačuva kritičku svest i pri ovom iskopavanju, i pri ovladavanju rezultatima tog rada. Jer fascinacija kojom zrače takva područja kao što je kabala, davno pre no što su joj se obratili istoričari, povukla je sobom šarlatane i smušene glave. Istraživanje kabale od toga je imalo malo koristi. Međutim, nastojanje da se razume ono što se odigralo u srcu jevrejstva, ne može se lišiti jasnoće pogleda i istorijske kritike, budući da su i simboli rasli i bivali zasićeni istorijskim iskustvom. Za njihovo razumevanje je potrebno isto toliko „fenomenološke“ spremnosti za sagledavanje celina koliko i sposobnosti za istorijsku analizu. Oboje se međusobno dopunjuju i prožimaju, i u takvom sjedinjavanju obećavaju plodonosne rezultate.

KABALA I MIT

Prvo bih želeo da ispričam sasvim malu, ali istinitu priču o događaju koji se 1924. godine desio mladom čoveku koga dobro poznajem. Ogrnut skromnim ogrtačem moderne filologije i istorije došao je u Jerusalim i pokušao da se poveže s krugom poslednjih kabalista, koji tamo već 200 godina čuvaju ezoteričku tradiciju orijentalnih Jevreja. Najzad je našao jednog kabalistu koji mu je rekao: „Spreman sam da te poučim kabali. Pod jednim uslovom, koji sumnjam da možeš da ispuniš“. A uslov je bio takav da ga verovatno neće pogoditi nijedan od mojih čitalaca, naime: *ne postavljati nikakva pitanja*. Bilo je to mišljenje koje se ne zasniva na pitanjima i odgovorima - a to je zaista retka pojava u zemlji Jevreja, najstrasnijih postavljача pitanja na svetu, koji su poznati baš po tome što i na pitanja odgovaraju pitanjima. I možda prvi, neobičan nagoveštaj još u najkasnijim oblicima očuvanog sadržaja pripovedačkog, ali ne više pitajućeg načina mišljenja jedne, da upotrebim Šelingov izraz, „pripovedačke filozofije“, kako se ona kod velikog filozofa mitologije pojavljivala kao ideal.

1

Da bismo u svoj svojoj oštrini utanačili problem koji se označava spajanjem dva pojma: *kabale* i *mita* biće dobro da razmotrimo tradicionalno shvatanje o funkciji jevrejstva u istoriji religije, koje podjednako prihvataju poslednji naraštaji, kako Jevreja tako i nejevreja. Time će istovremeno postati jasan paradoks privlačnosti, ali i uzbudljivosti koji nastaju kod pažljivog posmatrača načina mišljenja jevrejskih kabalista.

Religijski praporiv jevrejstva koji je svoj važeći izraz dobio u etičkom monoteizmu izraelskih proroka, a svoju pojmovnu formulaciju u jevrejskoj srednjovekovnoj filozofiji religije, oduvek je smatran reakcijom na svet mita. Protiveći se panteističkom svejedinstvu Boga, kosmosa i čoveka u mitu, protiveći se mitovima prirode prednjeazijskih religija, jevrejstvo je pokušavalo da između sve tri sfere stvori ponor, koji je naročito u području odnosa između Stvoritelja i njegovog stvaranja smatran suštinski nepremostivim. Jevrejsko služenje Boga bez slika nosilo je u sebi odricanje, čak i polemičko odbacivanje sveta slika i simbola u kome je mitski svet dolazio do svog izraza. Jevrejstvo je pokušavalo da otvori jedno područje, i to ono jednobožačkog otkrivenja, iz kojega je religijski govor mita bio isključen, a ukoliko se nešto od toga ponegde i zadržalo, i onda samo kao poetske metafore ali ne više sa simboličkom snagom nerazbijene mitske slike. Nema potrebe da razmatramo ova pitanja, koja su istraživači *Biblije*, bogoslovi i antropolozi već toliko puta istražili i tumačili. Nastojanje, neka mi je dozvoljeno da je tako nazovem, klasične jevrejske tradicije na *litkvidaciji mita* kao središnje duhovne moći, nije uopšte umanjeno tim nazovi mitskim ostacima koji su se pretvorili u metafore.

To nastojanje je bilo posebno naglašeno u racionalističkom verskom mišljenju srednjovekovnog rabinskog jevrejstva, čiji je neprekidni razvoj od Saad'je Gaona do Majmonida postao ishodište problematike tesno vezane za ono što ćemo ovde razmatrati. Briga filozofa i bogoslova bila je usmerena prema čistoti pojma Boga, prema sve strožem uklanjanju mitskih i antropomorfnih elemenata. Nastojanje da se transcendentni Bog odbrani od bilo kakvog uplitanja u mitsko, da se nemarno antropomorfne izreke biblijskog teksta i narodske forme religijskog ispoljavanja reinterpretiraju u teološki besprekorne, ipak vodi ispražnjenju pojma Boga. A o tom se Bogu može sve manje izreći, ako je strah od dodira njegove uzvišenosti slikama koje su stvorene na zemlji postao odlučujući faktor. Kratko rečeno, čistota se plaća ugrožavanjem životnosti. Živi se Bog nikada ne pojavljuje u čistim pojmovima. Kod vernika ga čini živim Bogom ono što ga negde upliće u čovekov svet i što čoveku omogućuje da ga u velikom religijskom simbolu vidi licem u lice. To u procesu racionalnog novog formulisanja nestaje. Da sačuva čistotu pojma Boga bez gubljenja Njegove životnosti - to je zadatak teologije koji nikada ne prestaje, a i nikada se ne može bez ostatka rešiti.

U zategnutosti između ova dva činioca, *čistote* i *životnosti*, sadržana je istorija jevrejske religije, možda više nego bilo koje druge, jer je upravo posebna priroda monoteističkog zahteva nužno povećavala tu zategnutost. Jer je u jevrejstvu sve zavisilo od očuvanja i izlaganja čistog jedinstva Boga i njegove zaštite od mešanja s elementima pluralizma. Ali da se pri tom sačuva i pojam životnosti, trebalo je postići savršenu ravnotežu između dva činioca, a to je ono što je postajalo stalno sve teže i mučnije. Što su bili veći naponi filozofa i teologa da što čistije formulišu ovo jedinstvo koje odbacuje i negira sve simbole, to se izričitiije moralo računati s mogućnošću protivudara u korist

jednoga živoga Boga, koji, kao i sve živo, govori u simbolima. Punoća božja u njegovom stvaralačkom životu, a ne, ma kako bilo sublimno, *ispražnjenje* u čistoj, nedodirljivoj teološkoj formuli, bilo je ono što je duboko pobožne duše privlačilo. I ono što istoriju jevrejstva u poslednjih 2000 godina ispunjava tako dramatičnom zategnutošću, jeste baš taj protivudar, ta „reakcija“. U ovom svetlu treba razumeti ne samo narodsku veru, koja je okrenuta nesmanjenoj potrebi prostog Jevrejina za izražavanjem nege i snažne impulse jevrejske mistike. A to nas dovodi do naročite problematike kabale.

