

RUGÁSI GYULA

Az értelmek kertje (Natánaél al-Fajjumi misztikus filozófiája)

„Trónszéked minden fenség fölött magaslik. Lakóhelyed fátyol mögé rejtőzik a magasságban. Tiéd a létezés, amelynek fénykeltette árnyékából megannyi lény teremtett. Amelyre nézve mondjuk: az Ő árnyékában élünk.”¹

1.

A középkori zsidó filozófia (a „zsidó kalám”) Jemenben, a tébél perifériáján élő képviselőjének, Natánaél al-Fajjúminak² egyetlen fennmaradt kéziratra szorítkozó életművét különleges viszony fűzi 11. századi elődjéhez, a filozófusként és pijut-költőként egyaránt nagyjelentőségű Salomon ibn Gabirolhoz. Hangsúlyozni kell azonban, hogy e viszony nem kifejezetten teoretikus természetű, (semmi nyoma ugyanis annak, hogy al-Fajjúmi ismerte volna ibn Gabirol filozófiai főművét, a *Fons vitaet*), hanem inkább filológiai jellegű. A 12. századi jemeni zsidó szellemi életről nem sokat tudunk, elsősorban Móse Maimuni *Iggeret Témánja* (*Ar-risālat ul-yamaniya*, Jemeni-levél)³ jelenti a tájékozódási pontot, a David Levine által 1908-ban kiadott *Bustān al-'Uqūl*⁴ pedig a másikat. Az említett irat szerzője, illetve a Maimuni-levél címzettje, Natánél és Jákób al-Fajjúmi nyilvánvalóan a dél-arábiai zsidó kolónia szellemi vezetőjének számított, ám kettejüknek az utókorra testált öröksége különös ellentmondásokat rejt magában. Az *Iggeret Témán* ugyanis egy szétzilált, ál-messiás(ok) által félrevezetett közösségről készült látlelet, míg a *Bustān al-'Uqūl* inkább egyfajta sajátos vallási univerzalizmust képvisel, amely jól érzékelhetően a korábbi jemeni ismailia hatását tükrözi, olyan vallás-feletti vallását, amelynek a meghatározó doktrínáit figyelembe véve egészen más megítélés alá eshet mindaz, amit Maimonidész a teljes aposztázia jeleként értelmez: vagyis, hogy a szanáí zsidók egy része Mohamed próféta személyében vélte felfedezni a megígért messiást. Ha tehát az idősebbik al-Fajjúmi, Natánaél filozófiai traktátusára hagyatkozunk, akkor másféle logikus magyarázat is adódhat a szövetségszegők magatartására.

Amint ismeretes, a muszlim világ jelentős része fölött politikai hatalmat gyakorló Fátimida-dinasztia uralma 1171-ben összeomlott, s e tény meglehetősen gyászos következményekkel

¹ Salomon ibn Gabirol: *Keter Malkut*, I, 20–23. In: Davidson, Israel (ed.): *Selected Religious Poems of Salomon ibn Gabirol*. (Translated: Israel Zangwill.) Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 19742 [1924]). 83.

² A szerző nevét Sirat, Colette: *A zsidó filozófia a középkorban* című művében használatos átírás szerint írtuk át magyarra, míg a szövegben előforduló arab szavak esetében az Encyclopaedia of Islam átírasi javaslatát követtük. Ettől csak néhány, a magyar nyelvben már meghonosodott szó (Korán, saría stb) esetében tértünk el, illetőleg néhány jól ismert történeti személyiség nevének átírásakor (pl. Ibn Szína).

³ Maimuni, Móse: *Jemeni-levél* (Fordította: Dobos Károly Dániel.) In: Maimonidész: *Értekezések az isteni igazságságról, üldöztetésről, megtérésről és feltámadásról*. Budapest: Logos, 2011.

⁴ Az értekezés judaeo-arab szövege és angol fordítása: Nathanael ibn Al-Fayyumi: *The Bustan al-Ukul*. (Translated: David Levine.) New York: AMS Press Inc. 19662 [Columbia Univ. Press, 1908]; A szöveg klasszikus arab átírata: Natānīl Al-Fayūmī: *Bustān al-'Uqūl* (Ed. by Suhayr Sayyid Aḥmed Duwaynī. Al-markaz al-qaumī liltardjama, Qāhira 2014.)

járt a jemeni kahal sorsára nézve is. A Fátimida kalifa-imámok ugyanis nem csupán politikai értelemben tanúsítottak néha meglepő toleranciát, hanem az iszmáilija beavatott tanításainak (*bātinīya*) köszönhetően erősen szinkretikus (gnosztikus?) színezeténél fogva a rabbinikus hagyományt, vagy éppen a zoroasztrianizmust, illetve a manicheizmust is viszonylag rugalmasan kezelhette saját ezoterikus hagyomány-körén belül. Ugyanez persze fordítva is igaz lehet: a Maimonidész-levél tanúsága szerint meglehetősen ingatag háláhikus alapon álló dél-arábiai zsidó sziget számára az iszmáilija viszonylag könnyen integrálható tantételeket, illetve értelmezési lehetőségeket tartogatott. (Nagyjából hasonló jelenségről beszélhetünk, mint például a szúfizmus vonzereje esetében, elég ha Maimonidész fiának életútjára gondolunk,⁵ aki az iszmáilijától sem idegen szúfizmus szellemi hatása alá került.) Mindenesetre Nátánaél al-Fajjúmi filozófiai főműve nehezen helyezhető el annak a bonyolult szövésű referencia-hálóznak a felszínén, amelyet – szimbolikus értelemben – a 9. század elejétől (nagyjából Dávid al-Muqammistól) a 13. század elejéig (körülbelül Narbonne-i Móséig) auktorok és fordítók egymásra történő hivatkozásai, kölcsönös megerősítései, vagy éppen cáfolataik jelentenek. Ha ennek a „mindenki tud mindenkiről” hálózatnak a szálait bogozgatjuk, akkor azt látjuk, hogy az idősebbik al-Fajjúmi ismeri ugyan elődeinek és kortársainak egy részét, ám őt nem ismerik a kortársak, még kevésbé pedig az utókor, talán Móse Maimuni kivételével, aki dicsérőleg emlékezik meg róla.⁶

