

A globális kormányzás irányába mutató néhány gazdasági, politikai és ideológiai történet

(Mediterrán gyökerű előzmények) A globális kormányzás operatív megvalósításának eszméje viszonylag későn jelent meg a nyilvános politikai és politikafilozófiai diskurzusban. A Népszövetség gondolata is, ami a globális kormányzás valaminő előképét jelenti, csupán az első világháború folyamán kezd körvonalazódni a nemzetközi politikában. Mindez persze távolról sem jelenti azt, hogy ennek az eszmének ne lett volna előzménye, s főleg, hogy ennek a gondolatnak az államok szintjén való artikulálást megelőzően ne lettek volna hívei a gazdaság területén.

Nem sokkal azt követően, hogy Spencer kifejtette sajátos, szociáldarwinista nézeteit, a XIX. század utolsó harmadában egy igen különös sorsú üzletember, Sir Cecil Rhodes mintha a valóságban folytatta volna mindazt, amit a brit filozófus eladdig a teória közegében vázolt fel. A verseny sajátos szellemén felépülő kapitalizmus gyakorlata kétségtelen rokonságot mutat a természet ama küzdelmével, amiről Darwin oly szemléletesen ír, és aminek társadalomelméleti konzekvenciáit az elsőők között vontta le Herbert Spencer. S talán az sem teljesen véletlen, hogy éppen a versenyt hirdető kultúrkörben, a brit birodalomban született természettudós, Darwin vázolta fel a természet nagy versenyét. A XIX. század viktoriánus felfogásában – bár más elvi alapokon – ahhoz hasonló természetességgel fogadták el Nagy Britannia birodalmi nagyságát, amint egykor a római birodalom hatalmát a polgárjoggal rendelkezők. Cecil Rhodes a vitathatatlan brit hegemóniát nem csupán helyénvalónak tartotta, de szükségesnek vélte annak a jövőre nézve való megerősítését és biztosítását is.

A brit világbirodalom persze már a XIX. századot megelőzően fennállt. Bár a Brit Kelet-Indiai Társaságot 1600-ban alapították, ám a XVII. század még a hollandok nagy évszázada volt. Utóbbiban, tehát Hollandia felemelkedésében szerepet játszott az a körülmény is, hogy a XV–XVI. századtól kezdve az üldözések elől Spanyolország és Portugália¹ zsidóságának jelentős része menekülni kényszerült, nem kis számban pedig Németalföldön telepedtek meg.² Persze nem csupán a gazdasági fejlődésre, hanem a kulturális haladásra is nagy hatással volt ez a vándorlás, hiszen például Baruch Spinoza (1632–1677) apja is Portugáliából menekült Hollandiába.³ Abba az országba, amely utóbb azzal is büszkélkedhet, hogy 1609-ben a területén jött létre a későbbi központi bankok előképének tekinthető Bank of Amsterdam.⁴

A hét északi tartománynak a spanyoloktól való függetlenné válásával, majd az utrechti unió 1579-es megalakulásával az ibériai zsidóság menekülése nem szűnt meg. A bevándorlás és a kapitalista gazdaság fejlődése között – mint még utalunk rá – aligha van mechanikus kapcsolat, azonban több tényező mellett ez sem hagyható figyelmen kívül. Mindenesetre Spanyolország és Portugália jelentősége a modern nyugati birodalmi szemlélet kialakulása szempontjából azért is figyelmet érdemel, mert a világ első felosztása az 1494-es tordesillasi szerződéssel éppen Spanyolország és Portugália között történt. Ez előképe a világról rendelkező azon gesztusnak, amivel Oliver Cromwell másfél századdal később ajánlatot tesz majd Hollandiának az akkor ismert világ fölötti osztozkodásra.

Spanyolország jelentőségének XVI. századi viszonylagos csökkenése és Hollandia felemelkedése szinte azonos időszakra esik, mint ahogyan nagyjából egy évszázaddal később Hollandia hatalmának megrendülését azonnal követte Anglia hatalmának növekedése. Az

angliai ún. dicsőséges forradalom évét, az 1688-at, vagy még inkább a király hatalmát korlátozó, az alkotmányos monarchiát bevezető Bill of Rights kiadásának esztendejét, 1689-et, szimbolikus évszámnak tekinthetjük a két hatalom, a holland és az angol őrsgésváltásában. A Hollandiából érkező új uralkodó, Orániai Vilmos immár csupán „uralkodott, de nem kormányzott”. A közhatalom központjává a parlament és a kormány vált, és a gazdaság is mind nagyobb függetlenséget élvezett a közhatalomtól. Az angliai kapitalizmus fejlődésére ugyancsak jótékonyan hatott, hogy több mint háromszázötven évvel azután, hogy 1290-ben I. Edward az országból kitiltotta zsidókat, Oliver Cromwell 1656-ban megengedte számukra a letelepedést.⁵

(A kapitalizmus és a vallási tényezők kapcsolatának eltérő értelmezéseiről) A fejlődésnek ez a sajátos útja is hozzájárulhatott ahhoz a – Marxtól sem teljesen idegen – európai felfogáshoz, ami a kapitalizmus kialakulása és a zsidóság jelenléte között sajátos kapcsolatot látott. Amint Hal Draper rámutat: „Tekintélyes mennyiségű szakirodalom állítja azt, hogy Marx »A zsidókérdésről« c. tanulmánya antiszemita írás, mivel, úgymond egyenlőségi jelet tesz a zsidóság és a pénzcserélés, a kufárkodás közé, azt állítja a zsidókról, hogy önös-érdekeiket tartják a legfontosabbnak, üzleti tevékenységükben önzőek – egyszóval, hogy tevékeny részesei a burzsoár rend kommercializálódásának.”⁶ Draper azonban rámutat arra a lényeges mozzanatra is, hogy Marx fő problémája az emancipáció, a zsidók jogegyenlőségének kérdése volt, nem pedig a zsidókkal kapcsolatos azon sztereotípiák, „amely egy beteg társadalomban uralkodott el egy évszázaddal később.”⁷ Idézi továbbá az általa „harcos cionista”-ként, egyúttal „valódi angol”-ként jellemzett Lewis Bernstein Namier professzort, aki úgy vélekedett, hogy „két faj” (sic), a brit és a zsidó volt a kapitalizmus úttörője és első és talán legfőbb haszonélvezője.⁸

A gazdaság és a zsidóság kapcsolatát tárgyaló irodalom fontos darabja Werner Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* című munkája.⁹ Ebben lényegében szoros ok-okozati kapcsolatot lát a zsidóság valamely területen való megjelenése és az adott terület gazdasági fellendülése, illetve a zsidóság valamely területről való távozása és az adott terület gazdasági hanyatlása között. E felfogásnak – melyet Max Webernek a kapitalizmus és a protestantizmus kapcsolatáról kifejtett gondolatai¹⁰ ihlettek – a későbbi weberi kritikát követően alapos bírálatát adja Abram Léon.¹¹ Helyesen mutat rá arra, hogy nem mindenütt figyelhető meg ugyanolyan mértékű gazdasági fejlődés, ahová a spanyol és portugál zsidók kivándoroltak (lásd pl. Törökországot)¹², másfelől zsidók olyan országokból is érkeztek a Nyugatra – például Lengyelországból és Oroszországból –, amelyek éppenséggel nem büszkélkedhettek a kapitalista gazdálkodás eredményeivel akkor sem, amikor nagy számban éltek területükön zsidók.¹³ Hollandiával kapcsolatban megjegyzi: „Hollandia példája nem cáfolja – igaz, nem is erősíti meg – Sombart tételét. Ha elfogadjuk, hogy a felvirágzást elősegítette a marannusok érkezése, még semmi nem jogosít fel bennünket arra, hogy a prosperitás okát is letelepedésükben lássuk. És e kritérium szerint mivel magyarázható Hollandia XVIII. századbeli hanyatlása? Úgy tetszik másfelől, hogy eltúlozzák a hollandiai zsidóság gazdasági szerepét.”¹⁴ Léon tökéletesen helyesen mutat rá mind Sombart, mind pedig az övéhez hasonló, azon egyszóval teóriák hibáira, amelyek egy meghatározott társadalmi jelenség magyarázataként kizárólag *egyetlen*, „szükséges és elégséges” okot igyekeznek megjelölni. E pontot követően azonban Léon érvelése is hibás, hiszen abból, hogy bizonyos országokban nem jelentkezik a gazdaság azon fejlődése, amelyet Sombart teóriája alapján várhatnánk, még nem következik, hogy a megnevezett tényező – egyéb feltételek teljesülése esetén – egyáltalán ne hatna közre a folyamatban.

Még Sombart teóriája előtt – mint említettük – kiemelkedően fontos gondolatok merültek fel Max Webernél a kapitalizmus és a vallási háttér kapcsolatának feltárását illetően. Weber úgy vélte, a kapitalizmus szelleme jelentős mértékben a protestáns etikával, annak puritanizmusával, a tőkefelhalmozást elősegítő szellemével függ össze.¹⁵ Más szerzőknél is feltűnik ehhez hasonló gondolat, és ebben Weber hatását még akkor sem lehet figyelmen kívül hagyni, ha náluk a protestáns vallás és a kapitalizmus összefüggése a weberi gondolatokénál radikálisabb hangnemben fogalmazódik meg. Ernst Bloch előbb a „Sátán egyháza”-nak, munkája későbbi kiadásában a „Mammon-egyháza”-nak nevezi a református felekezetet.¹⁶ Walter Benjamin *Kapitalizmus als Religion* című töredékében nem csupán vallásként határozza meg a kapitalizmust, hanem a bankjegyeket e vallás szentképeiként értelmezi.¹⁷ A marxista Bloch és az ugyancsak marxista Benjamin azonban elmulasztottak rámutatni a protestantizmus általuk felfogott lényegének és a marxizmusnak egy közös pontjára, nevezetesen az evilági, materiális tényező hangsúlyozására. Így az ő kritikájuk hitelessége – túl protestantizmus-interpretációjuk helyességének kérdésén – legalábbis kétséges.

Ami azonban a XVI. század elejének Angliáját illeti, elmondható, hogy ott a gazdálkodás kapitalista átalakulása, a feudális birtokoknak a tőkés termelésre való fokozatos átállása már a protestantizmus megszületése és a zsidóknak Cromwell által az országra történt beengedése előtt megkezdődött. Az ún. bekerítés, ami a parasztok által közösen használt földek elvonását, és az ártermelés szolgálatába való állítását jelentette, már 1516-ban gyakorlat volt, hiszen máskülönben arról Morus Tamás 1516-ban megjelent művében, az *Utópiájában* nem írhatott volna oly megrázó képből.¹⁸ Alighanem Anglia és a zsidóság kapcsolatát illetően egy olyan helyzet állhatott elő, amit találóan vázolt Eleonore Sterling.¹⁹ A XVII. század közepétől Angliába érkező zsidók új, nem nagyszámú csoportja sikeresen illeszkedett az éppen akkor kibontakozó angol tőkés társadalom valóságához, és annak fejlődését maga is hatékonyan előmozdította.

Az 1600-as évek egyúttal a gyarmatosítás nagy időszakát is jelentette. 1609-ben került sor Nieuw-Amsterdam (a későbbi New York) megalapítására. A hollandok vezető szerepét azonban a cromwelli forradalmat követően az angolok vették át, és nagyjából az 1660-tól 1700-ig terjedő időszakban eldőlt, hogy az Újvilág északi területe az angolszász civilizáció részévé válik.²⁰ Az ezt követő XVIII. század már a globális kereskedelmi hálózat kiépítésének nagy időszaka.²¹

A zsidóság angliai beilleszkedését a katolikus II. Jakab menekülése és a protestáns Orániai Vilmos trónra lépése idején nagyban segítette Anglia pillanatnyi megosztottsága, egyúttal az általános vágy egy nyugodtabb időszak iránt. E korszak szimbolikus értékű dokumentuma a kényszerű rotterdami tartózkodásból hazatérő John Locke 1688-as Levele a vallási türelemről, ami név nélkül előbb Hollandiában, majd Londonban jelent meg.