Kabala - doslovno: *predanje* naimc *ezoterička tradicija* - jeste pokret u kojem su, naročito između 12. i 17. veka, u mnogostrukoj razgranatosti i često vanredno živom razvoju, našle svoj religijski odraz mističke tendencije u jevrejstvu. Ona nije, kao što se ponekad još misli, jedan jedinstveni sistem mističkog i specijalno teozofskog mišljenja. Tako nešto kao „to učenje kabalista“ ne postoji. Umesto toga se ovde susrećemo s jednim procesom koji često začuđuje svojom mnogostrukošću i bogatstvom protivrečnosti motiva, koji se iskristalisao u veoma različite sisteme i polusisteme. Hranjena sa podzemnih izvora, koji su verovatno strujali sa Istoka, kabala je prvo ugledala svetlo dana u onim delovima južne Francuske u kojima je među nejevrejima u to vreme kataristički ili novomanihejski pokret bio na vrhuncu. U Španiji 13. veka brzo je dostigla svoj puni razvoj, dosežući vrhunac u pseudoepigrafskoj knjizi *Zohar* rabi Moše de Leona koja je postala neka vrsta Biblije kabalista, i koja je vekovima uspevala da sačuva mesto svetog i autoritativnog teksta u jevrejstvu. U Palestini, u 16. veku, zadobila je u svom drugom cvatu mesto središnje istorijske i duhovne snage jevrejstva, jer je uspevala da odgovori na pitanje o smislu progona, što je postalo posebno hitno za katastrofalno uzburkane duhove Jevreja posle njihovog izгона 1492. godine iz Španije. Nabijena mesijanskom energijom, eksplodira u 17. veku u velikom mesijanskom pokretu oko Šabataja Cvija, koji je još u svom padu izazvao nastanak jednog sveta jevrejske mističke jeresi, jedne jeretičke kabale, koja je po svojim pobudama i po razvoju, na paradoksalan način, bila za radanje modernog jevrejstva od izuzetnog značaja, koji je ipak bio dugo previdan i tek nam je tu skoro postao jasan.

2

Pojavljivanje mita u kabali može se shvatiti najjasnije ako se pode sa dve tačke, zapravo sa dva pola religijskog sveta jevrejstva: *od ideje Boga* i *od ideje Zakona*. Očigledno je da do transformacije u mistično dolazi upravo na tačkama koje su odlučujuće za specifičnu sadržinu neke religije, što onda potvrđuje karakter baš te određene religijske mistike kao istorijske pojave u okviru jedne konkretne religije.

Već sam govorio o problematici jednobožačkog pojma Boga i opasnosti koja mu je pretila da od nečeg ispunjenog, ljudski unutrašnjeg, postane nešto sasvim, formalno i apstraktno. Ali kabalisti se božje jedinstvo razotkriva iz osnove kao živo, ispunjeno i dinamično. Ono što su za jevrejskog bogoslova bili samo atributi božanskog, za njega su to stvaralačke moći, hipostaze, i stadiji izvesnog unutrašnje-božanskog životnog procesa, a slike kojima on opisuje Boga nisu uzalud pre svega slike organizma. *Drvo koje je prvobitno zasadio sam Bog, i samo postaje slika božja*. On je drvo kroz koje božje snage urastaju u stvaranje. O nekim od mitskih motiva koji se naročito ističu u ovoj simbolici takozvanog drveta deset *s'firot* još ću govoriti kasnije.

Ne manje snažna i po svojim posledicama značajna za istoriju jevrejstva bila je obnova mitskog karaktera Tori. Šta je, naime, u rabinskom jevrejstvu značio nemitski karakter Zakona? Odgovor je jasan: to je oslobađanje Zakona od bilo kakvog kosmičkog događaja. Ako je uopšte i bio drugačiji, onda je Zakon zasnovan još samo delimično na čisto istorijskom, na sećanju, ali više uopšte ne po kulturnom predstavljanju nekog mitskog događaja. Sećanje na izlazak iz Egipta, koji igra toliku ulogu u Tori za jevrejsku svest, više nije mitski događaj. To odvajanje jednog tako reći još samo na sebi zasnovanog Zakona od njegovih emocionalnih korena možda najbolje karakteriše mala, ali u kasnoj rabinskoj literaturi često navođena anegdota. Došao jednom jedan paganin poznatom rabinu iz I veka posle pojave hrišćanstva i upitao ga na čemu su zasnovani propisi o crvenoj junici koji predstavljaju jedan od najmračnijih obreda u Tori. Ovaj mu je prilično neubedljivo odgovorio, očevitno izbegavajući pitanje. Kad je paganin otišao, učenici su upitali učenjaka: Rabi, ovoga si ispratio sa slamčicom ali šta možeš nama da kažeš? Tada rabi reče samo: *hok hakakti, gezera gazarti*, što znači da Bog govori: Zakon sam propisao, odluku sam doneo.¹ Ovaj odgovor na pitanje o osnovama Zakona (Nauka) koje se neizbežno uvek postavljalo, tipičan je i dubok u svom kidanju sa svim što je mitsko. Koliko god se spekulacija može da bavi pitanjem o osnovama Zakona, za rabinsku svest ostaje irelevantna i možda jedino važna u eshatološkim perspektivama. Ono što sam malopre nazvao odvajanjem Zakona od njegovih emocionalnih korena je, međutim jedno od velikih, temeljnih, a istovremeno opasnih i dvosmislenih dostignuća *halaha*, normativnog rabinskog jevrejstva.

Ali, ovde sada susrećemo novi paradoks: upravo u ovom svetu Zakona, u *halahi*, kabalisti žive sa strasnom predanošću, ali Zakon koji je u njihovim rukama demitizovan, postaje pokretač nove mitske svesti, koja često stvara utisak da je prastara kao vreme. Pitanje o temeljima zapovesti

1 Pesikta, izd. S. Euber, list 40b

se nije moglo otkloniti ali upravo je racionalan odgovor izazvao negodovanje neposredno religioznog osećanja, pa i učenje Majmonida o pedagoškom i polemičkom smislu zapovesti u Zakonu. U kabali se tako dospeva, sa stalno prisutnom svešću o apsolutnom dostojanstvu i autoritetu Zakona, do preobražaja Tore u *Corpus musticum*.

Tako u srcu kabale imamo mit o jedinom Bogu kao spoju prasila svih bića i mit Tore kao beskonačnog simbola, u kojem sve slike i imena ukazuju na proces u kojem Bog sam sebe saopštava.

3

U onome što kabalisti govore o Bogu, mistički karakter se najjasnije ispoljava u učenju o *deset s'firot*, stvaralačkim moćima i načinima delovanja živog Boga.² Kabalističko učenje o dinamičnom jedinstvu Boga, kako se pojavljuje kod španskih kabalista, opisuje teogonički proces u kojem Bog izlazi iz svoje skrivenosti i iz neizrecivosti svoga bića i prikazuje se kao stvaralac Stadiji ovoga procesa mogu se shvatiti u beskonačnom obilju slika i simbola od kojih svaki potvrđuje po jedan vid božanstva u njegovoj naročitoj manifestaciji. A ove slike u kojima se Bog pojavljuje, nisu ništa drugo nego praslike svih bića. Ono što naročito mitska struktura kabalističkog kompleksa simbola tu čini jeste *ograničavanje beskonačnog obilja aspekata, pod kojima se može saznati, na deset prakategorija* ili ako hoćemo da opišemo koncepciju koja služi kao osnova pojmu *s'firot*. U *Knjizi stvaranja* iz koje potiče ovaj izraz, on znači deset arhetipskih brojeva (od *safar*-brojati) kao osnovnih sila sveg bića, ali, u toj staroj knjizi nije svakoj *s'firi* određeno obilje simbola u kojima bi druge praslike bile sa njom povezane u neku naročitu strukturu. Ovaj korak napravila je tek srednjovekovna teozofija kabale, ponovno preuzimajući gnostičke egzegeze o svetu *con*a, a otišla je još i mnogo dalje.