Már a két al-Fajjúmi életidejének meghatározása is a véletlennek, illetve egyfajta filológiai bravúrnak köszönhető. David Levine, editio princepsének előszavában arra a Salomon ibn Gabirol-idézetre hivatkozik, amely a *Bustān al-'Uqūl* VI. fejezetében olvasható; az idézet így szól: „Ismáél is kiírtatik és romokban hever 461 évig.”⁷ David Levine a hidzsrához, tehát i.sz. 622-höz mérve, továbbá a Nap- és a Hold-évek között adódó eltolódást 14 évnek számítva arra az eredményre jut, miszerint $622+461+14=1069$, és ez a dátum a hispániai költő, ibn Gabirol életidejének (1020-1058? 1070?) a hozzávetőleges végét jelöli. Ám a verssort Nátánaél al-Fajjúmi másként idézi: ő Ismáél kiírtatásának és rom-állapotának 559 esztendejéről beszél. Ez az enigmatikus megoldás Levine szerint egy másik rejtett üzenetet tartalmaz; a $622+559+16$ (az időeltolódást újabb két évvel megtoldva) végeredményként 1165-öt ad ki. Vagyis a szanái rabbi minden jel szerint saját korára vonatkoztatta az egy évszázaddal korábban élt elődjének vers-proféciját.⁸

A fenti roppant elegáns megoldás sejtetni engedi, hogy a *Bustān al-'Uqūl* 1165-ben íródhattott, s ha ehhez hozzávesszük az *Iggeret Témán* keletkezéséi évét, 1172, akkor Nátánaél al-Fajjúmi halálának idejét, illetve Jákób al-Fajjúmi működésének kezdetét ebbe a hét évnyi intervallumba kell helyoznünk. Ha tényleg így áll a helyzet, akkor talán hihető magyarázathoz juthatunk a fent már érintett ellentmondásra nézve: a valójában sohasem szünetelő muszlim szellemi elnyomással szemben miféle doktrinális kompromisszumhoz jut el *Az értelmek kertje*,

⁵ Ábrahám ben Móse Maimuni apja halála után Egyiptomban egy „jámboroknak” (ābidūn) nevezett, kifejezetten a szúfizmus felé hajló misztikus kör vezető egyénisége.

⁶ Maimonidész a *Jemeni-levél* bevezető szakaszában égere-földre dicséri mind Nátánaél, mind pedig Jákób rabbit, a következő körkörös logika alapján: csak egy valóban kiváló apának lehet olyan fia, mint amilyen te vagy, s egy olyan kitűnő embernek, mint te, nyilvánvalóan kitűnő apja kellett, hogy legyen...Maimonidész megemlíti, hogy rövid galileai tartózkodása idején értesült Nátánaél al-Fajjúmi haláláról, de hogy olvasott-e tőle valamit, arról semmit sem tudunk. Maimuni, 2011. 79–81.

⁷ Az idézet héberül In: Nātānīl Al-Fayūmi, 2014. 70–71.

⁸ David Levine kronológiai számításai In: *Nathanel and his book, Introduction*. In: Nātānīl Al-Fayūmi, 2014.

s miért hatja át a *Jemeni-levél*ben felsejlő történeti kontextust a pusztulástól, illetőleg a száműzéstől való félelem?

Amennyiben a *Bustān al-'Uqūl* keletkezés-története – megfelelő számú támpont és analógia hiányában – eléggé nehezen kibogozhatóan tűnik, akkor a mű filozófia- és vallástörténeti genealógiájára nézve, ha lehet, még nagyobb káosszal kell számolnunk. A zavar oka elsősorban a múlt század elején a hosszú tetszhalott állapotából újjáéledő, vagy inkább új életre keltett auktor bevett megítélésének tulajdonítható; eszerint ugyanis *Az értelmek kertje* nem csupán harmadvonalbéli, érdektelen munka, hanem egyszerűen epigon irat, szolgálai átfogalmazása a fél évszázaddal korábban élt zaragozai rabbi és filozófus, Bahjá ibn Pakudá *Bevezetés a szív tökéletességéibe* (*Al-Hidāya 'ilā 'Farā'id al-Qulūb*) című, a maga korában és a következő évszázadok során egyaránt rendkívül népszerű értekezésének, amelyet ketten is héberre fordítottak: egyrészt *Széfer Hovót haLevavót* címen Jehuda ibn Tibbon, másrészt pedig József Kimhi, ám az utóbbi fordítás kiadása még várat magára.⁹ Mindenesetre már előre jelezni kell, hogy ezt az egyértelműen alulértékelő álláspontot megalapozatlannak és ebből adódóan igaztalanoknak tartom, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Ibn Pakudá sem minősül „őseredeti” gondolkodónak, műve nyilvánvalóan szúfi doktrinális sablonokat követ.