(Egy vallástörténeti folyamat hatásai az angol politikai ideológiára) Ha az angolszász kapitalista rendszernek – ha nem is a létrejötté, de legalábbis – a fejlődése szempontjából jelentősége volt a Spanyolországból Hollandián keresztül érkező zsidóságnak, célszerű néhány szót szólnunk egyfelől a hispániai zsidóság XIII–XVI. századi állapotairól, másfelől arról a szellemi átalakulásról, ami az európai zsidóság körében a hispániai zsidóság kulturális folyamatainak hatására a XIII. századtól a XVIII. század közepéig végbement.²² E vizsgálódást még inkább indokolja, hogy az angol világbirodalom kialakulása szempontjából nem kis jelentősége volt annak a birodalmi ideológiának, ami inspirációt többek között az Őszövetség irataiból merített. Itt is igaz azonban, hogy valamely jelenség következményeiért aligha okolhatjuk magát a jelenséget, amely utóbbi a következményeknek csak szükséges, ám ritkán elégséges oka. Ekként szemlélendők tehát Makai Györgynek

Arnold Toynbee nyomán, az 1970-es években tett megállapításai is az angol gyarmatbirodalmi, politikai ideológia egyik komponenséről. Mint írja: „Arnold Toynbee, a nemrégiben elhunyt világhírű angol történész szellemesen fejti ki, hogy a protestáns angolok, akik a kolonizációs folyamat élére álltak, s akiknek vallását az Ószövetség inspirálta, azonosultak Izraellel, a »választott néppel«. Józsué könyvéből ihletet merítve mérsárolták le az amerikai és ausztrál őslakosságot. Egyesek odáig mentek az »angolszász felsőbbrendűség« hirdetésében, hogy leszögezték: az angol népnek legalább egy része Izrael tíz elveszett törzsének leszármazottja, »a választott nép, melyet a Gondviselés predesztinált az emberiség többi részének civilizálására.«²²³ Annak érdekében azonban, hogy a kérdést ne felületesen, és ne az általánosságok-általánosítások szintjén ragadjuk meg, hanem kellő komolysággal és árnyaltsággal lássuk az angol politikai ideológia kialakulására tett ószövetségi hatásokat, mellőzhetetlen szemügyre vennünk a zsidó vallásnak a XIII. századtól a XVIII. századig terjedő időszakban bekövetkezett folyamatait.

Ennek az időszaknak a tanulmányozásához nélkülözhetetlen forrásmunkának számít Kohut Sándor²⁴ alapvető munkája.²⁵ E hihetetlenül alapos műből nem csupán arra vonatkozóan szerezhetünk értékes adatokat, hogy a hispániai zsidóság – de annak legalábbis egy része – milyen lépések útján teremtette meg az Angliába való visszatérés lehetőségét, de azzal kapcsolatban is, hogy ebben az időszakban milyen gondolkodási keretek jellemezték a zsidóság világméretét. Ez utóbbinak pedig azért van nagy jelentősége, mert az angliai ismételt megtelepedés időszakának zsidó gondolkodása aligha hasonlít a legősibb, legeredetibb, a kereszténységgel több ponton is rokonítható zsidó hagyományokra, másfelől alig emlékeztet arra a megújult, a gyökerekhez visszatérő zsidó szemléletmódra, ami nem utolsósorban a XVIII. századi Mendelssohn Mózes gyökerekhez visszavezető reformja után vált meghatározóvá.²⁶ Különösen pedig azért érdekesek témánk szempontjából e szemléletbeli változások, mert tetten érhető bennük az a folyamat, amelyben *az isteni akaratot elfogadó* attitűdöt fokozatosan felváltja *a világot formálni* törekvő igyekezet. És nagyjából abban az időszakban kerül erre sor, amikor a protestantizmus szemléletében egy ezzel ellentétes irányú hit, a predestináció körvonalazódik. Látni fogjuk azt is, hogy az angol puritánok milyen mély rokonszenvvel fordultak a zsidóság ügyéhez, bizva egyúttal abban is, hogy a zsidóság idővel csatlakozik keresztény felekezetiükhöz. Kitérünk majd arra is, hogy a XVI. századi vallási képzetek, amelyek telve voltak millenáris várakozásokkal is, mi módon alapoztak meg egy szakrális színezetű politikai aktivitást.

Kohut kiváló monográfiájában felidézi annak a lisszaboni születésű Menaszének az életútját, aki személyében jól példázza az üldözött zsidóságnak az Ibériai-félszigetről Angliáig való menekülését. Menasze, aki születésének helyszínén vélhetően maga is elszenvedte az inkvizíció kínvallatását²⁷, vagyonától megfosztva Hollandiába vándorolt, ahonnan hatékonyan segítette a zsidóság angliai befogadását. Eredményesen tárgyalt Cromwellel is, aminek következtében a zsidóság előtt ismét megnyíltak Anglia kapui.²⁸

Kohut azonban azt is világossá teszi, hogy „Menasze nagy pártolója volt a kabbalának.”²⁹ Annak a szemléletmódnak tehát, amely a világ nagy, misztikus egységét vallva a Teremtő és a teremtetett kettősségének éles határait voltaképp feloldja, egyúttal azt vallja, hogy a teremtetett tettei magára a Teremtőre is kihatnak. Hogy Menasze a kabbala pártolója volt, a legkevésbé sem tekinthető különösnek, hiszen az európai zsidóság felfogását a maimonidészi kort követő időktől egészen Mendelssohn Mózes XVIII. századi reformjáig nem csekély mértékben határozta meg a kabbalisztikus szemlélet.

A kabbala, noha feltevések szerint egyidős magával a zsidó vallással, befolyását alig tapasztaljuk a XIII. századig. Az a körülmény, hogy a kabbalisztikus gondolkodásban a „fent” és a „lent” oly módon képez szoros egységet, mint az egyiptomi eredetű,

Hermész Trismegisztosz-i tanításban, továbbá az a körülmény, hogy a zsidóság vallása éppen az egyiptomi fogság és a mózesi szabadítás után jelentősen átalakul, legalábbis elképzelhetővé teszi, hogy a zsidó kultúrában a kabbalisztikus gondolkodás gyökerei valóban az egyiptomi fogságig nyúlnak vissza. Kohut ezzel szemben úgy véli, hogy a kabbala a maimonidészi kor zavaros állapotainak terméke.³⁰ Eliade felhívja a figyelmet a Provence-ban a XII. században összeállított Bahir-ra, amelyben először kerül sor a Kabbala tárgyalására.³¹ E műben – mint írja – megtalálhatjuk „a régi gnosztikus szerzők különféle zsidó forrásokban is tanúsított spekulációit.”³² Utal annak a kérdésnek a tisztázatlanságára is, hogy a Bahir megjelenése vajon összefüggésben áll-e a kathar eretnekséggel.³³ Eliade is úgy véli azonban, hogy Leóni Mózes Zohárja az a mű, ami páratlan sikert jelent a kabbala történetében.³⁴ E mű már valóban a maimonidészi kort követő idők terméke.

A kabbala természetét illetően azonban annyit mindenképpen előrebocsáthatunk, hogy ezt a „hagyományt” és gondolkodási formát a zsidóság legautentikusabb képviselői az eredeti zsidó szemléletmódtól idegennek ítélik. Mind a XIX. századi Kohut, mind az olyan XX. századi gondolkodók, mint Gerschom Scholem, vagy Harold Bloom egyetértenek abban, hogy a kabbala – bár magát hagyománynak tekintik – paradox módon éppenséggel az ortodoxiától való eltérést egyik markáns megnyilatkozása. Ahogy Bloom fogalmaz: „A Kabbala szükségszerűen mind a Biblia, mind pedig a Talmud súlyos el (mis) másolása, és az a hajdani jelentés, amely szerint a Kabbala valóban »hagyomány« volt, szándékolatlanul is ironikus, hisz inkább a neoplatonikus és gnosztikus, mintsem a zsidó hagyományra utal.”³⁵ Majd hozzáfűzi: „A Kabbala kozmológiája, mint Gerschom Scholem határozottan kijelentette, neoplatonikus.”³⁶

Hogy világosan lássuk a kort és annak szemléletét, amelyben a zsidóság gondolkodása különösen fogékonyra vált a kabbalában alakot öltő ezoterikus-hermetikus-gnosztikus tanokra, előbb röviden fel kell idéznünk néhány történeti eseményt. Ezek ugyanis nagyban hatottak annak a Maimonidésznek a gondolkodására, akinek működése után, szándékaitól függetlenül, a zsidóság a kabbala felé fordult. Kohut utal arra, hogy 1148-ban az Almohádok elfoglalták Córdoba-t, s annak zsidó lakossága számára három lehetőséget adtak: az iszlámra való áttérést, a kivándorlást, vagy a halált.³⁷ Az 1135 körül Córdoba-ban született Maimonidész családjának is ekként kellett elmenekülnie. Az üldözöttek azonban új lakóhelyükön is zaklatásoknak voltak kitéve, így a hit nem ritkán elbizonytalanodott. Maimonidész, aki a zsidó iratokat éppúgy tanulmányozta, mint a csillagászatot, vagy a görög filozófiát, elsősorban hitében kívánta megerősíteni a zsidóságot. Amint Kohut írja: „Kiaknázhatalan tárházak voltak Maimuni szemében különösen a bölcsek erkölcsstanai (Aboth), melyeket Aristoteles és ibn Szina (Avicenna) bölcsészeti tételeivel összhangzásba hozni volt legfőbb törekvése – nem gondolván meg, hogy azok két egészen különböző világnézeti alapon állnak.”³⁸

Amiként a Kr. u. I. században Philón igyekezett a bibliai kinyilatkoztatást összebékíteni a görög filozófiával, ahhoz hasonlóan kívánta összeegyeztetni Maimonidész a hitet és a tudást.³⁹ Am befolyása is bizonyos mértékig Philónéhoz hasonló: inkább hatott kedvezően a keresztény teológiára (elsősorban Szent Tamásra), mint a zsidó gondolkodásra. Philón vonatkozásában Eliade úgy fogalmaz, „a zsidó gondolkozók rá se hederítettek”⁴⁰, Maimonidész pedig – Kohut szerint – inkább zavart idézett elő, mint tisztulást. Mint megjegyzi: „Maimuni nem volt szerencsés nagyszerű célzataival, mert halála után ép ellenkezője állt be annak, mit elérni óhajtott volna, az egység helyett: meghasonlás,

a tiszta felfogás helyett: nézet-zavar. Ezen gondolat-zavarnak szülöttje volt a kabala, melynek első szárnypróbálgatása ezen időbe esik és melyet Azriel és Ezra bocsátottak világgá, hivatkozva a vak Izsákra, Ábrahám b. Dávid a Posquier-i talmudtudós fiára. Róluk keveset tudunk és tán a titokszerűség homályából soha sem léptek volna ki, ha a rejtek tudománynak, a kabalának, nem kölcsönzi vala tekintélyét a nagy Nachmanides.⁷⁴¹ Mindehhez aztán hozzáfűzi: „Ezen tan, mely később sok zsidó fejében oly nagy pusztításokat vitt véghez, eleinte nagyon szerényen lépett föl és a maimunisták és antimaimunisták pártja közé ékelte be magát, mint kabalista párt.”⁷⁴²

A kabala tehát a XII. század végétől kezd jelentős szerepet játszani a zsidó gondolkodásban, ám egy szűk évszázad alatt tekintélye hihetetlenül megnövekedett. Mint Kohut írja: „A titoktan (kabala), mely eddigelé szerényen lépett föl, Ben-Adereth idejében zavarba kezdte hozni a gondolkodók-, vagy jobban, a gondolat nélküli tudósok fejét. Már oly tekintélynek örvendett, hogy egy író, Bachja b. Aser egyik exegetikus művében (1291.) már kabalistikus magyarázatokat szőtt észszerű biblia értelmezései közé.”⁷⁴³