Suštinu ovih stvaralačkih moći, potencija, koje su udružene u pradesetinu (*dekas*), čini svet *s'firot*, božjeg jedinstva u razvoju, koji u sebe uključuje arhetipove sveg bića. Ovaj je svet, što se nikada ne može dovoljno podvući, svet unutrašnje-božanskog bića, ali se, bez prekida i bez novih početaka, prelijeva u tajne i vidljive svete Stvaranja koji svi u svojoj strukturi ponavljaju i odražavaju tu unutrašnje-božansku strukturu. Taj proces, u smislu učenja kabalista, koji se u Stvaranju okreće prema napolje, nije ništa drugo do ezoterička strana razvojnog toka koji se u krajnjoj liniji odvija u samom Bogu i čije pojedine faze, u svom naročitom povezivanju motiva koji se tu stiču, određuju onaj posebni mitski oblik mišljenja, odnosno učenja o *s'firot*. Na jednoj novoj ravni mističkog saznanja i kontemplacije ponovo se pojavljuju mitske strukture, ne više u liku starih bogova, nego čak sažete na nov i često jedinstven način u jednom svetu - ili u jednom već viđenom svetu drveta *s'firot*. Analiza svih tih staro-novih mitskih slika koje se u toj kabalističkoj simbolici pojavljuju u tolikom preobilju, jeste jedan od najfascinantnijih zadataka istraživanja kabale. Pa ipak je, u starim spisima kabalista, naročito u španskom periodu, upravo ta simbolika u središtu svega. Gledano s tog stanovišta, malo je za istraživača prastarog nasljedstva predstavljenog mističkim simbolima, uzbudljivijih i privlačnijih spisa od gnostičkih tumačenja *Zohara* ili pokušaja sistematskog razvijanja ove simbolike koju u najveličanstvenijem obliku nalazimo u knjizi *Vrata svetla* (*Šara ora*) Josefa Gikatile.

Dva ili tri primera neka pokažu u kolikoj je meri reč o ponovnom pojavljivanju mita koji je jevrejska teologija tako bez milosti „likvidirala“.

Paradoksalan način kojim se kabala rešava ideje o „stvaranju iz ničega“ (*creatio ex nihilo*) njenim vraćanjem u oblast mita, čini mi se tipičnim za celu problematiku koja se ovim otvara. Poznato je da je upravo ta koncepcija stvaranja iz ničega, suprotna onoj o stvaralačkom Bogu koji osvaja haos, bila koncepcija kojom je, još dalekosežnije nego biblijskom reči o stvaranju, takozvana racionalna teologija kasnijeg rabinizma mislila da ostvari konačni prekid sa svim mitskim ostacima. Zamenom haosa u ništa činilo se da je pruženo jemstvo za onu slobodu Boga stvoritelja koja se izdvaja iz svake mitske sudbinske određenosti, a njegovo stvaranje nije više borba i nije kriza, nego slobodan čin ljubavi. Ničega od ovoga nema više u kabali, osim same gole formule, koja se objavljuje utoliko većim intenzitetom i istovremeno i istura kao zastava, dok se njen realni sadržaj izmenio u svoju suprotnost. Kako se iz napred učinjenih primedaba o smislu *s'firot* i *s'firot-drveta* moglo implicitno razumeti, u ovom svetu više nema mesta ni za šta u smislu teološke koncepcije. Bog se pojavljuje iz svoje skrivenosti u svojim stvaralačkim moćima u stablu i granama teogonsko-kosmogoničkog „drveta“ i prostire svoju snagu na sve šire i šire sfere. Svuda nailazimo na prelaze koji mogu da se nastave i ako bi se pojavio neki prelom, jedno ništa prapočetka, mogao bi da bude samo u pravoj suštini Boga. I upravo je to zaključak do kojeg su jevrejski mističari došli održavajući staru formulu. Haos koji je u teologiji „stvaranja iz ničega“ bio eliminisan, pojavljuje se ponovo u novoj metamorfozi. Ono ništa je bilo oduvek prisutno u Bogu, nije bilo van njega i nije ga on proizveo. Koegzistirajući s beskonačnom punoćom Boga, ono je ponor u Bogu koji biva savladan u stvaranju, a reči kabalista o Bogu koji stanuje „u dubinama ničega, koje su u upotrebi od 13. veka, izražavaju to osećanje u slici koja je utoliko čudnija što je izvedena iz mislenog pojma. Možemo da

² Možda se isplati ovde ukazati da je prvi autor, koliko je meni poznato, koji je nazvao kabalu „mitskom teologijom Jevreja“ bio protestantski teolog Joh. Bened. Carpzow, koji se ovim izrazom poslužio u delu *Introductio in theologiae Judaeae*, 1687

govorimo o produktivnom nesporazumu koji u srcu filozofskih pojmova opet otkriva mitske slike. Karakteristična za ovakav „nesporazum“, koji se prvi put pojavljuje kod Azriela iz Gerone, jeste promena značenja aristotelovskog *steresis* u to mističko *ništa*, koje se pored materije i oblika pojavljuje kao treći princip sveg bića.

Naravno, to *ništa*, koje je transcendentno biće (*Über-Sein*) u samom Bogu, ne označava se u kabalističkoj simbolici uvek kao takvo. Uzmimo samo kao primer prve redove teksta u kojem *Zohar*, na jednom poznatom mestu, objašnjava prapočetak stvaranja u samom Bogu:

„Na početku, kad je kraljeva volja počela da deluje, urezao je znamenje u nebesku auru. Izbio je tamni plamen u najskrivijenijem području, iz tajne beskonačnoga, kao magla koja se uobličava u bezobličju, puštena u prsten (one aure) ni beo ni crn, ni crven ni zelen, i uopšte bez ikakve boje. Tek kad je taj plamen poprimio mere i dimenzije, počeo je da stvara blešteće boje. Jer je, naime, u najdubljoj unutrašnjosti plamena izbilo vrelo iz kojega su se izlile boje na sve ono dole, skriveno u najtajnijim skrivenostima beskonačnoga. Vrelo je izbilo, pa ipak nije izbilo kroz etar koji ga je opkoljavao; i bio je sasvim neprepoznatljiv, sve dok usled zamaha njegovog proboja nije zasijala jedna skrivena najuzvišenija tačka. Iza te tačke nema ničega prepoznatljivog, i zbog toga se ona zove *rešit*, prva reč Stvaranja od onih deset po kojima je stvoreno Sve“ (I, 15a).

Nigde se više u ovom kosmogoničkom mitu, koji se na tom mestu u *Zoharu* u značajnim slikama nastavlja još dalje, ne pominje pojam *ništa*. Na njegovo mesto je, pod sasvim novim vidom, došla aura svetlosti, koja bez početka i nestvorena okružuje *En sof* - beskonačno. Tamo gde *Zohar*, na drugim mestima, izričito govori o tom *ništa*, uvek se podrazumeva onaj najunutrašnjiji modalitet bića u samom Bogu, koji u emanaciji *s'firot* postaje stvaralački. To *ništa* je, samo po sebi, najuzvišenija i prva od svih *s'firot* i u simbolu kabalista „koren svega korenja“, iz kojega se drvo hrani. Ništa ne bi bilo pogrešnije nego pretpostaviti da je sam ovaj koren proizišao iz nekog slobodnog čina stvaranja. Tek je kasnija kabala u dubokosmislenim razmišljanjima ponovo uvela takav čin stvaranja, pre svega u delima Moše Kordova i u drugom obliku u delima Jichaka Lurije.

Ali, ona prvobitna tačka, o kojoj je bilo reči upravo u navedenom mestu iz *Zohara*, bila je videna da bude druga *s'fira*, (u množ. *s'firot*), kao prvi početak božjeg *ništa* koje je zapravo i pretpostavljeno prema slici te tačke. Ona je seme sveta koje je, kao najviša oblikujuća i očinsko-muška stvaralačka moć, posejano u pramaternicu „gornje majke“, koja je proizvod ali istovremeno i suprotnost izvorne tačke. Oplodivši se u njoj, seme sveta sada oslobada iz nje svih sedam ostalih stvaralačkih moći koje kabalisti iscrpno tumače ne samo kao prave arhetipove svog stvaranja nego ih istovremeno izričito smatraju za sedam „pradana“, što znači prastadija unutar božjeg nastajanja iz I glave knjige Postanka. Specifičnost svake od ovih sedam stvaralačkih moći (ili *pradana*) prikazuje se u slikama elementarne prirode ali ne manje i ljudskog života.