Mindenesetre Ibn Pakudá esetleges szolgálai utánzása is csak az egyik, és semmiképpen sem a legdőntőbb szempont a *Bustān al-'Uqūl* filozófiatörténeti klasszifikációját illetően. Nátánaél al-Fajjúmi a „kortárs zsidó” irodalomból ismeri és idézi Szádja Gáon *Széfer Emunót veDeótját*, Ibn Pakudá szóbanforgó művét (bár ebben az esetben az „idézni” kifejezés nem tökéletesen helytálló), Slómó hakatan (Salomon ibn Gabirol) és Jehuda Halévi költői munkásságát, de a *Kuzarit* és a *Fons vitaet* nem.¹⁰ Ugyanakkor nehéz elképzelni, hogy például a 2. fejezetben bőven kifejtett, az ember mint mikrokozmosz koncepcióhoz ne használta volna fel József ibn Caddik *Ólám Katanját*. Ez azonban csak feltételezés, amelyet nem lehet bizonyítani, mint ahogyan azt sem, hogy Arisztoteléstől Al-Fārābīig melyik görög, illetőleg arab nyelvű auctor közvetlen hatásával kell számolnunk; ami biztos: al-Fajjúmi a Korán és a hadiszok ismeretét tekintve messze felülmúlja a muszlim világban élő középkori zsidó filozófusok többségét. Ezen túl pedig az is nyilvánvaló, hogy a *Bustān al-'Uqūl* metafizikai és természettudományos elgondolásait döntő módon határozza meg az a különös, ezoterikus mű, amelyet évszázadokon át valóban enciklopédiaként használtak az arab nyelvű világban, s ez *A tisztaság testvérei* (*Ikhwān aṣ-Ṣafā'*) című anonim gyűjtemény, valamikor a 10. század második feléből.¹¹ Ha al-Fajjúmi fontos kordokumentumként értékelendő írásának egyik filológiai támpillére Ibn Pakudá műve, akkor az *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* mindenképpen a másik.

Akárhová nyúlunk is, a jobb híján a „középkori zsidó neoplatónizmus” címke alá sorolt 12. századi arab nyelvű szöveg végleges eklekticizmusával, avagy szinkretikus jellegével szembesülünk. Közvetlen és közvetett források után kutatva pedig azt látjuk, hogy ez a bizonyos keverék-jelleg csak tovább terebélyesedik. Ha elfogadjuk, hogy Nátánaél al-Fajjúmi gondolkodásmódjára

⁹ Bahjá ibn Pakudá művének, vagyis az arab „Urtext” különféle középkori kéziratok alapján elvégzett rekonstrukciójának és szövegének kiadása: Yahuda, A. S.: *Al-Hidāya 'ilā Farā'id al-Qulūb*. Leiden: E. J. Brill, 1912. A könyvet a szerző „Köszönettel és nagyrabecsúlással” Goldziher Ignácnak ajánlotta.

¹⁰ Levine, 2014. XI.

¹¹ Magyarul: *A tisztaság testvérei*: (*Ikhwān aṣ-Ṣafā'*). (Fordította, kommentálta és az utószót írta Simon Róbert.) Budapest: Corvina, 2010.

döntő hatást gyakorolt az iszmáilija „természeténél fogva” ezoterikus (*bāṭinīya*) és a rejtőzködést (*taqīya*) művészi szinten megvalósító hagyomány-együttese, akkor igazából nincs is sok értelme *Az értelmek kertjében* külön-külön neoplatónikus, gnosztikus, mandeus (?), zoroasztrianus, manicheus (?), szufi, stb. hatásáról beszélni, hiszen ezek az elemek az ezoterikus iszmáilita doktrínában már eleve benne foglaltak.¹² A hetes síita mozgalomként is ismert iszmáilija (nevét a hatodik imám Dja'far aš-šādiq kisebbik fiáról, az eltűnt, illetve rejtőzködő Iszmáilról kapta) kezdeti kiteljesedése dél-Irakhoz, az ókorban a Jordán mellékétől idevándorolt mandeusok lakóhelyéhez kötődik. Közvetlenül igazolható genealogikus szálak híján is megdöbbentő hasonlóságok fedezhetőek fel a főleg Stern Miklós rekonstruálta iszmáilita kozmológiai doktrína és a szerteágazó mandeus tanítások, illetve bizonyos antik gnosztikus irányzatok között.¹³ Különös paradoxonnal állunk tehát szemben, az Oswald Spengler által győzedelmes gnóziként meghatározott iszlám par excellence gnosztikus ága, az iszmáilija talán éppen az eredet forrásvidékéhez segít visszatalálni?

Aligha állítható természetesen, hogy a *Bustān al-'Uqūl* szerzője föltétlenül avatott ismerője lett volna az iszmáilita tanoknak, annyi azonban bizonyos, hogy az értekezését át-meg átszővi az a szimbolikus nyelv, amelyet a jemeni da'wa – nagyjából a Hasan as-Sabbā tevékenységével kezdődő alamúti korszakkal párhuzamosan meghonosított.¹⁴ Mindez persze nem könnyíti meg a *Bustān al-'Uqūl* enigmatikus nyelvének „dekódolását”. Az egyik lehetséges megoldás az, amelyet az irat kiadója és fordítója, David Levine követ: ezt én egyfajta „háláhikus átiratnak” nevezem, utalva arra, hogy a fordító minden kétséges esetet igyekszik visszahelyezni bibliai, illetve talmudi kontextusba, ám ennek a – mondhatni rutinszerű megoldásnak – a traktátus arab nyelve gyakran gátat szab. Az ilyesfajta inkonzisztenciák pedig csak tovább bonyolódnak a speciális iszmáilita frazeológiával; egyetlen példával élve: annak eldöntése, hogy az 'arsh (trón), vagy az asās (alapzat) szükségképpen a *kisszét* (az örökkévaló trónusa), illetve a misztika nyelvével terhelt *jeszódot* jelenti-e, avagy az alább érintendő speciális iszmáilita *ta'wīl* alapján magyarázható, szinte lehetetlen vállalkozás.¹⁵ A fordító, illetve a kommentátor elsődleges feladata tehát – véleményem szerint – a „nem egyértelműség” folyamatos érzékeltetése. (Az említett nehézség természetesen az egész aranykori zsidó filozófiai irodalommal kapcsolatban kimutatható, persze *Móré Nevúchimban* nyilvánvalóan inkább, mint Nátánaél al-Fajjúmi jóval szerényebb színvonalú művében.)