Kohut miután felsorolja a kabbalával a XIII. században foglalkozó személyek jelentősebbjeit⁴⁴, a Zohár szerzőjére, és a Zohár megszületésének körülményeire tér rá. Mint írja: „De mindezeket fölülmúlta Mózes b. Sem Tob. de Leon (1250–4305.). Tudomány- és alaposágra ugyan nem versenyezhetett Abulafiával, de egyben fölülmúlta őt és elődeit: a képességben, melylyel folyékonyan írt aram nyelven, az úgynevezett talmudi idiómban. Űgyesen tudta továbbá kezelni a bibliai szöveget. Könnyelmű, pazar s vándoréletű volt. Eleinte saját neve alatt írdogált (1285.) a szentírási, törvények czélzatai- és indokolásairól. Három évvel később ugyancsak saját neve alatt másik könyvet tett közzé, mely már kabalistikus színezetű volt, és a vallásbölcsesek ellen volt intézve. Majd egy harmadik mű is látott napvilágot, melyben csak a régi kabalistikusi gondolatokat frísíté föl. De látván, hogy aránylag csak kevés befolyást tud kivívni és kevés pénzt tud szerezni műveivel, arra az ötletre jött, hogy saját nézeteit egy híres ősrégi tekintély nevében hirdesse, illetőleg ezen tekintély szerzője által szerepeltesse. A könnyű hizeműségben bízza, nemcsak homályos hangzású és kétes létezésű auctorokat emleget, mint R. Chamai, R. Kasisa, R. Nehorai, hanem még misnahaggadai színezetű idézeteket koholt.”⁷⁴⁵ Eliade Gershom Scholem kutatására hivatkozva jelenti ki a mű valódi szerzőjének Leóni Mózes (Mózes b. Sem Tob. de Leon-t).⁴⁶

Kohut Sándor, a kiváló rabbi és a lelkiismeretes tudós, mindkét minőségében, a hit és a tudás nevében egyaránt lesújtó véleményt mond a Zohárról. Mint írja: „Ez a könyv sok századon át uralta a zavarosban halászók gondolkörét és részben most is még itt-ott szent könyvnek, magasabb kinyilatkoztatásnak tartatik és melyből a rejtélyszövek, sőt a keresztyénség, de még a spinozizmus, a hitetlenség is, mint mindmegannyinak kútforrásából, merítették.”⁷⁴⁷ Ítéletének igazságát persze nemcsak annak elbeszélése igazolja, hogyan derült fény már Mose de León idejében a mű valódi keletkezésére⁴⁸, de különösen alátámasztja a minőségnek az a kontrasztja, ami e munkát a maimonidészi életműtől, annak filozófiai igazságától és hitbéli tisztaságától elhatárolja.⁴⁹

Mindazonáltal Kohut rendkívül alapos munkájában igen tárgyilagosan ítéli meg a kabbalát. Rámutat arra is, hogy a kabbalának négy fő irányzata különböztethető meg: 1) az ún. „valláshű irányzat”, melynek fő képviselői: Nachmanides, Ben Adereth, Todrosz Abulafia, Sem Tob b. Ábrahám ibn Gaon, Izsák Akkóból Bechaji b. Aser, Menachem Rekanate, Abrah. ibn Vakar; 2) az arisztotelianus-kabbalisztikus irány, aminek fő képviselője Izsák Ibn Latif; 3) a filozófiai irányzat, aminek fő képviselője: József b. Ábr. ibn Gikatilla; 4) végül a Zohár-féle misztikus irányzat, aminek fő képviselője Moze de Leon, Ábr. Abulafia.⁵⁰ E tárgyilagosság és e pontosítás mellett is érzi és érezteti azon-

ban Kohut a kabbala káros hatásait, amely évszázadokra befolyásolta a zsidó vallási elképzeléseket és gondolkodást. Mint írja, a spanyolországi üldöztetés legkegyetlenebb korszakában, a XV. században már „csak a kabala rejtélyes tana talált nagyobbára ápolókat.”²⁵¹ Megemlékezik olyan – alább említendő jelenségekről, Kohut kifejezésével „elmezavarokról” is, amelyeket a kabbalisztikus gondolkodásmód egy további, „ötödik irányzatának” megnyilvánulásaként is tekinthetünk. Ennek az ötödik irányzatnak az azonosításra később még kitérünk. Előrebocsátjuk azonban, hogy ennek az irányzatnak „ötödik”-ként való megjelölése problematikus, hiszen ebben az irányzatban erőteljes antijudaista tendenciák is kibontakoznak. Az irányzat – mint majd látni fogjuk – történetileg szorosan kapcsolódik a kabbala egyik irányzatához, azonban tartalmilag attól határozottan különbözik.

(A heterodoxiától a Tóra elvetéséig) Ezek az állapotok – nevezetesen a kabbalisztikus szemléletmód erős befolyása – nagyjából Mendelssohn Mózes XVIII. századi reformjág fennmaradtak²⁵², ám addig is a kabbalizmus nem kevés kárt okozott. Amint a XVIII. század állapotairól Kohut írja: „A kabala még mindig követelte áldozatait, még a nagy költő Mózes Chajim Luzatto (1707–1747) és az első zsidó drámaíró (Lajsorim Tehilla) is hálójába került. Valódi elmezavart idézett elő a sabbathianizmus Lengyelhonban, mely Frank Jákob fellépésével nevét cserélte és ezentúl »Frankisták« neve alatt folytatta a szellemkápráztatást. Jankielo Lejbowitz (azaz Jakob Levi fia) (1720–1791) a 18-ik század legfurfangosabbak és csalfábbak egyike volt, ki a legokosabbakat rászedni és galáságait sokáig takargatni elég ügyes volt. Fiatalságában nem annyira a Talmuddal, mint inkább a kabala áltudományával foglalkozott. A csalás vele született és korán kifejtett tulajdona volt. Maga is dicsekedett később, mint sikerült atyját rászedni, hogy új ruhákat csaljon ki tőle. Már akkor is mutatkozott hajlama a fény és külpompára. Fiatal korában másnak szolgálatában sokat utazott Törökországba, hol a sabbathaitákkal érintkezésbe jött; tőlük tanulta a vallás közönbösséget. Először a török, később a kathol. vallásra tért át. Törökországban való sok évi tartózkodásáról nevezetett Franknak vagy Frenknek. Visszatérte után halotta a szakadást, mely az eibeschtüzi zavargások következtében, mint másutt is, úgy Lengyelhonban is támadtak, és hírvágyó lelke Sabbathai dicsősége után sóvárgott. Ennek utódául lépett fel és »szent Úrnak« nevezetét magát környezetétől, mely iránt mindig fölötte bőkezű volt. A titokteljesség, a fény és pompa, melylyel magát környezé, barátokat szerze neki. A tisztelgők beláthatatlan sora seregett hozzá, kezökben drága ajándékokkal, úgy, hogy fejedelem módjára élt. A rabbiktól üldöztetve, kikeresztelkedett; mindazonáltal barátai nem pártoltak el tőle és fényűzését bőkezűségük által továbbra is folytathatta. Bécsben és Brünnben nagy szolgálta-rajtól környezetve, »báró« czimvel élt, és Ausztriából kiűzve, Offenbachban telepedett le, hol a regényes Frank Évával a várkastélyban fényűzésben élt. A frankisták még most sem haltak ki egészen.”²⁵³

A zsidóság vallási állapota, a kabbalizmus népszerűsége nem mutatott gyökeresen más képet száz évvel korábban, a XVII. században sem. Abban az időszakban tehát, amikor a Spanyolországból Hollandiába érkező zsidóság Menasze közbenjárására kieszközölte angliai visszatérését. Amint Kohut e korszakról írja: „A tizenhetedik század első felét két irányzat jellemzi, melyek homlokegyenest ellenkezésben állanak egymással: ugyanis a kabala és a szabad gondolat. Amaz kábító hatásban tartá a legkiválóbb főket, mint pl. még egy Menasze b. Izrael is. A zsidó községek túlnyomó legnagyobb részében akár egy lengyel kis községről, akár a mívelt Amsterdamból legyen szó, a mérvadó érzés- és gondolkozásmód a kabala volt.”²⁵⁴

Az 1600-as évek a számmisztika iránt vonzó kabbalista szemléletben kitüntetett jelentőségűnek tűntek. Kohut, miután leírja az álmessias Sabbathai Z'wi szentként

való tisztelésének történetét⁵⁵, megemlíti, hogy „Az 1666-ik év, az uralkodó nézet szerint, egy messiási kor bekövetkezésének évül tartatott, melyben a zsidók dicsteljesen Jeruzsálembé fognak visszatérni.”⁵⁶

Ha ekkor Jeruzsálem kapui nem is nyíltak meg a zsidók előtt, ám Angliába nem sokkal korábban visszatérhettek. Nem jelentéktelen lépés volt ez sem: több mint másfélezer év után az első olyan nagy lépés, ami végül Jeruzsálembé is visszavezetett.⁵⁷ A Spanyolországból elűzött zsidóság a XVII. században igen határozottan vette kezébe sorsának irányítását. Itt „lenn” tettek valamit azért, amit sokáig „fent”-ről vártak. És a siker valószínűleg ahhoz hasonlóan erősítette meg a kabbalába vetett hitüket, amiként Mardochai Z'wi – az álmessiás Sabbathainak apja – vagyoni gyarapodásának okát fia kabalával való foglalkozásának tulajdonította.

Ez a szemlélet már igen kevésbé emlékeztet utolsó toszafista maimonista gondolkodó, Couçybeli Mózes (Moses ben Jacob) tradicionális álláspontjára. E XIII. századi kiváló férfiú Spanyolországtól Provence-ig a tiszta érények megőrzése, és Isten akaratának alázatos elfogadása mellett emelte fel a szavát. A prófétai hagyományok szerint igyekezett minden olyan felfogást hiteltelenné tenni, ami népének erkölcsi erejét rombolhatja. Amint tanította: „ki nem zsidót károsít hazugság vagy lopás által, az Isten nevét szentségteleníti meg, mert azon tévhitre szolgáltat indokot, mint ha a zsidóknak nem lenne hitük; pedig Izrael maradékának gonoszt tenni, vagy csak arra gondolni is, tilos.”⁵⁸ Szemléletében a történelem ura az Örökkévaló. A megváltás óráját sem igyekezett kifürkészni, hanem annak megadását is az Örökkévalóra bízta, buzdítva egyben hitsorsosait a másokkal való méltányos eljárásra: „Hivatva van Izrael az igazságot – Isten pecsétjét – mindenben becsben tartani. Ha aztán idővel Istennek tetszik Izraelt megváltani, a népek ebbe bele fognak nyugodni, de ha a keresztyéneket megcsalják, akkor ezek joggal gúnyolhatnak, hogy Isten csalókat és tolvajokat tett meg választott népévé.”⁵⁹

A XIII. századi maimonista Couçybeli Mózesnek a rosszat határozottan elutasító, az isteni akaratba belenyugvó felfogása alkalmas talán a leginkább arra, hogy azzal szembesítsük a Kohut által károsnak ítélt kabbalizmus azon ötodiki irányát, amelyről korábban szóltunk, és amelyet Kohut – nyilván az irányzat tradíciókkal szakító jellege okán – külön irányként nem határozott meg. Ez az irányzat immár kifejezetten a Rossz kultuszát képviseli. Nem nélkülözi a régi hagyományok egyes elemeit sem, ám azokat lényegüktől fosztja meg és kiforgatja őket.