Beskrajno je bogata mitska sadržina ovih simbola, ali nigde ne izbija tako jasno na videlo kao u simbolici koja ovog Boga, koji se otkriva u svetu *s'firot*, poistovećuje upravo sa čovekom u svom najčistijem obliku, s pračovekom koji se na hebrejskom zove *adam cadmon*. Bog koga ljudi mogu da opažaju sam se, eto, predstavlja kao pračovek. Božje veliko ime u svom stvaralačkom razvoju i samo glasi Adam, kako to kabalisti kažu na osnovu jedne *gematrije* (izopsefije), bročjanog jednačenja smisla koje je stvarno zgranjavajuće.³ Knjiga *Bahir* već poznaje „sedam svetih oblika Božjih“ koji svi odgovaraju po jednom udu čovekovom, a odavde do uobličjenja predstave o *adamu kadmonu* bio je potreban samo jedan korak. Antropomorfni i mitski govor o Bogu je iz ove ideje izvlačio uvek novo opravdanje i novu hranu. Prasvet čoveka kako stvorenog tako i nestvorenog, tek razvijenog u *adamu kadmonu*, jeste područje na koje se, kako se to u *Zoharu* stalno ponavlja, odnosi celokupan njegov ezoterički govor. Onaj tajni svet Boga koji se pojavljuje u simbolu čoveka, jeste oboje u jednom: on je svet „unutrašnjeg“ čoveka, ali i oblast koja se otvara samo verujućem umu u kontemplaciji koju *Zohar* predstavlja kao „tajnu vere“ - *raza d'mehemanuta*.

U ovim se koncepcijama mitsko najupečatljivije pokazuje u odvajanju tvoričkih i primajućih (muških i ženskih) moći u Bogu. Ponavljajući se i izrastajući u više parova *s'firot* ono dolazi najjače do izražaja u simbolici poslednje dve *s'fire*. Deveta *s'fira j'sod* je često u neprikriveno falusnoj simbolici opisana stvaralačka moć začinjanja, „temelja“ svega živog, kojim se jemči i ostvaruje *hieros gamos*, sveta veza muških i ženskih sila.

Ovaj govor o ženskim silama u Bogu, koje svoj potpuni izraz imaju pre svega u desetoj i poslednjoj *s'firi*, sadrži za jevrejsku svest odista krajnje čudno obnavljanje mita i čini mi se da je potrebno da se nešto kaže o toj koncepciji, o kabalističkoj ideji *Š'hine*, koja ide mnogo dalje od one starorabinske. Ovde želim da istaknem samo neke centralne motive koji su bitni za razumevanje ove temeljne predstave, pri čemu se ne sme prevideti da se u kabalističkoj literaturi sa njom povezuju još i sasvim drugi motivi, o kojima ovdje ne možemo da govorimo.

U talmudskoj literaturi i nekabalističkom rabinskom jevrejstvu se pod pojmom *Š'hina* (od glagola *šahan* - stanovati, nastavati; nemački prevodiloci imaju *Einwohnung*, dok se prevodilac ove knjige u svojim prevodima Talmuda odlučio za izraz Sveprisutnost) ne podrazumeva ništa drugo nego sam Bog u svojoj sveprisutnosti i aktivnosti u svetu i posebno u Izraelu. Božje prisustvo, ono

³ JHWH - *jod he vav he* (četiri slova božijeg imena) ima u hebrejskom broju vrednost 45 kao i reč *adam*.

što se u Bibliji naziva njegovim „licem“, u rabinskom je načinu izražavanja njegova Š'hina. Nigde se u starijoj literaturi ne može naići na odvajanje samog Boga od njegove Š'hine u smislu neke posebne hipostaze koja bi mogla da se razlikuje od samog Boga. Sasvim je drukčije u načinu izražavanja kabale, počev od knjige *Bahir*, koja već sadrži većinu bitnih zamisli o Š'hini. Tu se ona smatra jednim aspektom Boga, tobože nezavisnim ženskim elementom u njemu. Takvo se osamostaljivanje ostvaruje, kako je gore ukazano, već u trećoj s'firi koja kao gornja majka ili kao gornja Š'hina, na pomenu vredan način istovremeno predstavlja i demijurgijsku moć. Od sedam iz nje izračenih stvaralačkih moći, prvih šest su simbolizovane kao glavni udovi pračoveka i obuhvaćene u falusnom „temelju“ koji predstavlja, što je pažnje vredno, simboličko reprezentovanje pravednika (*cadik*) kao Boga koji generičke snage čuva u njihovim legitimnim granicama. Bog je pravednik, jer on svim živim stvorenjima daje onu životnu moć koju ona dobijaju u njegovim sopstvenim zakonima. Isto tako, pravednik je onaj čovek koji generičke moći drži u sebi u njihovim zakonitim granicama i meri, pa polazeći od toga i onaj koji svakoj stvari priznaje ono što joj pripada, koji zna da postavi sve na svoje mesto, za koga kabalisti tvrde da se na njega odnosi stih iz Izreka (10,25): „Pravednik je temelj sveta“.

Ali *deseta s'fira* ne predstavlja više jedan čovekov deo tela, nego kao dopuna čovečje-muško-ga žensko uopšte, koje je istovremeno viđeno kao majka, supruga, kćerka, i ako se u ovim različitim vidovima manifestuje na različite načine. Ustanovljavanje ženskog elementa u Bogu i pokušaj njegovog pravdanja gnostičkom egzegezom je, razume se, jedan od najznačajnijih koraka koji su kabalisti učinili. Iako je ove stavove strogo rabinističko, nekabalističko jevrejstvo često posmatralo s najvećom sumnjom, a kabalistička apologetika često skretala u bezazlono - mitski aspekti koncepcije o ženskosti Š'hine kao providenjskog usmeravanja Stvaranja su postigli ogromnu popularnost u najširim krugovima jevrejskog naroda, što dokazuje da su kabalisti tu pribegli jednom od osnovnih impulsa elementarnih i u jevrejstvu i dalje dejstvujućih religijskih predstava.

Između mnogih, još su dva simbola odlučujuće važna za razumevanje kabalističke Š'hine: njeno poistovećivanje s mističkom eklezijom Izraela, s jedne strane i s dušom (*n'sama*), s druge, a oba potiču iz knjige *Bahir*. U *Talmudu* i *midrašu* nailazimo na pojam „Zajednica Izraela“ (od kojeg potiče hrišćanski pojam *eklesia*) jedino u smislu personifikacije istorijskog, realnog Izraela, i koja je kao takva potpuno suprotstavljena Bogu. Alegorijsko tumačenje da Pisma nad pesmama kazuju o odnosu Boga prema jevrejskoj ekleziji, kako je oduvek bilo opšteprihvaćeno u jevrejstvu, još ništa ne zna o nekom podizanju eklezije na rang jedne od božanskih stvaralačkih moći ili same hipostaze. Talmudska literatura isto tako nikada ne poistovećuje Š'hinu s eklezijom. Sasvim je drukčije u kabali, gde upravo ovo poistovećivanje povlači za sobom pun prodor simbolike ženskoga u sferi božanskog. Sve ono što se u talmudskim tumačenjima Pesme nad pesmama govori o zajednici Izraela kao o kćeri ili nevesti, sada se u toku tog poistovećivanja prenosi na Š'hinu. Sumnjam da smo u stanju da se opravdano izjasnimo kome pripada prvenstvo u ovom procesu: da li ideji koju su najstariji kabalisti ponovo prihvatili o ženskom elementu u Bogu, ili egzegetskom poistovećivanju ranije odvojenih pojmova eklezije Izraela i Š'hine, putem kojega se moglo, u čistoj jevrejskoj metamorfozi, iz gnostičkog jezika preneti toliko toga u jevrejsku tradiciju. Ovde ne mogu da odvajam psihološki od istorijskog procesa, koji u svom posebnom jedinstvu predstavlja odlučujući korak kabalističke teozofije. Tome se sada još priključuje, kako je već rečeno, kao treći element simbolika Š'hine kao duše - u *Bahiru* i u *Zoharu*. Da sfera Š'hine predstavlja boravište psihe, - to je potpuno novo. Zar nije najviše boravište duše, koje poznaju starije jevrejske predstave, bilo jedino u božjem prestolu ili ispod njega? Predstava o poreklu duše u sferi ženskoga u samom Bogu, postala je za psihologiju kabale od dalekosežnog značaja. Ali, predstava o Š'hini koju smo upravo u najosnovnijem ocrtali, dobija puno mitsko obeležje tek kroz dva dalja niza od nje potpuno neodvojivih predstava o ambivalentnosti Š'hine i o njenom progonstvu.