¹² Az iszmáilita doktrína „organikus eklekticizmusa” nem különbözik lényegileg a gnosztikus rendszerek általában vett hasonló formai jellegétől. Mindehhez azonban még legalább két fontos megjegyzés kínálkozik: egyrészt az iménti tág halmazhoz képest mindenképpen értelmes szűkítést jelent, ha az „iszlám gnózis” kifejezést használjuk, etalonszerűen úgy, ahogyan azt Karl-Heinz Halm (a) *Die islamische Gnosis* (Artemis Verlag, 1982) meghatározta, másrészt pedig figyelemmel kell lennünk arra, hogy a görög (nyelvű) filozófiai irodalom arab recenzióját a 8. századtól fogva már eredendően végletes eklekticizmus jellemezte.

¹³ A mandeusok eredetmítoszával foglalkozó klasszikus irodalom Mark Lidzbarskitól Ethel Drowerig a legfontosabb szövegeket – mint a *Ginza*, a *Diwan Abatur*, vagy a mandeus *János-evangélium* – elsősorban az ókori kontextuson belül próbálja elhelyezni az elkaszáitáktól és egyéb hémerobaptista irányzatoktól a manicheizmusig. A lehetséges iszmáilita analógiákra elenyésző figyelem jut.

¹⁴ Az iszmáilita történelem korszakolására vonatkozóan Farhad Daftary áttekintő monográfiájára hagyatkozom: *Az iszmá'iliták rövid története*. (Fordította: Hajnal István.) Budapest: L'Harmattan, 2006. Farhad Daftary, a tárgyterület egyik legkiválóbb szakértője Alamút fénykorát külön korszakként értelmezi a nízárii iszmáiliján belül.

¹⁵ A *ta'wīl* a hiteles ezoterikus értelmezés, csak az imámok, illetve a legmagasabb beavatottsági fokozattal rendelkezők előjoga. Az 'arsh=trónus, beavatottsági fokozat megjelölése a titkos iszmáilita hierarchiában, csakúgy, mint az asās=alapzat, aki a *nabīy*=próféta, illetve a *nāṭiq*=szószóló örököse.

2.

A középkori arab és latin filozófiai művek tekintélyes része fiktív levél, vagy dialógus-formában íródott, miként *Az értelmek kertje* is. Al-Fajjúmi általában „fivéremnek” szólítja meg a traktátus címzettjét, egyfajta mester-tanítványi, mi több, műsztagógosz-műstész viszonyt feltételezve ket-tejük között. A mű terjedelmes II. fejezetében például ezt olvassuk: „Ó fivérem, lásd be és fontold meg ezeket az érzékeny titkokat, válassz az értelmezések közül és az alattuk meghúzódó tudásból azért, hogy elnyerd és részül kapd az örök boldogságot és kijöjj a tudatlanság köréből; Isten adjon sikert a helyénvaló dolgokban és az Ő kegyelme legyen rajtunk.”¹⁶ Úgy tűnik, a „fivérem”-ként megszólított tanítvány egyszerre hasonlít Canterbury-i Anselmus *incipiensé*hez és *incipiensé*hez, vagyis illő mértékben tudatlan, ám a szükséges mértékben kíváncsi. De végül is miféle érzékeny titkok (szubtilis misztériumok) elsajátításáról lehet szó, amely ráadásul a *tudatlanság* (*djāhiliya*) köréből való kilépés esélyével kecsegtet? Nyilvánvalóan nem egyszerűen a Talmud-tanulás magasabb fokozatairól, hiszen annál, amit al-Fajjúmi exemplarium gyanánt a Talmudból és annak holdudvarából felhasznált, annál egy hajdani jesiva bóher bizonyosan többet tudott. Mással kell tehát próbálkoznunk, olyasfajta beavatott tudás után kutatva, amely éles határt von eiszóterikus és exóterikus ismeretek között. A *Bustān al-'Uqūl* egy másik szöveghelyét idézve: „Hasonlóképpen, az embernek négyféle típusa (modora: *durūb*) van: az egyik közülük eléri a látható tudást, de a benső tudást nem, van olyan közülük, aki megállapodik a benső tudásnál, de a külső tudáshoz nem jut el, akad olyan is, aki eléri mindkettőt, de olyan is, aki egyikhez sem jut el.”¹⁷ Csábító lenne a feltevés, miszerint a *djāhiliya* köre csupán a negyedik típusra vonatkozik, ám mindenfajta misztérium-gondolat közös sajátja, hogy az avatatlanok széles köre a türszosz-vivőket is magában foglalja, azaz a négyféle felsorolt embertípus közül hármat. Ezen túl pedig eléggé valószínűnek tűnik, hogy a *tudás* ('ilm) *bāṭin* (belső, láthatatlan), illetve *zāhir* (külső, látható) megkülönböztetése jelenti a beavatott és a külvilág számára megfogható ismeret distinkcióját. Természetesen ellenérvként felhozható, hogy az ilyesfajta különbségtételt Szádjától Maimuniig a középkori zsidó filozófia nagyjai mindannyian alkalmazták, a kabbala művelői pedig különösképpen. Ám itt nem egyszerűen a *maaszé brésit* (a teremtésnek a természetbe, *tevá* foglalt rendje), illetve a *maaszé merkává* (a trónszekér-mű, vagyis a misztikus kinyilatkoztatás) közti disztinkcióról van szó, hanem – ha szabad így fogalmazni – a kinyilatkoztatás rendjén belüli határokról, avagy a kortalan „gnosztikus attitűdöt” figyelembe véve: kinyilatkoztatás és kinyilatkoztatás megkülönböztetéséről;¹⁸ legalábbis formális értelemben, hiszen aligha kétséges, hogy a Muqadimma (Bevezető) elején megfogalmazott „hitvallás” tanúsága szerint Nátánaél al-Fajjúmi az idegen kinyilatkoztatás gondolataig nem jut el. Ám erre nincs is semmi szükség, az iszmáilija hívei, főleg a magasabb fokozatú misszionáriusok, a *dā'ik* általában a hithű muszlimoknak tartották magukat, ahová a