A régi zsidó hagyományok között az apokaliptikában igen határozottan jelenik meg a Sátán. Mint Eliade írja „Most már a Sátán jeleníti meg a Rossz őselvét: Isten ellenfelévé válik. Ezen kívül egy új eszme is körvonalazódik: a két kor (vagy két királyság) eszméje: az »itteni« és a »másik« királyságé. Ezt írják: »a Magasságos nem egy kort teremtett, hanem kettőt« (IV. Ezdrás 7:50). Ebben a korban a Sátán királyságának kell diadalmaskodnia. (...) Az eszkhatologikus ütközetben azonban Jahve legyőzi a Sátánt (...) és végül felépíti királyságát, ahol örök élet, boldogság és béke lesz. Egyes szövegek a Paradicsomba való visszatérésről, és következképp a halál eltörléséről beszélnek (IV. Ezdrás 8:52–54). Tökéletessége és örökkévalósága ellenére azonban ez az újonnan alkotott világ kézzelfogható világ marad.”⁶⁰

A tradicionális zsidó gondolkodásban mindez az Örökkévaló akaratára szerint valósul meg. Ez az apokaliptikus kép a Spanyolországból való kiűzetést követően nem csupán felerősödött a zsidóságban, de kabbala egyik – ám az egész judaizmussal immár szembeforduló – irányzatában más értelmet is nyert. Amint a kabbalisztikus gondolkodás átalakulásáról Eliade írja: „A zsidók 1492-ben Spanyolországból való kiűzetésének egyik következménye a Kabbala átalakulása volt: ezoterikus tanból végül népszerű

tanítássá lett. Az 1492-es katasztrófaig a kabbalisták érdeklődése inkább a Teremtésre összpontosult, semmint a Megváltásra (...) A kiűzetés következtében azonban az új Kabbalát elárastja a messianisztikus pátoasz; a »kezet« és a »vég« összekapcsolódott. Az új Kabbala számára a halál, a bűnbánat és az újjászületés az a három nagy esemény, amelyek képesek fölemelni az embert az Istennel való boldogító egyesülésig. Az emberiséget nem csak önnön romlottsága, hanem a világ romlottsága is fenyegeti; ezt a teremtésen esett első törés idézte elő, amikor az »alany« elvált a »tárgytól«.⁷⁶¹

Az ezoterikus-hermetikus zsidó gondolkodás számára tehát már nem az Örökkévaló szemlélete tűnik vonzósnak, hanem egyenesen a vele való egyesülés. A hagyományos – Maimonidész által hittételekbe oly kiválóan foglalt – ősi zsidó vallás szemszögéből ez blaszfémia. Ám az ezoterikus-hermetikus gondolkodásnak nem csupán az „Egy”-gyel való egyesülés vágya képezi fontos vonását, hanem a világot formálni kívánó aktív fellépés is. Mindez – tehát az apokaliptikus idők várása, a minden egységének vallása, továbbá a világ alakítására való törekvés – ahhoz az abszurd felismeréshez is elvezetett, hogy a végítélet emberi cselekvéssel előidézhető. S ha a végidőket a Sátán uralja, úgy előbb a Rossz eljövételét kell elősegíteni.

A Kohut Sándor által is említett XVII. századi álmissiás, Szabbatai Zwi (Sabbatáj Cévi) és a XVIII. századi Jakob Frank szereplése nyomán körvonalazódik tehát a kabbalának az az ötödik irányzata, amely a misztikus vonulat egyik leágazása. Önálló irányzatként való meghatározása azonban azért indokolt, mert – ahogyan Eliade fogalmaz – „A sabbatizmus az első komoly kisiklás a judaizmusban a középkor óta, az első azok közül a misztikus eszmék közül, amelyek egyenesen vezettek az ortodoxia egységének megbomlásához.”⁷⁶²

A kabbalának tehát kialakult egy olyan önálló irányzata, amely immár nem csupán eltávolodott a zsidó vallás ősi hagyományától, hanem immár szembe is fordult vele. Mint majd lesz szó róla, egyenesen érvénytelennek mondta ki a Tóra értékeit. Mielőtt azonban erre rátérnénk, érdemes megemlítenünk, hogy a dolgok idáig való eljutásának okát nem elsősorban a zsidóság kultúráján belül kell keresnünk. Legelőször is tisztán kell látnunk, hogy a hispániai zsidóság üldözése a muzulmán és keresztény uralkodók részéről elképzelhetetlenül bomlasztó hatású volt a zsidóság originális szemléletére.

A fizikai menekülés mellett bekövetkezett a spirituális menekülés kísérlete is. Előbb ezoterikus-gnosztikus-hermetikus irányba, utóbb bizonyos keresztény elképzelések recepciójával. Utóbbiról két mozzanat tanúskodik. Először is az 1666-os évszám kitüntetett jelentőségűvé minősítése. Az eredeti zsidó gondolkodás számára ugyanis aligha lehetett eszkhatólogiai jelentősége a Krisztus utáni 1666-os évnak. Sokkal indokoltabb lett volna a zsidó időszámítás szerinti valamilyen kitüntetett időpontnak különös fontosságot tulajdonítani. Megjegyzendő azonban, hogy a XVII. század közepén két különböző gyökerű elképzelés keveredett egymással. Egyrészt a keresztény millenarizmus, és az 1666-os év kitüntetett figyelemmel való várása, másrészt a zsidó misztikusok messianisztikus reményei, amelyek – szoros összefüggésben a lengyelországi, Bohdan Hmelnickij-féle kozák felkelés kapcsán kibontakozott zsidóüldözéssel – a 1648-as évtől várták a megváltást. Amint a Pallas Sabbatai Cevi címszavánál írja: „1648-ban, mely esztendőre a zsidó miszticizmus amúgy is kilátásba helyezte a Megváltó jövetelét, mint messiás lépett fel.”⁷⁶³ A zsidó várakozásokat mindenestre befolyásolhatták, felerősíthették az apokaliptiszt vizionáló keresztény képzetek is, mint ahogyan a keresztény gondolkodásra is nagy hatást gyakoroltak a zsidó elgondolások. Ez a zsidó hatás ebben az időben különösen Angliában volt tetten érhető, ahol a puritanizmus előszeretettel hivatkozott ószövetségi példákra. Sőt Sir Henry Finch (1558–1625) személyében a Szentföld zsidók általi visz-

szaszerezésének is nagy támogatója támadt,⁶⁴ miközben a puritánok körében elevenen élt a hit, hogy a zsidók Angliába való befogadása, a zsidók részéről a puritanizmus önkéntes elfogadása, majd Izrael helyreállítása a millenárius kor jele volna.⁶⁵ A zsidó és keresztény képzetek keveredése, kölcsönös befogadása tehát már a Sabbatáj Cévi – Jacob Frank-féle eretnokséget megelőzően előrehaladt.

A judaizmustól nem csupán távolodó, de azzal és a kereszténységgel is szembe forduló, a rossz kultuszát hirdető kabbalisztikus irányzat kialakulására a millenárius képzeteken túl hatott az a keresztény – bár kereszténység előtti képeket is magába olvasztó – elképzelés is, hogy Jézus Krisztus – az ősi apostoli hitvallás szerint – mielőtt felment a mennyekbe, „szállt alá poklokra” (valójában az alvilágba). Ennek jelentése pedig nem más, mint annak az üzenetnek világossá tétele, hogy Jézus Krisztus megváltó műve univerzális, a krisztusi időket megelőző korok emberére is kiterjed.⁶⁶ Jézus kereszt-halála és feltámadása eltörölte tehát a bűnt, Ádám vétkeit. Mindennek a kabbalisztikus szemléletbe való integrálása azonban igencsak abszurd, sőt – mondjuk ki – borzalmas következményekkel járt.

Eliade az álmessias Sabbatáj Cévi (1625–1676) működéséről Kohuthoz képest többek között előadja, hogy a kabbalizmussal foglalkozó fiú „időről időre végletes szomorúság válságába zuhant, amit aztán kitörő öröm követett.”⁶⁷ A beteges Sabbatáj „Amikor megtudta, hogy egy megvilágosodott, Gázai Nátán »mindenki lelkeit feltárta«, (...) a gyógyulás reményében elment hozzá.”⁶⁸ Mint Eliade írja, Nátán győzte meg az ifjút messiási mivoltáról, egyúttal ő dolgozta ki a mozgalom teológiáját.⁶⁹ „A Messiás eljöttének híre a zsidó világban mindenütt páratlan lelkesedést keltett.”⁷⁰

(Eretnokség és politikum) Sabbatáj híre így aztán egészen Londonig is eljutott. Amint Michael A. Rosenthal egy kitűnő tanulmányában írja: „Henry Oldenburg, a londoni Royal Society titkára, így írt Spinozához 1665 decemberében: »De áttérek a politikára. Itt mindenki arról beszél, hogy az izraeliták, miután több mint kétezer évig szétszórtan éltek, visszatértek hazájukba. Itt helyben csak kevesen hiszik el, de sokan óhajtik [...]. Szeretném tudni, mit hallottak erről az amszterdami zsidók, és hogyan hat rájuk ez az annyira jelentős hír, amely, ha igaz volna, általános világkatasztrófát vonna maga után.« (PTL 33. levél)»⁷¹

Rosenthal maga is kapcsolatba hozza a keresztény tanokat az álmessias fellépésével, bár ő úgy veti fel a kérdést, hogy Oldenburgot a keresztény várakozások sarkallták arra, hogy értesüléseket szerezzen Sabbatáj hírének amszterdami fogadtatásáról. Mint írja: „Véleményem szerint igen valószínű, hogy az amszterdami zsidóság reakciójával kapcsolatos érdeklődésre a keresztény millenárius eszkatológia készítette, amelyben Krisztus második eljövételének alkalmával a zsidóság fontos szerepet kap.”⁷² Hogy Spinoza válaszolt-e a levélre, annak nincs nyoma, ám Rosenthal rámutat, hogy Spinoza „*Teológiai-politikai tanulmány*” című, 1665-ben elkezdett műve részben a messianisztikus törekvésekre való reakcióként is olvasható.⁷³

Sabbatáj küldetésének tudatában Konstantinápolyba indult, ahol Musztafa pasa 1666. február 6-án bebörtönözte. Az álmessias ezután áttért a muzulmán hitre. Mint Eliade írja: „mindent egybevetve, ez az eretnokség egyfajta vallási anarchiára bátorított. Kezdetben a hitehagyott Messiás népszerűsítése nyíltan folyt. A propaganda csupán később vált titkossá, amikor »Szabbatai Zwi győzedelmes megtérése a tisztátalanság honából« váratott magára.”⁷⁴ Az álmessias népszerűsítésével Gázai Nátán továbbra sem hagyott fel. Mint mondta: „Szabbatai különös cselekedetei bizonyítják messiási küldetésének hitelességét.”⁷⁵ A XVII. századi szabbatista, Cardozo, úgy vélte, egyedül a Megváltó lelke eléggé erős ahhoz, hogy az örvény fenekéig leszálljon.⁷⁶ Amint Eliade összegzi a szabbatianista

elképzeléseket: „Hogy küldetését betölthesse (megszabadítsa az utolsó isteni szikrácskát, amelyek a Rossz erőinek rabjai), a Messiásnak saját tettei révén, önmagát kell elitálnie. Ezért a Tóra hagyományos értékei eltöröltetnek.”⁷⁷