Kao žensko, ali i kao psiha, Š'hina delimično ima i strašne crte. Ukoliko su u njoj obuhvaćene sve ranije s'firo i mogu da deluju na dole tek kroz njen medij, u Š'hini koja je po sebi samo primajuća i „nema ništa svoje sopstveno“, deluju, u naznamičnoj nadmoćnosti, i sile milosti i suda. Ali, sila suđenja u Bogu je stvarni izvor zla kao metafizičke realnosti, koja potiče iz hipertrofije ove sile. Postoji, međutim, jedno stanje sveta u kome je Š'hina tesno vezana uz sile suda za koje se smatra da su se delom, došavši iz s'fire suda, osamostalile i spolja u nju prodrle. Kako to *Zohar* izražava: „Povremeno Š'hina okusi sa druge, gorke strane i njeno lice tada potamni“. Ne pojavljuje se slučajno s ovim u vezi ponovo prastara simbolika Meseca i gledano s tog aspekta Š'hina se pojavljuje kao „drvo smrti“, demonski odvojeno od drva života. Dok se inače pojavljuje kao milostiva majka Izraela, u ovakvom stanju postaje pokretač sile koja sudi i kažnjava. Ali ovde treba naglasiti da ovih tobože demonskih aspekata Š'hine „donje majke“ još nema kod „gornje majke“ treće s'fire, koja je, doduše, *demijurg* (*jocer b'rešit*), ali u pozitivnom smislu, bez one nijanse nipodaštavajućeg koja se ovom pojmu dodaje u starim gnostičkim sistemima. Krajnje su komplikovano isprepleteni čudni i protivrečni motivi u svojevrsnu celinu u simbolici treće s'fire, koja je kao pramajka sveg bića naročito „nabijena“ mitskim, i ja bih želeo samo da ukažem na problematiku koja tu postoji.

Ova ideja o ambivalentnosti Š'hine, o njenim naznamičnim „fazama“ povezana je, međutim, već sa onom drugom, o njenom progonstvu (*galut*). Predstava o progonstvu Š'hine je talmudska:

„U svakom progonstvu u koje je Izrael ušao, Š'hina je bila sa njim".⁴ Ovo, međutim, nije značilo ništa više od toga da je Božje prisustvo bilo svuda sa Izraelom u njegovim progonstvima. Ali, kabali ova ideja govori: nešto što je od samog Boga, poslato je od samog Boga u progonstvo, ili jednostavnije: Bog je deo Boga poslao u progonstvo. Oba niza motiva, o progonstvu eklezije iz Izraela u midrašu i o progonstvu duše sa njenog izvorišta - koji se pojavljuju u mnogim religijama i ne samo među gnosticima, povezuju se eto u novom kabalističkom mitu o progonstvu Š'hine. Ovo progonstvo se nekad prikazuje kroz priču o mužu ili ocu koji proteruje kraljicu ili kraljevsku kćer, a nekad, opet, o demonskim silama one „druge strane" koje savladavaju Š'hinu, razorno upadaju u njeno područje, podjarmljuju je i uprežu da služi njihovom sudskom delovanju.

Progonstvo u ranoj kabali još nije opisano kao ono koje potiče od prapočetka Stvaranja. To postaje tek u safedskoj kabali 16. veka. Progonstvo Š'hine ili, drugim rečima, razdvajanje muškog i ženskog principa u Bogu, u velikoj se meri pripisuje razornom dejstvu i magijskom uticaju čovekovog greha. Adamov greh se neprestano ponavlja u svakom drugom grehu. Umesto da u svojoj kontemplaciji pronikne u neizmerno jedinstvo sveukupnosti s'firov, Adam je krenuo, kad je stavljen pred izbor, lakšim putem da kao o božanstvu kontemplira samo poslednju s'firu - a činio se da je u njoj sve predstavljeno - odvojeno od ostalih s'firov. Umesto da čuva jedinstvenost božjeg delovanja u svim svetovima u kojima je još vladao tajni život božanstva, i da je osnaži svojim delovanjem, on ju je slomio. Od tada je negde u dubokoj unutrašnjosti odvojeno gornje od donjeg, muško od ženskog. Ovo odvajanje je opisano pomoću mnogih simbola, kao što je odvajanje drva života od drva saznanja, ali i odvajanje života od smrti, kidanje ploda sa drveta za koje bi trebalo da je prirastao, cedenje sokova i sila suda iz svetog ploda Š'hine - Kao što su ovi simboli Š'hine bili predmet dubokih tumačenja, tako se i umanjeње Meseca i utvrđivanje da je on, bez sapstvene svetlosti, primalac svetlosti, ovde ponovo pojavljuju u drugim kosmičkim simbolima. I kao što je za religijsko osećanje starih kabalista progonstvo Š'hine simbol naše sopstvene krivice, smisao religijskog delovanja mora da bude okončanje tog progonstva ili bar da se pripremama doprinese tom okončanju. Ponovno sjedinjavanje Boga i njegove Š'hine je smisao spasenja. U njemu će, opet, sasvim mit-ski vidno, muško i žensko biti opet dovedeni u svoje prvobitno jedinstvo i u njihovom će neprekidnom sjedinjavanju generičke sile opet neometano teći kroz sve svetove. Pod vladavinom kabale trebalo bi da svaki religijski čin bude praćen formulom prema kojoj se ovo čini izrazito „radi sjedinjavanja Boga i njegove Š'hine", formulom koja se nalazila u svim liturgijskim tekstovima i knjigama kasnijeg jevrejstva, pre no što su je Jevreji prosvetiteljskog 19. veka, koji nisu znali šta bi s takvim predstavama, zgranjavajući se uklonili iz molitvenika zapadnjačkog molitvenog obreda. Zaključujući, želeo bih da uz ovu tačku ukažem samo na to da je simboličko predstavljanje ovog velikog, za istoriju kabale tako značajnog mita o Š'hini i njenom progonstvu, nađeno u beskonačno mnogo starih, ali i novonastalih obreda. Verski obredi kabalista su od početka do kraja podređeni ovoj duboko mitskoj ideji.