¹⁶ A „tudatlanság (*djāhiliya*) köre” nem a kinyilatkoztatást ismerők és nem ismerők között von határt, hanem a kinyilatkoztatás világán belül a *bāṭiniya*, a belső egzegézis ismerői, illetve az avatatlan muszlimok között.

¹⁷ Nātānīl Al-Fayūmi, 2014. 14.

¹⁸ *Az értelmek kertjében* nincsen szó a különféle gnosztikus tanok esetében megszokott, valamiféle Idegen Isten személyéhez kötődő magasabb rendű kinyilatkoztatásról; az iszmáilita gnózis nem felfelé, hanem lefelé, a teremtményi világ felé terjeszkedik. Az Univerzális Értelemmel ugyanis már a teremtményi világ kezdődik; ezen a helyzetképen csak az al-Kirmāni féle szofisztikus filozófiai rendszerek változtatnak valamelyest.

legradikálisabb képviselői elmerészkedtek, az a vallási törvény, a *saría* felfüggesztése volt.¹⁹ Pontosan az a terület tehát, amely a galuti zsidóság egybetartó kovászát is jelentette majd két évezreden át. A logikai kör tehát bezárulni látszik, menekülő útvonalat a kabbala világa kínálhatna, (erről a *Bustān al-'Uqūlban* expressis verbis nem esik szó), illetve a mű VI. és VII. fejezetének tematikája: *Melek Mesiah*, illetve (a) *ha-ólám ha-bá*, az előbbi által uralt eljövendő világ. Amint *Az értelmek kertje* olvastán kiderül: al-Fajjúmi ismerte Szádja gáon filozófiai főművét, s talán más tekintélyes szerzőket is, nyilvánvalóan tisztában volt vele, hogy Szádjától Ábrahám ibn Daudon át Maimuniig szinte mindenki a jelenlegi és az eljövendő világ egybeszerkesztésén fáradozott, ha nem is a *qécre* vonatkozó messiási titkok (*razim*) kifürkészésével, hanem a kinyilatkoztatáshoz mérten idegen világ, a filozófia kínálta „bizonyítékokat” szem előtt tartva.

Amennyiben jól érzékelem, a *Bustān al-'Uqūl* szerzője számára a filozófia kozmosza csupán a távolban felderengő, titokzatos világ, amelyet a szerző alig-alig ismer. Sokkal szorosabb viszony fűzi ahhoz a hagyomány-körhöz, amelyet – Slomo Pines úttörő írása²⁰ által meggyőzően bizonyítva – számára az iszmáilija „belső tanítása” jelent. Az alábbiakban a Bevezető fordítását, mint illusztrációt, elsődlegesen felhasználva a fenti állítás (hipotézis) igazolására teszek kísérletet.

Nátánaél al-Fajjúmi: Az eszek [értelmek] kertje

Bevezetés

„A könyörületes és Irgalmas Isten nevében kezdem; az Ő szavai vezetnek engem és az Ő rendelkezéseit követem, Ő Istenem, Ő a te nagylelkű segítőd.

Áldott legyen Isten, Izrael Istene, az első valamennyi első előtt, az okok oka, a legősibb, aki nem szűnik meg létezni, aki Egy, de nem szám szerint, az egység létrehozója, a semmivel sem egyenlő, az örökkévaló, aki nem született és nem is nemzetett, a valóságos Egy, az egyedül való az örökkévalóságban, aki a szellemeket emanálja,²¹ s egybeilleszti a formákat, aki megformálja a testeket, akié a jóakarát, a nagylelkűség, az uralom és a fennállás, a fenség és a nagyság, a teremtés és a királyság, az egyediség és a mindenhatóság, Ő az élet, aki nem hal meg, az Örökkévaló az ő örökkévalóságában, az állandó az állandóságban, a Teremtő az ő uraságában, aki képes arra, hogy azt, ami nincs olyanná tegye, mint amilyen a valami, aki létrehozza a létezőt a nem-létezőből.²² Számára nincsen határ, sem megragadhatóság, a hol és a hogyan; trónja sincs, hogy

¹⁹ Egészen pontosan csak a *saría* egy részéé, a hívő muszlimok öt alapkötelezettsége általában változatlanul megmarad.

²⁰ Tény és való, hogy a *Bustān al-'Uqūl* szövege nem hemzseg az 'Arisztű és 'Aflaṭūn nevektől, ahogyan ez a középkori muszlim és zsidó művekben szokás. A filozófia al-Fajjúmi számára elsősorban a 10–11. századi iszmáilita doktrína.

²¹ A szellemi lények (*rūhāniya*) a kerubok, az arkangyalok; az első három ilyen lény, *Djadd* (szerencse, jósors), *Faḥ* (diadal) és *Khayāl* (képzület) egy-egy arkangyallal, sorrendben Gábiellel, Mikhaéllal, illetve Rafaéllal azonos.