A szabbatizmus mérsékeltjei elismerték ugyan Szabbatját Megváltójuknak, ám példáját nem tekintették követendőnek. A szélsőségesek azonban úgy vélték „a hívőnek éppúgy, mint a Messiásnak, le kell szállnia a Pokolra, mert a Rosszat rosszal kell legyőzni.”⁷⁸ Eliade a továbbiakban a következőképpen jellemzi a radikális szabbatista irányzatot. „Valamiféleképpen a Rossz szoteriológiai értékét vagy funkcióját hirdetik. A radikális irányzathoz tartozó egyes sabbatiánusok szerint minden látszólag tisztátalan és rossz cselekedet létrehozza a kapcsolatot a szentség szellemével. Mások szerint miután Ádám bűne eltöröltetett, aki rosszat cselekszik, dicséretes Isten előtt. A Tórának a földbe hullott vetőmaghoz hasonlóan el kell rohadnia, hogy gyümölcsöt teremjen, nevezetesen meghozza a messiási dicsőséget. Minden megengedett, tehát a nemi erkölcstelenség is.”⁷⁹ Amikor Eliade a rossz szoteriológiai funkciójáról, a rossz megszabadító hatásáról ír, ahogyan Kohut, ő is csupán körülírja a szabbatizmus sántánista jellegét, de nem nevezi néven azt. Jól látszik, hogy a szabbatizmus nem csupán megfordított judaizmus, de megfordított kereszténység is. Ennek kialakulására jelentős hatása volt azon gnosztikus elképzelésnek, amely minden, így az ellentétek egységét, magasabb szintű azonosságát is vallotta. A Megváltó alvilágba való alászállása, az ádami bűn eltörléséről vallott képzetek, a Jézus magvetőjét idéző kép a földbe hullott Tóráról, mind a kereszténység hatását mutatják, noha az is világos, hogy itt nem krisztusi, hanem már antikrisztusi tanításról van szó.⁸⁰

A szabbatista tan az álmessiás halálával nem tűnt el, hiszen, amint Eliade írja „A legsötétebb sabbatiánus, Jakob Frank (meghalt 1791) elérte azt, amit Scholem a nihilizmus misztikájának nevez.”⁸¹ Mint említettük, Kohut maga is utal Frank törökországi útjaira és a sabbatiánusokkal való kapcsolatra. Arra, hogy a sabbatiánusoktól tanulta a vallási közömbösséget, s hogy Frank előbb a muzulmán, később a katolikus vallásra tért át. Eliádét idézve pedig megállapítottuk, hogy a szabbatista propaganda egy idő után titkossá vált. Az irányzat utóélete így nehezen nyomon követhető. Annyi azonban valószínű, hogy mindazok a mozgalmak, amelyek a vallási közömbösség, a vallási nihilizmus, vagy a vallási relativizmus talaján állnak, miközben a hagyományos zsidó-keresztény értékeket, így többek között a nemi erkölcsre vonatkozó normákat kétségbe vonják, olyan irányzatoknak tekinthetők, amelyek legalább szellemi örökösei a szabbatizmusnak. Ha pedig e mozgalom valamilyen módon még hivatkozik is a kabbalára, akkor már alighanem több mint valószínű, hogy benne a kabbala antijudaista-antikrisztianus ötödik irányzatának késői hatása nyilvánul meg.

Legkésőbb a XVI–XVII. századra – az üldöztetés és az aktivitást valló hermetikus-kabbalisztikus tanok befolyása nyomán – a zsidóság szemléletében bekövetkezett az a fordulat, amelyben a Megváltó várása helyét egyre inkább a cselekvés szükségességének belátása veszi át. Amint Rosenthal írja: „Mellesleg nem meglepő, hogy Spinoza, akárcsak Maimonides, elképzei a Zionhoz való visszatérés lehetőségét (...) Ha a zsidó nép az Isten által minden ember számára adott tudás révén képes megváltozni, és nem csupán passzívan várja, hogy Isten beavatkozzon az érdekében, akkor újjáéledhet a zsidó nemzet, és adottá válhatnak egy igazi messiási korszak feltételei, amelyben az individuumok erkölcsi tökéletesedését az állam stabil, jól tervezett politikai intézményei teszik lehetővé.”⁸²

A kabbalizmus következtében kialakuló szemléletbeli változás (nevezetesen az önmagáért cselekvő, önmagát megmentő Izrael képe) természetesen nem hagyta érintetlenül a kabbalizmus antijudaista-antikrisztianus irányzatát, a sabbatiánus-frankizmust sem. A

politikai cselekvés tehát ennek az irányzatnak is fontos megnyilvánulási formájává vált, és szélsőséges szemlélete természetes módon határozta meg azt is, hogy ez az irány a politikai cselekvésnek milyen módjához vonzódik. Frank követőiről Eliade a következőket jegyzi meg: „[Frank] egyes tanítványainak nihilizmusa különféle forradalmi jellegű politikai tevékenységeken keresztül nyilvánult meg.”⁷⁸³ Figyelemre méltó, hogy a forradalmi irányultságú marxizmus-leninizmus szemléletében is megjelenik a Krisztustól kölcsönzött, ám annak lényegét megtagadó szabbatista kép egy további parafrázisa. A jézusi elhaló magból a szabbatizmusban elrohadó Tóra lesz, a marxizmusban pedig az elhaló állam romjain nő ki az új világ. Amint Lenint idézve írtuk: „Marx szerint a proletariátusnak csak elhaló államra van szüksége, azaz olyan államra, mely úgy van berendezve, hogy azonnal kezdjen elhalni, s hogy okvetlenül el is kell halnia.”⁷⁸⁴ A marxizmus-leninizmus vallásellenessége ugyancsak fontos párhuzamot kínál a szabbatiánus-frankizmus vallási közömbösségével, sőt antijudaista-antikrisztianus tendenciájával.

A zsidó származású román evangélikus teológus, Richard Wurmbrand, aki a holokauszt túlélése után tizennégy évig raboskodott, és kínzatott a kommunizmus börtöneiben, szabadulása után figyelemre méltó könyvet szentelt Marx ideológiájának. Ebben a marxi életmű sátánizmussal rokonítható vonásaira hívja fel a figyelmet, érzékenyen elemezve Marx fiatalkori irodalmi próbálkozásait is.⁸⁵

A zsidó elgondolások, mint említettük, nagyban hatottak a keresztény, különösen az angol puritán képzetekre. Ez részben a keresztény Szentírás Ószövetségi részének közvetítésével történt, részben pedig a kor zsidó szemléletének hatására. Az utóbbi hatás – a kor zsidó vallási állapotaiból következően – nem nélkülözhetette a hermetikus-kabbalista elképzelések tendenciáit sem. Azokat az irányokat, amelyek – különösen a XV. századtól – a nyugati szemléletben a kabbala közvetítésén kívül is gyökeret vertek. Olyan ezoterikus-hermetikus elemek, amelyek Pico della Mirandola felfogásában is jól tetten érhetők. Ezek lényege pedig nem más, mint a sorsát irányító, egzisztenciáját és esszenciáját meghatározó, Istent helyettesítő ember képzete. Amint Molnár Tamás a korszak ezoterikus gondolkodóiról általában írja: „Egyik legfőbb céljuk azonban az volt (s most csak a 17. századról beszéltek), hogy olyan ontológiai státust valószínűsítsanak meg, melyben képesek »parancsolni« az egyetemes törvényekben ható szellemeknek.”⁸⁶

Oliver Cromwel és a parlament I. Károly felett mondott halálos ítélete 1649-ben, majd a „szentek parlamentje” 1653-ban, a puritán képzetek a zsidók megtérítéséről és Izraelbe való visszatéréséről a végidők siettetése végett, nos mindez aligha értelmezhető másként, mint az emberi és isteni szerepek sajátos keveredéseként egy olyan korban, amelyben egyébként is a legnagyobb összezavarodása megfigyelhető a szentségnek és profanitásnak.⁸⁷ Hasonló módon ahhoz, amiként a kabbalisták az Örökkévaló akaratának elfogadásától, majd kifürkészésétől eljutottak a világ alakításának gondolatához. Hogy a puritánok „ág és gyökér” (root and branch) mozgalma,⁸⁸ mely ökumenikus tendenciáján kívül a püspöki hatalmat igyekezett kiiktatni az egyházi életből, csupán véletlenül idézi-e fel a kabbala-fa képét, ami a lenti és a fenti világ szoros kapcsolatát szimbolizálja, csupán találgatni lehet. Egy azonban bizonyos, a XVII. századra mind a zsidóságban, mind pedig egyes angolszász keresztény közösségekben elementáris erővel tört a felszínre nem csupán a végidők víziója, de egy szakrálisan értelmezett politikai aktivitás is.

A zsidó gondolkodás XVII. századot követő történetére egy ideig rányomta még a bélyegét a kabbalizmus, és nagy megpróbáltatást jelentett a számára a sabbatiánus-frankizmus is. Ám a frankista eretnokség kibontakozásával szinte egy időben, a XVIII. század második felében Lessing barátja, Moses Mendelssohn, akinek a nagy német költő a Bölcs Nátánban szép emléket állított, német nyelvre fordította a Pentateuchust.

Ezzel a Tóra, amit az eretnecség a rothadás sorsára kívánt juttatni, széles tömegek számára vált hozzáférhetővé és újra a figyelem középpontjába került. Mindez nagyban segítette nem csupán az ősi hagyományokhoz való visszatérést, de Mendelssohn egy másik nagy célját, a zsidó emancipációt is. És nem csupán a formális jogi egyenlőséget, de a társadalmi elfogadottságot is. Ezt azonban, amint a XX. század történelme sajnos megmutatta, számos tényező fenyegeti. Veszélyezteteti az ostobaság, a türelmetlenség és a meg nem értés éppúgy, mint egy sajátos antijudaista-antikrisztianus szemlélet továbbélése is. Az, amire Kohut XIX. század végén lakonikus tömörséggel így utalt: „A frankisták még most sem haltak ki egészen.”⁷⁸⁹

A globális politikai küldetés ideológiája tehát függetlenül attól, hogy felszínén gyakorta keresztény hivatkozások tobzódhatnak, és függetlenül attól, hogy mélyében ótestamentumi képzetek is megjelennek, lényegét tekintve rugaszkodik el mind a kereszténységtől, mind pedig a judaizmustól, többek között pontosan azért, hogy profán céljait önerejéből kívánja megvalósítani.

JEGYZETEK

- 1 A leghevesebb spanyolországi zsidóüldözések idején a menekülés útja azonban Portugáliába is vitt. Vö. Haim Beinart: *The Expulsion of the Jews from Spain*. Littmann Library of Jewish Civilization Series, Oxford Portland, Oregon, 2002. 272–273. Beinart munkája egyéb vonatkozásban is hallatlanul gazdag adatokkal szolgál az európai zsidóság történetéről, alapvetően persze a zsidók hispániai jelenlétéről, a kultúrában és a társadalmi életben elfoglalt előkelő helyéről, későbbi, több évszázados spanyolországi üldöztetéséről és a zsidóságnak az országból való kiűzéséről. Beinart a zsidóság egész további sorsára nézve meghatározó jelentőségűnek ítéli a spanyolországi exodust. Munkája – amely felidéz az ezoterikus-kabbalista tanok kibontakozását is – részletesen kitér a zsidóságnak a spanyol kultúra fejlődésében játszott többirányú szerepére, különösen a hitviták absztrakt gondolkodást fejlesztő jelentőségére, nem utolsósorban utal arra a körülményre, hogy a kikeresztelkedett zsidók, a conversók, gyakran egyházi pályára lépve nagyban maguk is előmozdították a keresztény teológiai, filozófiai gondolkodást.
- 2 Ez az irány persze nem kizárólagos, hiszen számosan telepedtek le például Itáliában, vagy éppen a török birodalomban.
- 3 A hollandiai zsidóság történetéről kiváló összefoglalást ad J. C. H. Blom – Renate G. Fuks-Mansfeld – Ivo Schöffer (ed): *The History of the Jews in the Netherlands*. Littmann Library of Jewish Civilization Series, Oxford, 2002. A műben B. M. J. Speet miután részletesen elemzi a középkori viszonyokat, majd Gelderland tartomány XV. századi állapotait, az antiszemitizmus kereszténységben rejlő gyökereit kutatja. Daniel M. Swetschinski ezt követően az általa aranykor-nak nevezett 1516–1621-es időszakról ad átfogó képet megemlékezve többek között a zsidók Német-római Birodalomban való helyzetéről, a hollandiai zsidóság spanyol–portugál hátteréről, az antwerpeni portugál új keresztényekről és az amsterdami portugál zsidóság növekedéséről, megemlítve a jövő bizonytalanságait is. Jonatan I. Israel a XVI. század végének állapotaiból kiindulva közelít az expanzió és a gyarmatosítás korához, a kereskedelem és a hitelrendszer felvirágzásához az 1648 és 1713 közötti időszakban, majd kitér a gazdasági hanyatlás időszakának (1713–1750) tematikájára és a népesség-növekedés kérdésére. Yosef Kaplan a XVIII. század közepéig tartó időszak vallási, kulturális és társadalmi viszonyait veszi górcső alá, kiemelt figyelemmel a közösségi szerveződésekre, a szegények beáramlására, a szefárd és ashkenázi kulturális kettősségre, a vallási tradíciók és változások tematikájára, a nevelés helyzetére, a kulturális és szekuláris kreativitásra, nem utolsósorban a zsidók és a keresztények kapcsolatára. Renate G. Fuks-Mansfeld a felvilágosodás és az emancipáció kérdéseit vizsgálja az 1750-től 1814-ig terjedő időszak vonatkozásában, majd az alkalmazkodás nehézségeit az 1814-től 1870-ig tartó időszakban, utalva a protestánsok és a katolikusok zsidókkal kapcsolatos attitűdjére. J. C. H. Blom és Joel J. Cahen ezt követően az 1870-től 1940-ig tartó időszakot dolgozza fel különös figyelemmel többek között a cionizmus és a németországi antiszemitizmus hatásaira. Peter Romijn 1940-től 1945-ig tartó történeti áttekintése a hollandiai zsidóságnak már a legtragikusabb korszakát idézi fel.