4

Izuzimajući Zohar, mit je na najveličanstveniji i najodlučniji način prikazan u najvažnijem sistemu kasnije kabale, kod Jichaka Lurije (1534-1572) u Safedu, a zatim u jeretičkom teološkom učenju (*theologoumena*) sabatijanaca, tog kabalističkog, mesijanskog pokreta koji je, delom, on i podstakao. Obe kabale, ortodokсна Lurije i jeretička Natana iz Gaze (1644-1680), proroka i teologa kabalističkog mesije Sabataja Cvija, upravo su začuđujuće savršeni primeri gnostičkog stvaranja mita unutar ili na granicama rabinskog jevrejstva, pri čemu je jedna naginjala strogo ortodoksnju, a druga jeretička-antinomističkoj formi takvog gnosticizma. Oba oblika kabalističkog mita tesno su povezana s istorijskim iskustvom jevrejskog naroda, što je činjenica koja bez sumnje objašnjava velikim delom neospornu fascinaciju koju su obe a, pre svega, razumljivo, lurijanska kabala, izazvale u tako širokim, i to upravo na religijska uzbuđenja osetljivim i odlučujućim slojevima jevrejskog naroda. Moram ovde da se odreknem mogućnosti razmatranja jeretičke mitologije sabatijanaca, ali bih želeo da bar u osnovnim crtama izložim strukturu lurijanskoga mita, kao neprevaziđenog primera za predmet koji nas ovde zanima. Moglo bi da izgleda drsko latiti se pisanja takvog sažetka osnovnih crta jednog mišljenja, koje je u svom kanonsko-literarnom obliku, za svoje potpuno izlaganje ispunilo više debelih tomova⁵, od kojih se, ne propustimo da i to pomenemo, u veliki deo može proniknuti samo kroz praksu mističke meditacije, a i onda je, koliko vidim, potpuno nedostupan teoretskom formulisanju. Pa ipak je osnovna struktura, Lurijin fundamentalni mit, ako smem tako da se izrazim, tako neobično i upečatljivo jasan, da čak i njegova krajnje skraćena analiza može da bude korisna.

Lurijin mit je, istorijski gledano, odgovor na proterivanje Jevreja iz Španije, događaj koji je kao ni jedan drugi u jevrejskoj istoriji do katastrofe našeg vremena, učinio za svest savremenika gorućim pitanje o smislu progonstva i vokacije Jevreja u svetu. Još dublje i temeljitije nego u Zoharu ovde je postavljeno pitanje o smislu istorijskog iskustva Jevreja u progonstvu i stavljeno u središte novih koncepcija koje određuju Lurijin sistem.

⁴ U traktatu *Megilla* 29a.

⁵ Uporedi literarne dokaze za ovo u poglavlju o Luriji u mojoj knjizi *Die Jüdische Mystik und ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957.

Ovaj novi Lurijin mit je koncentrisan u tri velika simbola: *cimcum*, to jest samoograničavanje Boga, *š'vira*, razbijanje ili lom sudova, i *tikun*, to jest harmonično preinačavanje, ali i popravljavanje i obnova one mane na svetu koja potiče od tog loma.

Cimcum je zapanjujuća zamisao, o kojoj u *Zoharu* još nema pomena, a potiče iz drugih starih traktata i tek kod Lurije dobija svoje pravo značenje. *Cimcum* najavljuje početak svetske drame, te drame Boga, ali ne počinje, kao stariji sistemi, nekim činom emanacije ili projekcije u koje Bog izlazi iz sebe, sebe objavljuje ili otkriva, nego naprotiv, činom kojim se sažima u sebe, povlači u sebe i umesto širenja prema napolje, skuplja svoju suštinu u još dublju skrivenost sopstvenog bića. Čin *cimcum* je za Luriju jedino jemstvo postojanja nekog svetskog, kosmičkog procesa, pri čemu se zapravo tek povlačenjem Boga u sebe negde stvara pneumatski praprostor - kabalisti ga zovu *t'hiru*, - i omogućuje postojanje nečega što nije sasvim i potpuno sam Bog u svojoj čistoj suštini. Kabalisti to ne kažu otvoreno, ali iz njihove simbolike implicitno proizilazi da je ovo povlačenje božanskog bića u sebe najdublja forma progonstva, samoizgnanstva. U činu *cimcum* okupljaju se sudske sile, koje su u božjem biću bile u beskonačnoj harmoniji sjedinjene sa „korenima“ svih drugih stvaralačkih moći i koncentrisane u jednoj tački, zapravo u onom praprostoru iz kojega se Bog povlači. Ideja o sve jačem izdvajanju i „istapanju“ tih sudskih sila u kojima je zlo na kraju krajeva već prisutno u Bogu, određuje kod Lurije ezoterički karakter celog procesa koji nastaje kao čišćenje božanskog organizma od elemenata zla. Ovakvo učenje o progresivnom procesu odbira zla iz Boga, koje bez sumnje protivreći drugim elementima Lurijinog sopstvenog sistema, a istovremeno je i teološki neprilično ili bar problematično, u većini prikaza sistema namerno se ublažava ili previda. U velikom delu *Ec hajim (Drvo života)* Lurijinog učenika Hajima Vitala, *cimcum* ne izgleda kao nužna prakriza u samorn Bogu, nego kao slobodan čin ljubavi, ali koji, što je naravno dosta paradoksalno, prvi pušta na slobodu sile suda. U tom praprostoru (*pleroma*), oni u *cimcumu* izdvojeni „korenovi suda“ pomešani su s ostatkom beskonačne svetlosti božanstva, koje se iz njega povuklo. I ta uzajamna saradnja i sukobljavanje oba ova elementa kojima se u daljem činu još pridružuje zrak iz božjeg bića koji se vraća i pada na praprostor, određuju prirodu obličja koja se tu stvaraju. Ono što se u ovoj *pleromi* događa, Lurija doživljava kao nešto potpuno unutrašnje božje. To je nastajanje onih manifestacija beskonačnog u *pleromi* koje za njegovu svest čine živoga Boga u jedinstvu ovih praobličja. Jer ono u Bogu što nije ušlo u proces *cimcum* i stupnjeva koji za njim slede, ona beskonačna suština Boga koja se skrila, za čoveka često jedva da još i igra neku ulogu. Sukob između božjeg ličnog karaktera još i pre *cimcum* i njegovog u stvari bezličnog bića koje ličnost dobija tek procesom koji počinje *cimcumom*, u klasičkim oblicima lurijanskog mita ostaje nerazjašnjen.

U praprostoru se stvaraju praslike sveg bića, oblici koji su određeni strukturom *s'frot*, *adam kadmona*, Boga, koji u Stvaranje ulazi kao stvoritelj. Ali, neprijatna koegzistencija različitih vrsta božanske svetlosti, koje ovde zajednički deluju, izaziva dalje krize. Sve, baš sve što se u *pleromi* stvara posle odašiljanja zraka u nju iz svetlosti *En-sofa*, beskonačnog bića, nosi tragove dvostrukog pokreta *cimcum* koji se stalno obnavlja i bujajuće emanacije koja teži da prodre napolje. Svaki stepen bića se zasniva na tom naponu. Iz ušiju, usta i nosa pračoveka izbijaju svetlosti koje stvaraju duboko skrivene konfiguracije, svetove najdubljeg unutrašnjeg stanja. Ali glavna zamisao stvaranja potiče iz svetlosti koje u posebnom prelamanju zrače iz očiju *adam kadmona*, jer su se oni sudovi koji su, iako se sami sastoje iz nižih vrsta mešavina svetlosti, bili određeni da prime ove bujice svetlosti *s'frot* iz njegovih očiju i da tako služe kao sudovi i instrument stvaranja, u sudaru s njima razbili. To je odlučujuća kriza svega božjeg i stvorenoga bića, „razbijanje sudova“, koje Lurija još naziva i imenom jedne zoharističke predstave - „umiranje prakraljeva“. *Zohar* listu kraljeva Edoma iz Knjige postanka (36) koji su vladali i umrli „pre no što zavlada kralj nad sinovima Izraela“ (*Post*, 36, 31), tumači preegzistencijom svetova sudske sile, koji su propali zbog hipertrofije tog elementa u njima. Umiranje prakraljeva zbog nedostatka harmonije između muškog i ženskog, kakve ih *Zohar* poznaje, za Luriju se pretvara u „razbijanje sudova“, što je takođe kriza sila suda, koji će u ovom procesu u svojim za asimilaciju najmanje podesnim delovima biti izdvojeni i odaslani na dole gde će se razviti kao demonske sile sopstvenog postojanja. Dve stotine osamdeset i osam varnica iz ognja „suda“, najtvrdih i najtežih, sručaju se, mešaju se s krhotinama razbijenih sudova na dole. Jer posle ove krize ništa neće da bude kako je bilo. Sva svetla iz očiju *adama kadmona* će se, odbijena u sudaru sa sudovima ili vraćati na gore ili će se probijati na dole, i Lurija iscrpno razvija zakonitosti ovog procesa. Ali ništa nije tamo gde bi zapravo trebalo da bude. Sve je negde na drugom mestu. A neko biće koje nije na svom mestu, jeste u progonstvu. I tako eto svako biće, sve od onog pračina, predstavlja biće u progonstvu i potrebno mu je vraćanje i spasenje. Razbijanje sudova nastavlja se u svim daljim stepenima emanacije i stvaranja, sve je nekako slomljeno, sve ima neki nedostatak, sve je nedovršeno.