²² A *Római-levél* szövege – „akivel szemben hitt [ti. Ábrahám] a halottakat életre alkotó és a nem létezőket létezőként (meg)szólító Istenben”, (katenanti hu episzteuszen theu tu dzóopoiuntosz tusz nekrusz kai kaluntosz ta mé onta hós onta) (Róm. 4,17) – sokkal természetesebben hat sémi nyelveken, héberül, szírül, vagy arabul, mint görögül.

helyet foglalna rajta, sem széke (lábzsámolya), amely előtt leülne, akit nem lehet leírni úgy, mint aki felkel vagy leül, mozgásban sincs, de nem is mozdulatlan, illetve mint aki szülő lenne vagy született, mint aki tulajdonságokkal rendelkezik, vagy aki definiálható lenne.²³ Aki előtt megalázkodik az összes bálvány, és engedi, hogy valamennyi teremtmény leboruljon előtte. Nem megy be és nem jön ki, nem emelkedik fel és nem ereszkedik alá, túl van azon a határon, amelyet elérhetne az emberi értelem, a gondolat, a koncepciók és a megfontolások. Az Ő lényege megragadhatatlan, nem lehetünk tudatában a tulajdonságainak, hatalmasabb és dicsőségesebb annál, mint amit a tudósok (filozófusok) elmondhatnának, ahogyan [a próféta] – békesség legyen rajta – dicséri Őt, amikor ezt mondja: „áldják a Te dicsőséges nevedet, a Te neved magasztaltassék fel minden áldás és imádság fölött.” (*Neh.* 9,5).²⁴

Ami pedig a későbbiekre illeti: az első, amit a Teremtő és Felsőleges alkotott, az az Univerzális Intellektus,²⁵ amely az élet kezdete, az áldások forrása, a boldogság eredete, az emanációk [kútfeje]: miként az ásványoké, a szféráké, a nemzeteké a magas rangú lelkeké, az égitesteké, valamint a földön és az egekben lévő különböző formáké. Isten – dicsérjük Őt! – teremtette ezeket az Ő szava (parancsa) és akarata által, nem valamiből, nem valaminek és nem is valamivel, nem valamin keresztül, hanem – dicsőség Neki! – [akarta] hogy legyen és lett a Tökéletes Intellektus. Lényegét megértve (vagy: önmagát megértve) létrehozta mindazt, amit kigondolt, mindenfajta cselekvés mozgatójaként, s mindenfajta született hordozójaként; Neki köszönhető az is, ami egyhelyben áll, tökéletessége és teljessége folytán, és az is, ami megmozdul (nekilódul); ezek hálát adnak mindazért, amit csak elértek, s a Teremtőtől való kegyelemért. Erről [ti. az Univerzális Intellektusról] beszél a Szentírás, amikor ezt mondja: „Az Örökkévaló birtokolt engem útjának kezdetétől, már művei előtt, ősidőktől fogva, mindenkor.” (*Péld.* 8,22); valamint: „Mielőtt a Tehóm lett volna, már elkezdődtem.” (*Péld.* 8,23); továbbá: „amikor az eget alapította, én már ott voltam.” (u. o.)

Figyelemmel a (saját) lényegére, az Univerzális Intellektus hozzálátott ahhoz, hogy meghatározza mindazokat az attribútumokat, amelyek a Teremtő – dicsőség Neki! – lényegében találhatók,²⁶ eközben eltelt örömmel izgatott lelkesültséggel amiatt, amit látott önmagában a tökéletes jóról, ami megmarad örökké, vagyis az örök életet, amikor fölemelkedett arra a szintre, amely a Teremtőjéé – szenteltessék meg az Ő neve! Erről beszél a Szentírás, amikor ezt mondja: „Nála voltam, mint mesterember, minden nap örvendezve, mindig-tartó örömmel Őelőtte.” (*Péld.* 8,30). Túlrad belőle az öröm és a vigalom, mindezt az Univerzális Lélek árasztja ki (emanálja) magából. A tudósok közül néhányan azt állítják, hogy (az Univerzális Intellektus) elvont intellektusokat

²³ Al-Fajjúmi a tiszta transzcendencia eszméjét és a negatív teológia szemléletmódját egy, az időn és a téren kívül eső lény képzetével vonja egybe.

²⁴ Az *al-'aql al-kullī* eléggé sokféle mitológia-filozófiai űs jellemvonásait viseli magán. Ugyan a legfontosabb jellemvonása az, hogy teremtmény (*al-mubda'*), ugyanakkor azonban a *creatio-emanatio* keveredés folytán egyfajta szellemi mamzér, fattyú, aki az utána következő lényeket emanálja. Hasonlít a platóni Démiurgosz Núszra, s némiképpen az arisztotelészi Nusz poétikoszra is, de leginkább a plótinuszi Núszra, aki a Hent – tiszta episztemológiai tevékenysége révén – „léttel ajándékozza meg.” Ami pedig a teológiai örökséget illeti: az Univerzális Intellektus a transzcendens Isten attribútumait is magára veszi, ő a „tökéletes”, „teljes”, „örökkévaló”, sőt születésétől fogva „teremtő” is.

²⁵ A *Nehémiás* 9:5. héber szövegében – „vibárcú sém kebödeká u merómam al-kol beráká utehillá” – az „umerómam” többes számú pólal participium, amelyet nem szükséges főigeként magyarra fordítani, alkalmazható a határozói igenév is, bár egy kissé bizarr hatást kelthet a „magasztalvák minden áldás és imádság fölött” megoldás.