- 4 Formális értelemben az 1668-ban alapított svéd Sveriges Riksbankot tekintik a legrégebb központi banknak.
- 5 Michael Terry (ed.): *Reader's Guide to Judaism*. Routledge London – New York, 2013. 382. Lásd még Rubinstein, William D.: *A History of the Jews in the English-Speaking World: Great Britain*, Macmillan Press UK (1996).
- 6 Hal Draper: Marx és a zsidó-gazdasági sztereotípiák. In *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában*. ELTE ÁJK Tudományos Szocializmus Tanszék, Budapest, 1985. 193–206. 193.
- 7 Draper: i. m. 203.
- 8 Draper: i. m. 198.
- 9 Werner Sombart: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1911.
- 10 Max Weber később még említendő, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* című munkáján az 1900-as évek elején dolgozott, és ott kifejtett gondolatai jelentős hatást váltottak ki a mű sokat hivatkozott, 1934-es posztumusz kiadását megelőzően is. A mű először két részben jelent meg az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1904-es 2. („I. Das Problem”, s. 1–54.) és 1905-ös 3. számában („II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus”, 1–110.) Weber tehát egyszerre volt termékenyítő forrás kortársai számára, és egyszerre volt vitapartnerük is.
- 11 Abram Léon: A zsidókérdés materialista felfogása. In *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában*. ELTE ÁJK Tudományos Szocializmus Tanszék, Budapest, 1985. 103–137.
- 12 A hispániai zsidóság az említett célországok mellett nem csekély számban telepedett le a Velencei Köztársaságban, ahol a szinte egy időben történt népes megjelenésük alapozta meg 1516-ban a gettó létrehozását. A területet az éppen akkor megüresedő új öntöde (ghetto nuova) nevű városrészen alakították ki. Vö. Goffredo Parise – Alberto Moravia – Nico Naldini; Lorenzo Capellini: *Veneto barbaro di muschi e nebbie : quattro racconti : Veneto barbaro di muschi e nebbie, Il ghetto di Venezia, Accadde a Cortina, La mia patria; fotografie di Lorenzo Capellini*. Bologna : Nuova Alfa, 1987.
- 13 Léon: i. m. 119.
- 14 Léon: i. m. 119.
- 15 Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Mohr. 1934. Tübingen.
- 16 Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt, Suhrkamp, 1921/1962.
- 17 Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*, in: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 1991, Bd. VI, 100–103.
- 18 E kép a parasztokat felfaló bárányok víziója. Azoké a bárányoké, akik az egykor közös legelőkön híznak, nyomorba taszítva így sok parasztot.
- 19 Eleonore Sterling: *Judenhass. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*. Frankfurt, Europ. Verlagsanstalt, 1969. 29–30.
- 20 Nuala Zahedieh: *The Capital and the Colonies: London and the Atlantic Economy 1660–1700*. Cambridge University Press, New York, 2010.
- 21 Tjil Vanneste: *Global Trade and Commercial Networks: Eighteenth-Century Diamond Merchants*. London: *Pickering and Chatto*, 2011.
- 22 Az e fejezetben vázoltak alapvetően Kohut értékes munkáján és olyan szerzők művein alapulnak, amelyek a kabbala befolyását a XIII. és XVIII. század közötti zsidó vallási gondolkodásra meghatározónak ítélik. Kétségtelen, hogy ez a befolyás aligha vezethetett a kabbala tekintélyének kizárólagosságra, hiszen a XVIII. századi fordulat elképzelhetetlen lett volna a legtisztább ősi hagyományok folyamatos továbbélése nélkül. Ezért is jogosult Peremiczky Szilvia észrevétele, amelyet e fejezetben foglaltakkal kapcsolatban megtenni volt szíves. Mint írta: „A kabbala a zsidó vallásos gondolkodásnak csak egy szelete, méghozzá – noha nagyhatású, de – messze nem főszórá s szelete. A hagyományos ortodoxia a mai napig vagy teljesen elutasítja, vagy csak mellesleg foglalkozik vele, tehát a zsidó vallásos gondolkodás változásait nem hogy nem fedi le a kabbala leírása, hanem csak egy szegmensét érinti. Erre a hagyományos ortodox gondolkodásra ugyanakkor Maimonidesz nagyon is nagy hatást gyakorolt.”
- 23 Makai György: *Fajelmélet-fajüldözés*. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1977. 82–83.
- 24 Kohut Sándor (Félegyháza; Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye, 1842. június 11. – New York, 1894. május 25.) 1868-ban amellett, hogy az Országos Zsidó Kongresszus jegyzője lett, báró Eötvös József kultuszminiszter kinevezte a Fejér megyei összes zsidó iskolák igazgatójának. Kohutot 1874-ben Pécssett választották meg rabbinak, később Nagyváradon lett főrabbi, majd az Egyesült Államokba települt elfogadva a New York-i Ahavas Cheszed hitközség meghívását. Magyarorságot azonban nem tagadta meg. Amikor Kossuth Lajos halálhíréről értesült, betegágyából felkelt és a zsinagógába ment híveinek vigaszt nyújtani. A szőszéken érte a halál. Vö. Lakat Erika (szerk.): *Zsidó Kultúrtörténeti emlékek Fejér megyében*. Székesfehérvár, 2004. Lásd még <http://regi.sofar.hu/hu/node/37445>
- 25 Dr. Kohut Sándor: *A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelenkorig*. Segédkönyv a közép tanodák, polgári iskolák, családi és tanodai könyvtárak számára. Nagyvárad, Laszky Ármin, 1881. Lásd még http://mtdportal.extra.hu/books/A_zsidok_tortenete.pdf
- 26 Kohut: i. m. 240–251. Mendelssohn Mózes született Dessauban 1729. szept. 6-án, meghalt Berlinben 1786. jan. 4-én.

- 27 Peremiczky Szilvia szíves közlése szerint Menasse esete történetileg kissé problematikus, „mert egyszer azt írja, hogy őt kínozza meg az inkvizíció, másszor pedig az apjára utal.” Kohut az első verzió szerinti elbeszélést vette alapul.
- 28 Amint Kohut írja: „A spanyol, portugáli, amszterdami zsidók legkiválóbbikainak egyike volt a Lissabonban 1604. született Menasse, fia azon József ben Izraelnek, ki az inquisitio kínzásai által összezúzott testtel és minden vagyonától megfosztva üzetett el és ki Amsterdamba jött. Atyja a fiatal Menaszét Izsák Uziel gondos nevelésére bízta. Alapos ismereteket nyert a bibliában, talmudban és különböző (spanyol, hollandi, latin stb.) nyelvekben, melyeket szóban és írásban mesterileg kezel. Sokat tudott, de nem volt mély gondolkodó, mégis beláthatatlan nagy áldás fűződik nevéhez: nem számtalan irata által, hanem azon lelke minden erejével szorgozott törekvése által, hogy Angolhon a zsidókat, honnan ők harmadfél század előtt örök időkre szóló határozattal kiűzettek, ismét befogadja. Ezen áldásos működésének gyümölcsét Menasse csak részben látta megérni, mert kora halállal múlt ki, ugyancsak Angolhonból való vissza - jötte alkalmával, de halála után alig egy évtizeddel az eszme testet nyert. Az oly nagy hévvel küzdött zsidókért való lelkesedését jó nagy részben elősegíték Cromwell és a nagy szerepre jutott angol puritanusok, kik a zsidók nagy barátai valának. A tisztelet, melyben Menasse a keresztyén tudósok Buxtorf János az öregebbik (1564-1639), a tudós Vossius-család, Hugo Grotius és a philologok királya Scaliger József és más több előtt állt, szintén tényező volt fáradtságának sikerében, mert a tudósok és sok egyéb keresztyén rajongó, nemkülönben a héber nyelvet értő svéd királyné Christina, Menasse első rangú tudósnak tartván, fölötte nagy tisztelettel viseltetének iratai iránt, melyek csodálatos olvasottságról tanúskodnak. Már 1650. fordult Menasse az angol úgynevezett h o s s z ú parlament-jéhez, a zsidók felvételeért esdekelvén, »Izrael reménysége« című iratát átnyújtván és egyszersmind kérelmezvén saját oda-, utaztatási engedélyt azon czélból, hogy a zsidók felvételének keresztülvitelében közvetítő segédkeztést nyújthasson. A politikai áramlat, jelesül az angol-hollandi háború, utazását, melyre megadott az engedély, mindig hátráltata, míg végre 1655. csakugyan Londonban partra szállt. Legott Cromwellnek fölriratot nyújtott át, melyben sok ország megbizásától támogatott abbéli kérvényét tolmácsolja, hogy a zsidók ismét Angliába felvétesse. Noha a zsidókat kedvelő Cromwell e tervnek mindjárt meg volt nyerve, úgy mégis a papság és kalmárság részéről a zsidók gyanúsítottak. Ezen gyanúkat leküzdendő Menasse Londonban iratot »a zsidók védelme« czímen szerzett, mely a legjobbakk közé tartozik, melyeket írt, és melyet Mendelssohn kitűnő bevezetéssel látta el és még most is becses olvasmánynak értékével bír. Célzját ugyan teljesen nem érte el legott, de azért mégis egyes zsidóknak megadott az engedély az azonnali letelepedésre (1657). Évi üzetéssel (100 fonttal) és nagy tisztelettel bocsátott el Cromwelltől, hogy Amsterdamba vigye a jó hírt, de útközben Middelburgban érte el a halál (1657. márczius havában). Nevezetesebb munkái: »Conciliador« spanyol nyelven, mely a sz. írás ellenmondásait igyekszik kigenyíltetni; a »föltámadásról«, az »élet végéről«, »Nishiath chajim« (héber nyelven), mely kabalisticus irányú, mint hogy egyébként is Menasse nagy pártolója volt a kabalának. 400 kidolgozott praedicatiót is hagyott maga után. Fölemlítendő, hogy Menasse, ki szükölködő állapotban élt, hogy életforrást szerezzen, Amsterdamban nyomdát állított fel, mely alól jezes iratok bocsáttattak napvilágra, később a dúsgazdag Ábrahám és Izsák Pereyra anyagilag támogatták, hogy ne kelljen, mint szándékolta volt, kivándorolnia Braziliába. Menasse működésének eredménye csak 10 év után volt szemléltető, mert számosan telepedtek le a gazdag olasz és alföldi zsidók közül Londonban. Ezen új község Jona de Silvát hívta meg rabbiul. Őt követé (1679.) Jákob Abendana, ki a Kuzarit és a Misnát spanyol nyelvre lefordítá. London legbiresebb rabbija volt Dávid Nieto (szül. Velenczében 1654), ki Divornóból, hol orvos és hitszónok volt (1701.) Londonba hivatott.”
- Kohut: i. m. 222–224.
- 29 Kohut: i. m. 223.
- 30 Kohut: i. m. 165.
- 31 Mircea Eliade: Vallási hiedelmek és eszmék története III. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 141–142.
- 32 Eliade III. 142.
- 33 Ugyanott.
- 34 Eliade III. 143.
- 35 Harold Bloom: Költészet, revizionizmus, elfojtás Helikon Irodalomtudományi Szemle. 1994. 1–2. (Fordította: Hódosy Annamária) 58–76., 68. Lásd még Harold Bloom: Kabbalah and Criticism. New York, Seabury Press, 1975.
- 36 Bloom: i. m. ugyanott. Lásd még Gersom Scholem: Kabbalah and its Symbolism. New York, Schocken Books, 1969, különösen 17. és 114. A XVI. századi Isaac Luria gnosztikus felfogása vonatkozásában igen szemléletesen mutatja be annak neoplatonikus jellegét. „The Lurianic gnosis is concerned chiefly with the interrelation of all those figures, their influence and reflection in everything that takes place below, in the worlds of Creation, Formation, and ‘Making,’ which come into being below the sphere of the Shekinah, the last stage of the ‘world of emanation.’ Everything that happens in the world of the *partzufim* is repeated with