Koliko lurijanska kabala nije mogla mimoći pitanje o razlogu ovog razbijanja u Bogu, toliko je ono za nju naposljetku bilo i nerešivo. Ezoterički odgovor, prema kojem je to čin čišćenja samoga Boga, dakle nužna kriza čiji je cilj bio izdvajanje zla iz Boga, ma koliko da odista izražava Lurijino mišljenje, samo se retko, kako sam već rekao, iznosi otvoreno. Izuzetak je, recimo, Josef ibn T'vul, drugi značajniji Lurijin učenik. Ostali se zadovoljavaju s prastarim ukazivanjem na zakon or-

ganizma, na zrno koje puca i umire da bi postalo žito. Sile suda su prema tome kao seme posejano u polje t'hiru koje niče u stvaranju, ali samo u metamorfozi razbijanja (sudova) i umiranja prakiljeva.

Na taj je način, dakle, iskonska kriza, koja je u gnostičkom mišljenju odlučujući činilac za razumevanje drame i tajne svemira, ovde udenuta u saznanje progonstva. To saznanje, kao najdublja kosmička činjenica, čak kao proces koji pogađa i samog Boga bar u manifestaciji njegovog bića, dobija, čto, one čudovišne razmere koje su očevidno odgovarale osećanju Jevreja tih pokolenja. Uključenije progonstva u Boga je isto toliko neodmereno i smelo u svom gnostičkom paradoksu, kao što je istovremeno i saodlučujuće za snažno delovanje ovih ideja u jevrejstvu. Pred forumom jedne racionalne teologije su se ovakve ideje mogle naći u dosta neugodnom položaju. U svetu ljudskog saznanja Jevreja predstavljale su jedan ogroman i zavodljivo živ simbol.

Sudovi s'firof, na kojima je bilo da prihvate svet emanacija izračenih iz *adama kadmona* su, dakle, bili razbijeni. Da bi se taj lom iscelio ili da bi se obnovila zgrada koja je posle izdvajanja sada već demonizovanih sila čistog suda postala pogodnija za definitivno harmonično uobličavanje, iz čela *adama kadmona* su izbila svetla graditeljske i isceljujuće prirode. Na njihovom se delovanju zasniva treći stadij simboličkog procesa, koji kabalisti nazivaju *tikun*, obnova. Taj se proces, prema Lurijinom mišljenju, odvija delom u Bogu, a delom u čoveku, kao kruni svih stvorenja. Ni ovo, razume se, nije neki jednostavan, jednoznačan proces, nego je izložen najmnogostrukijim izukršćavanjima. Jer, iako su prilikom razbijanja sudova sada već osamostaljene sile zla bile izdvajane, taj proces isključivanja ipak nije završen do kraja. On mora da se nastavlja, jer ostaci čiste sudske sile još ostaju u konfiguracijama svetova s'firof koje se tek uobličuju, pa je potrebno ili da budu izdvojene, ili preobražene u konstruktivne sile ljubavi i milosti. U pet oblića ili konfiguracija, koje Lurija naziva *parcuřim* (u jednini: *parcuř*) - „lica“ božja ili, *adama kadmona* u svetu *tikuna* se obnavlja obliće pračoveka. To su pojavni oblici „strpljivoga“ - *arih*, oca i majke, „nestrpljivoga“ - *zeir anpin*, i ženskoga koje dopunjuje - *Š'hine*, koja se sa svoje strane manifestuje u dve konfiguracije, nazvane Rahel i Lea. Sve što su stara kabala i naročito *Zohar* imali da kažu o *conjunctio* muškoga i ženskoga u Bogu, sada se beskrajno precizno i potanko prenosi na proces stvaranja ona dva poslednja *parcuřim* i na tekuća zbivanja među njima. Sve u svemu, obliće *zeira* se u velikoj meri poklapa s onim što je za tradicionalno jevrejstvo bio Bog otkrivenja. On je muški princip koji je, naravno, prilikom razbijanja sudova izišao iz svog prajedinstva sa ženskim i sada na novoj ravni i pod novim aspektima mora ponovo da ga uspostavi. Odnosi svih tih oblića među sobom, njihovo delovanje i odraz u svemu donjem, u svetovima stvaranja, oblikovanja i uobličavanja koji se stvaraju ispod sfere *Š'hine* kojom se završava „svet emanacije“, predmet su glavnog interesovanja lurijanske gnose. Sve što se u svetu *parcuřim* događa, ponavlja se na sve izrazitiji način u svim donjim svetovima. Ti se svetovi stvaraju u neprekidnom mlazu svetlosti koje postaju sve mutnije, pri čemu je Lurijino mišljenje očevidno bilo da deseta s'fira svakog sveta, što dakle znači *S'hina*, u tom svetu ujedno dejstvuje kao ogledalo i kao filter koji odašilje natrag pravu supstancu u njega prodirućih svetlosti, a propušta nadole ili zračenjem prenosi samo njihov ostatak i njihov odraz. Ali svet uobličavanja je, pri sadašnjem stanju stvari, pomešan sa svetom *klipot* (u jednini - *klipa*), demonskih sila, kojima treba u fizičkoj pojavi pripisati njegov materijalni, grub karakter. U svojoj suštini, gledano sasvim novoplatonski, i svet prirode je duhovno područje. Samo je razbijanje sudova sa svojim spuštanjem svih stvari sa njihovog stepena pomešalo ovaj svet sa demonskim, i zbog toga je njihovo odvajanje jedna od središnjih težnji svakog napora usmerenog na *tikun*.

Ali je ova funkcija sprovođenja procesa *tikuna*, u njegovim odlučujućim stadijima, predata čoveku. Jer ma koliko da se od tog procesa obavljanja već ostvarilo pri stvaranju sveta *parcuřim*, dakle u samom Bogu, ipak je u planu Stvaranja konačno završavanje procesa zadržano za poslednji odraz *adama kadmona*, koji se u najdonjem svetu „uobličavanja“ (*asijn*) pojavljuje kao Adam, prvi čovek, u smislu izveštaja o Postanku. Jer Adam je, naravno, po svojoj prirodi, bio čisto duhovni lik, velika duša, čije se telo čak sastojalo od duhovne materije, bilo je to eteričko ili svetlosno telo. U nje-ga su se još neometano bujicom ulivale, mada pri silasku slomljene i zamučene, gornje moći, i tako se u njemu kao u mikrokosmosu, održava život svih svetova. I njegovo je bilo da prikupljenom snagom svoje meditacije i duhovnog delovanja podigne iz sebe sve „pale varnice“, ukoliko ih je još ostalo u progonstvu, i da sve postavi na svoje mesto. Da je Adam sam izvršio ovo svoje poslanje, kosmički proces bi bio završen, prvog *šabata* .a bilo bi izvršeno i spasenje *Š'hine* iz njenog progonstva, njeno odvajanje od muškoga, od *zeira*. Ali Adam je izneverio, a to se izneveravanje prikazuje raznim simbolima, kao što je prerano izvršenje muško-ženskog sjedinjenja, ili simbolima koje su već stari kabalisti koristili, o gaženju rajskog nasada i otkidanju ploda sa drveta.