²⁶ Amint a 23. jegyzetben szó esett róla: nem csupán „definiálta”, hanem magára is vette ezeket az attribútumokat.

emanál magából a világba, mégpedig kilenc szinten elrendezve; a [z első] kilencnek megfelelően, ugyanis ezek azok a számok, amelyek egy jegyből állnak, s amelyek teljessé teszik az első dekádát, amelyből az egész világ, az alsó és a felső is, származik. Úgy találták, hogy minderre nézve [a következő tanítás] az útmutatójuk: „A világ tíz mondással teremtett.” (*Pirké Abóth*, 5,1); valamint: „A világ tíz mondáson áll fenn.” Ami pedig a bölcseket illeti, ők meggyőződéssel állítják, a fogadalmakra vonatkozó hagyomány alapján, hogy: „Hét szó teremtett, mielőtt a világ létrejött volna, mégpedig: a Tóra, az Éden kertje, a Gé-Hinnom, a dicsőség trónszéke, a bűnbánat, a Messiás király neve, a Szentély helye.” (*Peszachim*, 54a) A Szentírás alapján utaltak ezekre a bizonyítékokra úgy, ahogyan a Talmud magyarázza mindezt: „Honnan tudjuk, hogy a Tóra a világ létrehozása előtt teremtett? „Ebből a pászukból: „Az Örökkévaló az Ő útjainak elején teremtett engem, művei előtt, ősidóktól fogva.” (*Péld.* 8,22). És az Éden kertjére hol mondja? Ebben a pászukban: „És ültetett az Örökkévaló Isten kertet Édenben, keletre.” (*Gen.* 2,8) És a Gé-Hinnomról hol beszél? „Mert régóta készen áll (el van rendelve) a Tófeth.” (*Jes.*30,33); és a dicsőség trónjáról hol beszél? „Trónszéked öröktől fogva megvan.” (*Zsolt.* 90,2[?]) És a bűnbánatról hol beszél? Mielőtt a hegyek megszülettek volna, visszafordítod az embert a homályba”, majd ezt mondod: „térj meg ember fia!”(?). A Messiás király nevééről hol beszél? „Legyen az Ő neve örökkévaló, terjedjen ki híre a Nap előtt” (*Zsolt.* 72,17); a Szentély helyéről hol beszél? „Dicsőség trónszéke, kezdettől fogva fenséges a szentélyünk helye” (*Jer.* 17,12).

A tanult emberek közül azonban néhányan hozzáfűzik az ábécé betűit,²⁷ jelezve, hogy ezek már a teremtett világ előtt létrejöttek, s ennek megfelelően minden kimondhatónak megvan a maga kiejtése (beszédmódja), és így ölti szóba (mondja ki) mindegyik a maga dicséretét. (*Peszachim*, 54a). A bizonyíték minderre pedig: „Kezdetben teremtette az Örökkévaló az egeket és a földet,” (*Gen.* 1,1), vagyis a teljes ábécét az aleftől a tavig, valamint az első fényt, amely már a világitótestek előtt létezett, és amelyre nézve olvassuk, „És mondotta az Örökkévaló: legyen világosság”; (*Gen.* 1,3). Mindkét állítás helytálló.

Erre a tíz kijelentésre vonatkozó bizonyítékok pedig egyensúlyt képeznek a számok hierarchiájában. Ebben a világban ugyanis ezek a kijelentések csupán pillanatnyi érvényűek, s közülük valamennyi magában foglal valamit abból, amit a Mindenható Isten alkotott, ám közülük egyik sem vonatkozik sem időre, sem helyre; nevezetesen az első (kijelentés): „és mondotta az Örökkévaló, legyen világosság!”, míg a többiek időre és térre vonatkoznak, ahogyan írva áll: „és mondotta az Örökkévaló: legyen így!”, majd pedig: „mondotta az Örökkévaló: gyűljenek egybe a vizek!”, továbbá: „mondotta az Örökkévaló: sarjasszon a föld füvet!” (*Gen.* 1,6); valamint: „és mondotta az Örökkévaló: legyenek világitótestek!”, „és mondotta az Örökkévaló: buzogjanak fel a vizek!” (*Gen.*1,9). Majd: „És mondotta az Örökkévaló: szilárduljon meg a föld!”, ezután pedig: „és mondotta az Örökkévaló: teremtsünk embert!” (*Gen.* 1,26); „és mondotta az Örökkévaló: figyelj ide, most adok neked!”, ezután pedig: „és mondotta az Örökkévaló: nem jó az embernek egyedül lennie!” (*Gen.* 1,29); még előbb: „és mondotta az Örökkévaló: szaporodjatok és sokasodjatok!” (*Gen.*1,28). Az egyik kiegyenlíti a másikat. Ebben (a tíz kijelentésben) pedig

²⁷ Hangsúlyozottan az ábécé betűiről történik említés, nem pedig hét, vagy tíz alap-betűről, amelyek a filozófiailag kidolgozott iszmáilita kozmológiában kulcsfontosságú szerepet játszanak. A 22-es, a héber ábécé betűinek száma, nem központi jelentőségű al-Fajjúmi értekezésében, ennek ellenére a valamennyi középkori zsidó szerző által ismert és gyakorta kommentált *Széfer Jecira* háttér-jelenlétére kell gondolnunk.

benne foglaltatik az ember – aki mikrokozmosz tíz taggal –, harmóniába illesztve. Erről még beszélünk, amint végeztünk az iméntiekkel, Isten segítségével, dicsőség neki.