increasing intensity in all the lower worlds. These worlds form in an unbroken flow from the lights which grow steadily dimmer – Luria seems to have held that the tenth sefirah of every world, that is, the *Shekhinah*, functions at once as a mirror and filter, which throws back the substance of the lights pouring into it and lets through, or transmits, only their residue and reflection. But, in the present state of things, the world of Making is mixed with the world of demonic powers, or ‘shells,’ *kelippoth*, which accounts for the crudely material character of its physical manifestation. In essence – and here we have a pure Neoplatonic conception – the world of nature is purely spiritual. Only the breaking of the vessels, in which everything fell from its proper place, caused it to mingle with the demonic world. Thus to separate them once more is one of the central aims of all striving for the *tikkun*.” Scholem: i. m. 114.

37 Kohut: i. m. 143.

38 Kohut: i. m. 147.

39 Philón Kr. e. 13 – Kr. u. 54. Mircea Eliade: Vallási eszmék és hiedelmek története III. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 135.

40 Eliade: i. m. 135.

41 Kohut: i. m. 165.

42 Ugyanott.

43 Kohut: i. m. 181.

44 „Todrosz b. József Halevi (1234-1304.) Izsák b. Ábrahám ibn Latif (vagy Allatif) (1220-1290.), Ábrahám b. Samuel Abulafia (1240-1291.) József b. Ábrahám Gikatilla (mgh. 1305.)” Kohut: i. m. 181.

45 Kohut: i. m. 181–182. Majd hozzáfűzi: „Ezen kaldáus (aramäus) nyelven és homályos kitételekben dús irányban beszéltett egy ösrégi misnatekintélyt, kiről némileg fel lehetne tenni, hogy életrajzi története távoli szempontú szolgálhat a titokszerű tanoknak. Ezen tekintély volt ama R. Simon b. Jochai, ki fiával a római üldözések elől barlangba menekült és ott 13 évig élt. A külvilágtól elzárkózott magányában, vajjon mivel foglalatzkodott R. Simon b. Jochai, ha nem a titoktannal? Így jött létre a kabalistikus mű Zohar (fény), melyben R. Simon, mint szerző, hallgatói körében kifejti a mystikus tan-telek szövevényes rendszerét.” Kohut: i. m. 182.

46 Eliade III. 143.

47 Kohut: i. m. 182.

48 „A Zohár vagyis az álszerző R. Simon b. Jochai Midrása megjelenésével a kabalisták közt nagy mozgás keletkezett. Mohón nyelték el a magasabb kinyilatkoztatás tanait. Mózes de Leont elhalmozták rendeletekkel, hogy e Midrás másolatát eszközölje. Arra a kérdésre, hogy honnan jött egyszerre napvilágra egy terjedelmes mű, melynek szerzőjéről ugyan tudták, hogy híres tannaita, s halachamagyarázó, de egyebet nem tudtak, akkor erre a felelet az volt, hogy a könyvet Nachmani fedezte volna fel Palästinában, hogy ő küldte volna meg

fiának Cataloniába és egy s z é l v é s z által Aragóniába és Valenciába vitetett, míg Mózes de Leon kezébe került, ki az eredeti egyedüli birtokosa. Ha itt-ott kétey támadt is e rendkívüli írás rögtöni föltünése fölött, akkor mégis maga az írás, mint a tiszta kabala tan mély kútforrásaként ismertetett el. Voltak, kik e könyv keletkezését úgy is fejtegették, hogy jólehet Mózes de Leon írta legyen, ámde nem a maga fejből, hanem egy isteni ihlettség után. József Abulafia, Todrosz fia, a kabbalista, próbára akarta tenni Mózes de Leont és ezt kérve kérte, hogy másolna le egy füzetet, melynek a már elküldött füzettel való összehasonlításából akart a netáni hamisságra következtetni. De Mózes de Leon óvatossá volt és megtagadta kérését. A fent nevezett Izsák, Akkóból, ki a közmészárlás alkalmával megszökött és Spanyolhonba menekült, kíváncsi volt az a kéziratot látni, melynek létezéséről neki, a született paläestinainak és a kinek Nachmani tanítványaival elegendő alkalma volt társalogni, sejtelve sem volt. Valadolid városban Mózes de Leonnal találkozáván, ez utóbbitól kérve-kérte az eredeti Zohár megtekintését, de Mózes de Leon esküvel erősíté, hogy az eredeti házában Avilában vagyon. De haza utaztában Mózes de Leon meghalt Arealó-ban. (1305). Most kiderült a koholmány. Nagy pénzigérek után kivallották ugyanis Mózes de Leon özvegye „és leánya, hogy Mózes de Leon sohasem bírt az eredetivel, hanem könyvét fejből koholta. Azt is bevallá özvegye, hogy csak nyereszkedési célokból tette közzé férje, a Zohárnak R. Simon b. Jochai neve alatti művét, mert saját nevén kelendőségnek aligha örvendett volna a könyv. Noha ez után a család nyilvánossá lett, mégis a könyv tarta magát, mert a kabalisták örültek, hogy végre alakot nyert zavaros tanuk rendszertelensége. Az akkori tudományos férfiak, mint: Sem Tob Falakéra (1225-1290.) és Izsák Albalag (1292-94.) nem voltak oly tömkelegbontó tehetségek, hogy bölcselmi fölényükkel ellensúlyozhatták volna a kabalisták képzelgéseit.” Kohut: i. m. 182–183.

49 Itt elsősorban Maimonidész tizenhárom hittételére gondolunk. Ez a rendszer nem csupán briliáns teológiai összefoglalása a judaizmusnak, de egyúttal a filozófiai absztrakció csodálatos teljesítménye is.

50 Kohut: i. m. 275.

51 Kohut: i. m. 200. Majd hozzáfűzi: „Így kelt ki élesen a bölcselem ellen és a kabala mellett Sem Tob ben Sem Tob (mgh. 1430) Emunot című munkájában.” Kohut: i. m. ugyanott.

52 Mendelssohn Mózes (Dessau, 1729. szept. 6. – Berlin, 1786. jan. 4.) Kohut i. m. 240.

53 Kohut: i. m. 135–136. Frank Éva Frank Jákob leánya.

54 Kohut: i. m. 224.

55 „Sabbathai Z’wi (szül. 1626. Ab hó 9. megh. 1676) Smyrnából, ki egy új messiási örvöngés okozója

volt, nem tartozott a rendkívüli jelenségek közé. A hozzá való ragaszkodást, mely már a fiatal embert kitünteté, nem köszöni bő tudományának, hanem külmegjelenésének, szívét nyerő külsejének. Szelleme képzelgésétől volt beárnyékolva, rajongásra, különösen magányosságra hajlott. Fiatalságában Iskafa József tanító vezetése alatt a Talmuddal foglalkozott, de hajlama a kabalához vonzotta. Hogy erre lelke még inkább foganatosíttassék gyakran böjtölt és furdött. Tán a tengervízbeni télen-nyáron való furdéstól nyert testbőre jó illatot, mit hívei erősen bizonyítottak. A női társaságot kerülte és két nejétől megvált. A kabalával való folytonos foglalkozása és a család élettől való távoltartása, magányossága és csengő szén hangja, mely az énekekben különösen szívhez szólt, a közfigyelmet fölébreszték és csodálat tárgyává váltak. Ez érlelte önhittségét, melyhez még egy körülmény járult. Ibrahim szultán hábortója Velence ellen a keleti kereskedelmet megakasztá és ennek következtében a kalmárok Kisászáiba tettek át üzletüket. Smyrna egyszerre nagy hírré vergődött, zsidó lakossága meggazdagodott. Mardochai Z'wi, Sabbathainak atyja, alkusi minőségben jó üzleteket csinálván, meggazdagodott. Vagyoni állását elfoglaltságában fiának a kabalával foglalkozásának tudta be érdemül és oly tisztelettel viseltetett fia iránt, hogy akaratlanul másokra is hatott. Sabbathai csakhamar fiatal szentnek szerepére jutott." Kohut: i. m. 232.

- 56 Kohut: i. m. 232. Peremiczky Szilvia szíves közlése szerint: „A visszatérés gondolata mindig is jelen volt a zsidó vallásos gondolkodásban, de természetesen a 19. századig nem politikai értelemben, hanem vallásos értelemben. Jehuda Halevi vagy a 13. századi toszefista bölcsek, akik szerint a zsidóknak a Szentföldre kell menniük és letelepedniük, nem politikai fogalmakban gondolkodtak, hanem úgy gondolták, hogy messiási időkben élnek, és a visszatérés ennek a része. Ugyanakkor hasonlóan erőteljesek voltak azok a vallásos vélemények is, amelyek szerint tilos a Messiás érkezését bármilyen módon sürgetni, ezért tilos a tömeges visszatelepülés, sőt, a »túl« buzgó ima is a Messiás visszatéréséért. A mai vallásos antionizmus is ezért utasítja el Izrael Államot legitim zsidó államként.” Mindez tökéletesen igaz a judaizmus ortodoxiájára, amihez képest a kabbala nem csupán heterodoxia, de – a vele rokon ezoterikus-hermetikus tanokkal összhangban – kifejezetten a világban lévő folyamatok aktív befolyásolását helyeslő ideológia. Olyan eszmerendszer, amely a XIII. és a XVIII. század között jelentős befolyással bírt, hatása pedig máig sem múlt el egészen.
- 57 Különösen érdekes, hogy Jeruzsálem üdvtörténeti fontosságának gondolata milyen kitüntetett szerepet kap már Amerika felfedezésével kapcsolatban is. Amint Domán István rámutat: „Kolumbusz neveltetése, ahogy írásaiból kitűnik,