Adamovo sagrešenje na antropološkoj ravni odgovara razbijanju sudova na teozofskoj ravni. Sve se stropošćava natrag u pometnju, čak se još više u nju upliće, i ono mešanje rajskog sveta prirode sa materijalnim zlom, o kojem sam upravo govorio, u stvari je u svojoj punoj snazi nastupilo tek sada kao posledica sagrešenja. Što su već bili izgledi za gotovo potpuno spasenje, utoliko je odsudniji bio Adamov pad u dubine materijalne, demonizovane prirode. Tako, sa simbolom *proterivanja iz raja, istorija čovečanstva i počinjje progonstvom*. Iskre *Š'hine* su ponovo razasute posvuda, u sve sfere metafizičkog i fizičkog postojanja. I ne samo to. Razbila se i Adamova „velika duša“ u kojoj je bila sažeta celokupna duševna supstanca čoveka uopšte, što znači čovečanstva. Čudovi-

šna kosmička struktura prvoga čoveka splasnula je na svoje sadašnje dimenzije. Adamove duševne iskre, kao iskre Š'hine, same se rasprskavaju, tonu i odlaze u progonstvo, pod vlast *klipot* - „ljudštura“. Svet prirode i ljudskog iskustva je pozornica progonstva duše. Svako sagrešenje ponavlja iznova svojim udelom onaj pradogađaj, kao što je svako dobro delo doprinos za vraćanje izgnanika svome domu. Biblijska priča služi Luriji kao ilustracija ovog fundamentalnog stanja stvari. Sve što se događa, događa se po tajnim zakonima *tikuna* i njegovog izvršavanja ili neizvršavanja. Etape biblijske priče smatraju se uvek novim i uvek u odlučujućem trenutku propuštenim prilikama za spasenje. Njen vrhunac, kao kosmički simbol shvaćeni izlazak Izraela iz Egipta i otkrivenje na Sinaju, poništen je u svom dejstvu srozavanjem na obožavanje zlatnog teleta. Ali Zakon, bilo onaj noahidski (Noah-Noje! - prim. prev.), koji obavezuje celo čovečanstvo, bilo zakon Tore koji je nametnut Izraelu, ima odlučujući značaj po tome što treba da služi kao instrument *tikuna*. Čovek koji sve čini u skladu sa Zakonom, donosi kući pale varnice Š'hine, ali i one iz svoje sopstvene duševne sfere. U njenom prvobitnom savršenstvu on obnavlja svoj sopstveni duhovni lik. I tako je, gledano s te tačke, uza svu užasnu stvarnost, uza sve preplitanje uvek obnavljane vokacije i uvek obnavljane krivice, postojanje i sudbina Izraela ipak istovremeno, i to u najdubljoj osnovi, simbol stvarnog stanja sveg bića, pa, ma kako to bilo uvek rečeno s velikim ogradama, čak i simbol božjeg bića. Upravo zato što je realna egzistencija Izraela u tolikoj meri iskustveno saznanje progonstva, ujedno je i potpuno simbolička, transparentna. *Progonstvo Izraela, prema tome, viđeno u svom mitskom aspektu, više nije samo kazna za greške i probni kamen za vernost, već više i dublje od toga, ujedno i duboko simbolička misija.* U svom progonstvu Izrael mora svuda da pođe, svuda da stigne, jer ga u svakom kutku sveta čeka po iskra Š'hine, da bi bila jednim verskim činom pozvana, izvučena i postavljena na svoje mesto. Ovde se, iznenada, pojavljuje - još uvek puna značaja, usidrena u središtu duboko jevrejske gnose, *ideja o progonstvu kao misiji.* Tu je ideju kabala u svom propadanju ostavila u nasledstvo prosvetljenom jevrejstvu 19. i 20. veka, kao šuplju frazu koja je izgubila svoj duboki značaj, ali je sačuvala sposobnost izazivanja vrlo snažne rezonance.

Progonstvu tela u spoljnoj istoriji odgovara progonstvo duše u njenom lutanju od reinkarnacije do reinkarnacije, od jednog oblika bića do drugog. Učenje o seobi duša kao prognanstva duše dobilo je ranije nezamisliv intenzitet upravo u narodnoj svesti širokih slojeva.

Time što se potčinjava vođenju Zakona, Izrael radi na vraćanju svih stvari na svoje mesto. Ali uspostavljanje *tikuna* i stanja sveta koje mu odgovara nije ništa drugo nego smisao spasenja. U njemu se, dejstvom tajne magije ljudskoga čina, sve dovodi na svoje mesto, stvari se izbavljaju iz svoje pomešanosti, a time, u sferama ljudi i prirode, oslobađaju svoje zavisnosti od demonskih sila, koje, posle vraćanja svetlosti iz njih na svoje mesto, svedene u samrtnu pasivnost, nisu više sposobne za rušilački prodor. *Tikun*, u stvari, u izvesnom smislu nije u tolikoj meri ponovno uspostavljanje ideje stvaranja - koja je, istina, prvobitno bila zamišljena ali nikada potpuno ostvarena - nego njeno prvo potpuno ostvarenje.

Celokupno čoveče delovanje, a posebno delovanje Jevreja, u osnovi je, dakle, sudelovanje u procesu *tikuna*. U tom kontekstu postaje shvatljivo da mesija za ovaj kabalistički mit ima samo ulogu simbola, jemca izvršene mesijanske restitucije svih stvari iz njihovog progonstva. Jer spasenje ne donosi čin mesije kao ličnosti koja je zadužena posebnom funkcijom spasenja, koja bi bila nosilac *tikuna*, već spasenje donosi moj i tvoj čin. Istorija čovečanstva u progonstvu je i pored svih uzmaca shvaćena, dakle, kao stalno napredavanje prema mesijanskom kraju. Spasenje, naime, ne nastupa više kao katastrofa u kojoj nestaje i završava se i sama istorija, nego kao logička posledica procesa u kome smo svi učesnici. Dolazak mesije za Luriju ne znači ništa više nego potpis ispod dokumenta koji sami pišemo, i koji samo potvrđuje nastanak jednog stanja koje nije on sam izazvao.

Tako se, eto, svet lurijanske kabale predstavlja kao „veliki mit o progonstvu i spasenju“. I upravo to vezivanje za iskustvo jevrejskog naroda jeste ono što mu je dalo ogroman zamah i značenje za jevrejsku istoriju posle lurijanskih pokolenja.

Evo nas na kraju ovog izlaganja. Tako je, dakle, svet jevrejskog čoveka bio ugrađen u njegovu kosmogoniju. Kabalistički mit je imao „smisla“, jer je nikao iz potpuno realizovanog odnosa prema stvarnosti koja je, simbolički saznanja upravo još u svom užasu, uopšte uspela da projicira moćne simbole jevrejskog života kao simbole ekstremnog ljudskoga slučaja. Bez znatnih napora, mi više ne možemo da ostvarimo simbole kabalista, ako je to uopšte moguće. Njihov je čas bio i prošao. Pred starim pitanjima stojimo na nov način. Ali, ako simboli proističu iz stvarnosti koja je ispunjena osećanjem i prosvetljena bezbojnim svetlom intuicije i ako je, kao što je rečeno, celo ispunjeno vreme mitsko - onda bismo, naravno, mogli da kažemo: koju je bolju priliku jevrejski narod ikada imao od te da u užasu i porazu, u borbi i u pobedi ovih poslednjih godina, u utopijskom povlačenju u sopstvenu istoriju, ostvari susret sa svojim sopstvenim genijem, svojom stvarnom i „potpuno prirodnom“?

preveo sa nemačkog EUGEN VERBER