az Ótestamentumon, vagyis a héber Biblián alapult. Gyakran idézte *Jesáját* és úgy utalt magára, mint a »nem-zsidók megvilágítójára«. Megírta a »Prófécia könyvét«, amelyben meg akarta győzni a királyt és királynét, hogy finanszírozzák útját, amelynek célja Jeruzsálem felszabadítása. Különösen érdekes, hogy Amerika felfedezője az időt a héber naptár szerint számította: »Ez a világ teremtésének ideje a zsidók szerint... Ábrahám születésétől a második Templom elpusztításáig 1088 év telt el... a világ kezdetétől 1481-ig (amikor ezt papírra vetette) 5241 év múlt el« írja földrajzkönyvének egy üres lapjára. (A Sevilla-i Kolumbusz Könyvtárban található.) Ugyanezen könyv számos részt tartalmaz Izraelről, amely mellé Kolumbusz saját kezűleg magyarázatokat írt és ezeket bőven ellátja egy kézjellegzetes jellel, hogy aláhúzza fontosságukat.” Domán István: Már Kolumbusz is? Szombat, Zsidó politikai és kulturális folyóirat, 1992. 06. 01. [web:] <http://www.szombat.org/archivum/mar-kolumbusz-is> Domán utal arra, hogy 1492. „augusztus 2-a éjféltől zsidó vallású ember nem tartózkodhatott spanyol földön. Kolumbusz viszont megparancsolta matrózainak, hogy este 11 óráig bezárólag, az indulás előtti napon, legyenek a fedélzeten. Ez persze lehetne véletlen is, de az már nem, hogy augusztus 3-án beírja naplójába az indulást, és megemlíti, hogy ez az a nap, amikortól zsidók nem tartózkodhatnak Spanyolországban. Ha nem lett volna személyében, esetleg néhány társa személyében érintve, nem valószínű, hogy rögzíti e tényt.” Domán ugyanott. Domán tanulmánya, hasonlóan a témával alaposan foglalkozó más írásokhoz, részletesen kitér a Kolumbusz útját segítő maranók szerepére. Mint írja: „Támogatott keresett, tengeri útja lebonyolítására. Talált is egy gazdag maranust, *Don Luis de la Cerda-t*, Medina Celi hercegét, akinek több hajója volt. Ez a maranun hajlandó volt egy hajót építtetni és felszerelni a felfedező útra. (...) Kolumbusz végül *Don Luis de Santangel* maranun bankárral keresett kapcsolatot, akinek családja egyike volt Aragónia leggazdagabbjainak, ő maga pedig Ferdinand királynak adott pénzügyi tanácsokat. Santangel kölcsönt ajánlott az uralkodónak Kolumbusz vállalkozására, azzal a feltétellel, hogy ha a vállalkozás sikertelen lesz, akkor a kincstárnak nem kell megfizetnie a kölcsönt. De ha sikerül, akkor nemcsak a kölcsönt kapja vissza, hanem az udvar mentességét biztosít a Santangel családnak az inkvizíció üldözései elől. Így megegyeztek: Santangel adott a királynak 17 ezer dukátot kamat nélkül, és ennek ellenében 1497. május 30-án kapott egy különleges okiratot, amely védte őt és leszármazottait az inkvizíciótól. (...) Amikor végül sor került Kolumbusz utazására, akkor ő *Luis de Torres-t* vitte magával,

- mint tolmácsot, aki beszélt héberül. Torres zsidó volt, és csak közvetlenül az indulás előtt tért át a katolikus hitre, hogy részt vehessen az utazásban.” Domán ugyanott. Míg Domán, Rényi Péter (vö. Rényi Péter: Nyomozás Kolumbusz ügyben. <http://www.mazsihisz.hu/index.php?nid=3373> 2010. 08. 03.), Simon Wiesenthal (vö. Simon Wiesenthal: *Sails of Hope: The Secret Mission of Christopher Columbus*. New York, Macmillan, 1973), vagy Jane Frances Amler (vö. Jane Frances Amler: *Christopher Columbus's Jewish Roots*. New York, Jason Aronson Inc., 1977) Kolumbusz zsidó eredetének tulajdonítanak nagy jelentőséget, addig Rákóczi István a *Prófécia*k könyve alapján keresztény misszionáriusi elhivatottságát emeli ki, aminek némileg ellentmondanak a Rákóczi által is említett, Kolumbusz nevéhez közvetlenül is köthető kegyetlenkedések és az arany hajszolása. (Rákóczi István: *A Paradicsom meghódítása*. Hetek, 2006. 09. 08.) http://www.hetek.hu/hit_es_ertekek/200609/a_paradicsom_meghodontasa Különösen figyelemre méltó, hogy – noha Spanyolország gyarmatbirodalomává válásában jelentős szerepet kaptak zsidó származású, de katolikus hitre tért személyek – a világbirodalmi aspirációk Spanyolország tekintetében hosszabb távon kevésbé voltak meghatározóak, mint abban a protestáns angolszász kultúrkörben, ahová a hitét megtartani igyekvő, ekkor alapvetően kabbalista zsidóság beáramlott. E mozzanat is igencsak arra látszik mutatni, hogy a Weber és Sombart által kifejtett nézetek sokkal inkább kiegészítik, mintsem kizárják egymást.
- 58 Kohut: i. m. 164.
 59 Kohut: i. m. 164–165.
 60 Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 212.
 61 Eliade III. 144.
 62 Eliade III. 147.
 63 Pallas Nagy Lexikona. 14. kötet, Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság 1897. 770. Sabbatai Cevi címszó. Lásd még Heinrich Graetz: *Die Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. X. kötet *Von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland 1618 bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750*, Leipzig, Leiner, 1868. 6. és 11. fejezet.
 64 Franz Kobler: *Sir Henry Finch (1558—1625): and the First English Advocates of the Restoration of the Jews to Palestine*. New Judea, London September 1940. *Transactions (Jewish Historical Society of England)* Vol. 16 (1952), pp. 101–120.
 65 Mel Scult: *Millennial Expectations and Jewish Liberties. A Study of the Effort to Convert the Jews in Britain, up to the Mid Nineteenth Century*. Leiden, E. J. Brill, 1978. A XVII. századi Angliai viszonyok vonatkozásában lásd különösen 18–23.; Finch szerepéről különösen 20.
 66 A Hiszekegy e részének értelmezéséhez nyújtott segítségéért köszönetet mondok Barsi Balázs ferences szerzetesnek.
 67 Eliade III. 147.
 68 Ugyanott.
 69 Uo.
 70 Uo.
 71 Michael A. Rosenthal: *Történelem és zsidó modernitás Spinozánál*. *Világosság*, 2005/4. 105–118., 105.
 72 Rosenthal: i. m. 105.
 73 Ugyanott.
 74 Eliade III. 147.
 75 Eliade III. 148.
 76 Ugyanott.
 77 Uo.
 78 Uo.
 79 Uo.
 80 Hogy aztán egy ilyen apokaliptikus várakozásokkal terhelt időben az 1666. szeptember 2. és 5. közötti nagy londoni tűzvész a City területén a kor emberéből milyen érzelmeket és gondolatokat váltott ki, ma már csak találgatni tudjuk.
 81 Eliade III. 148.
 82 Rosenthal: i. m. 116.
 83 Eliade III. 148.
 84 V. I. Lenin: *Állam és forradalom*, Magyar Helikon, Budapest, 1971. 34.
 85 Wurmbrand idézi többek között Marx A hegedűs című versét, mely a következő elgondolkodtató sorokat is tartalmazza: „The prince of darkness / Sold it to me. / For me he beats the time and gives the signs. / Ever more boldly I play the dance of death.” (Karl Marx: „Spielmann” vagy „The Player”; Székely Magda fordításában: „én a Patástól kaptam muzsikámat, / övé az ütem, ő írta a kottám, / kell húzni veszetten a halotti nótám.”) Richard Wurmbrand: *Marx: Prophet of Darkness. Communism's hidden forces revealed*. Marshall Pickering. Basingstoke, Hants, 1986. 13. Peremiczky Szilvia szíves közlése Marx és a kabbala kapcsolatának vonatkozásában a következő: „Nem hiszem, hogy Marx különösebben ismerte volna a kabbalát vagy akár a hagyományos ortodox judaizmust, sőt, magát a judaizmust. Azt gondolom, az ismeretei igencsak felületesek voltak, az állam lebontásával kapcsolatos elméletei inkább a francia és a német felvilágosodás, és a rájuk támaszkodó munkásmozgalmi szerzők munkáira támaszkodhattak – ami persze nem zár ki bizonyos átfedéseket, párhuzamokat, kérdés az, hogy az eltérések vagy a párhuzamok a jellemzőbbek.” Mindez kétségkívül igaz lehet, hiszen Marx, akit evangélikusnak kereszteltek (és akinek lelkiéért apja – leveleinek tanúsága szerint – komolyan aggódott) igencsak nagy távolságot tartott mind a zsidó, mind a keresztény vallással. Wurmbrand felvetése Marx lehetséges sátnizmusáról éppenséggel nem azt támasztja alá, hogy a Marx a kabbala Kohut által

megkülönböztetett négy irányzatának valamelyikéhez állt közel. Éppen ellenkezőleg. Sokkal inkább annak a lehetősége merül fel, hogy Marx közvetlenül vagy közvetve a kabbala – Kohut kifejezésével – ún. „Zohár-féle” irányzatából kinőtt frankizmus-hoz kötődhetett. Ahhoz az irányzathoz, amelyet éppen antijudaista tendenciái okán valóban problematikus a kabbalizmus irányzatának tekinteni, noha történeti kapcsolódása a kabbalához kétségtelen.

86 Molnár Tamás: Filozófusok istene. Európa Könyvkiadó, 1996. 123.

87 Amint Szántó György Tibor rámutat, az 1640-es évek angol szellemiségének jellegét az ún. Ötödik Királyság eljövételét hirdető szekta határozta meg. Mint írja, Cromwell is hitt Jézus közeli időkből várható második eljövételében. I. Károly halálát égi jelként értelmezték arra vonatkozóan, hogy a négy (babiloni, perzsa, görög és római) birodalom összeomlása után végre eljön az ötödik birodalom kora, amelyet Jézus kormányoz. Szántó megemlíti azt is, hogy: „Az ötödik monarchisták a Szentírásra hivatkozva azt hirdették, hogy az államot a mózesi törvények szerint kell berendezni, mert világi törvényekre az országnak többé nincs szüksége. Angliát a zsidók egykori vallási tanácsa alapján újraeszesztett Szanhedrinnek kell vezetnie abban az egyébként kurta időszakban, amíg a Londonba költöző Jézus király személyesen is át nem veszi az ország irányí-

tását. Ezt a gondolatmenetet vallották a levellerek, a kvékerek és az ásók (diggerek) is. (...) A Messiás látogatásának gondos előkészítői úgy vélték, hogy az új ezredév, Jézus második eljövelele egészen addig várat magára, amíg maga a zsidóság is »meg nem tér«. (...) Cromwell Siont épít ő nemzedéke magát tartotta az Úr újonnan kiválasztott népének és Angliát védelmezte az ígért földjének. A millenáris várakozás olyan erős volt, hogy a tábornokok minden módon siettetni igyekeztek Krisztus angliai országlását.” Szántó György: Tibor Forradalom Angliában. In Poór János (szerk.): A kora újkor története. Osiris Kiadó, Budapest, 2009. 46–69.

88 Szántó György Tibor: Anglia története. Akkord Kiadó, Budapest, 2007. 142–143. E korszak, a XVII. század Angliája e mozzanaton túl is felmutat kétértelmű jelenségeket. A restaurációt követő átmeneti évtized után (1671-től) II. Károly Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley és Lauderdale közreműködésével kormányzott. A zavaros időkből, amikor az uralkodó az ország közvéleménye ellenére bocsátkozott háborúba a protestáns Németalfölddel és fogadott el titkos megállapodás keretében járadékot a katolikus XIV. Lajostól, az ellenzék az öt politikus nevének kezdőbetűiből kreálva, megbélyegző éllel nevezte az ország kormányzatát CABAL-minisztériumnak.

89 Kohut: i. m. 135–136.