Ily módon tehát az első teremtmény [az első fény] az Egy szintjén áll, az Univerzális Lélek pedig a másodikon, és így tovább. A bölcsek szerint a(z isteni) Bölcsesség a Tórában az első teremtmény, az Univerzális Értelemre vonatkozik, míg a következő teremtmény, az Éden kertje az Univerzális Lélekre.²⁸ Ez [ti. az Éden] az állhatatos (érdemes) lelkek tartózkodási helye, s a parciális lelkek innen áradnak ki a természet világába. És ezután következik a többi szint is, amíg csak el nem érjük az égi szférák és a csillagok világát. Ez a fény-világ, amelybe bele van vésve (kódolva) az összes forma, amely csak a szubtilis világban található; innen sorjáznak elő a durvább (megszilárdult) világ felé a Bölcs és mindenható [Egy] hatalmával (képességével). Ez a bizonyíték az Ő bölcsességére és hatalmára. Az iménti három világ összefügg és kiegyenlíti egymást, szilárdságuk, fényességük, illetve képlékeny (érzékeny) voltak tekintetében, amennyiben minden egymáshoz képest helyezkedik el, jelezve Teremtőjének bölcsességét, és tanúsítva azt is, hogy Ő alkotta valamennyiüket, az Ő mindenre kiterjedő bölcsességével, s azt, hogy ők nem maguktól teremtettek. Erről beszél a Szentírás, amikor ezt mondja: „Mily fenségesek a Te műveid, ó Uram!” (Zsolt. 104,24); majd ezt mondja: Az Örökkévaló létrehozta a földet az ő bölcsességével, és megalapozta az egeket az ő értelmével. (Péld. 3,19). Az ember pedig az utolsó a teremtmények sorában, egy mikrokozmosz. Mindarról a sokféle-ségről, ami még hátra van, a következő fejezetben lesz szó, ha Isten is úgy akarja.

Ezt a könyvet „Az értelmek kertjének” neveztük el, és hét fejezetre osztottuk.

Az első fejezet Isten – dicsőség Neki! – egyedüliségét tárgyalja, azt, hogy nincsen Isten Rajta kívül.

A második fejezetben arról esik szó, hogy az ember mikrokozmosz, egyensúlyt képezve ama három világ között, amely megelőzi őt a létezésben; ezek pedig: a szubtilis, a fénylő és a megszilárdult (sűrű) világok.

A harmadik fejezet arról szól, hogy miképpen kell engedelmeskedni Istennek titokban és nyilvánosan, s hogyan kell imádni Őt helyesen látható módon, illetve az ember bensejében.

A negyedik fejezetben említés történik a Mindenható Isten előtti bűnbánatról, figyelemmel kezeinek alkotásaira, és így tovább; az önsanyargatásról, az alázatosságról, a tanult emberek érvényesüléséről és munkálkodásukról ebben a világban és az eljövendőben egyaránt.

Az ötödik fejezet tárgya: támaszkodás a Mindenható Istenre, az összes vallási és világi ügyben, figyelemmel valamennyi teremtményre, akik csak a fenti, illetve az alanti világban vannak, bölcsességének nyilvánvaló (látható) voltára az apró és a nagyon nagyméretű teremtmények körében, az összes teremtmény (isteni) ellátására, az illendő halálra és így tovább.

A hatodik fejezetben említés történik a Messiás kiválóságáról – Isten siettesse lépteit! –, Izrael megváltásáról – sürgesse azt a Mindenható Isten! –, annak visszautasításáról, hogy a Tóra másolat (naskh)²⁹ lenne, mégpedig észérvekkkel, a vallási jogból, illetve a szóbeli tanból származó elégséges számú bizonyítékkal, héberül és arabul.

²⁸ A *Mislé* 8. fejezete *hokhmájának* és az *'aql al-kullīn*ak az azonosítása, illetve legalábbis analógiája állandóan visszatérő megoldás a *Bustān al-'Uqūl*ban.

²⁹ A „másolat” jelleg gyakran visszatérő vád a muszlim szerzők részéről; eszerint az örökkévaló, teremtetlen Koránhoz képest a Szinaj hegyen a Biblia Istene és Mózes által közösen alkotott Tóra csak részleges kinyilatkoztatás lehet, nem több, mint kópia. Talán ezért is ír al-Fajjúmi könyvének I. fejezetében – merőben hagyományellenes módon – „örökkévaló Tóráról”.

A hetedik fejezetben az Eljövendő Világról – amely egy másfajta lakozás – történik említés, ez az élet végállomása, a menedék, vagyis az élet és az örökkévalóság együttléte, amikor a Teremtő – dicsőség Neki! – megóvjá teremtményeit mindenfajta gonoszszágtól.”

A bevezető evokációja úgy szólítja meg a Biblia személyes Istenét, ahogyan azt szinte valamennyi középkori arab nyelven írott filozófiai munka, legyen bár a szerzője muszlim, zsidó, avagy szír keresztény. Vagyis jobbára a mu‘tazilita kalám követelményeinek megfelelően az isteni egyediség (*tawhīd*), a mindenfajta attribútumokat és affekciót tagadó tiszta transzcendencia, valamint a kifogástalan pneumatikus jelleg hangsúlyozásával. Mindez persze szinte szükségszerűen paradoxonokat eredményez: hogyan lehet az imént jellemzett Lény a világ teremtője, vagy éppen az emberi sors megszabója? Miként a legtöbb kortársa, al-Fajjúmi is azzal a megoldással él, hogy a Korán, illetve a Biblia hittételeit tiszteletben tartva a creatort vagy emanatorrá változtatja át, vagy pedig – a bevett neoplatónikus logikának megfelelően – a tisztán transzcendens, sőt léten-túli Egy alá valamiféle Démiurgoszt rendel, aki effektíve felelős a teremtés művéért. Nyilvánvaló, hogy mindkét megoldás sántít, ennek megfelelően a muszlim világ különböző vallású filozófusai megtanultak együtt élni azzal a paradoxonnal, miszerint a kinyilatkoztatás, illetőleg a filozófia Napja más és más metafizikai törvények alapján működik.

Ez a fajta jótékony skizofrénia a szanáí rabbira, Nátánaél al-Fajjúmira is jellemző, annál is inkább, mert zsidó kortársainak jó részéhez hasonlóan telezsúfolja művét prófétai és zoltár-idézetekkel. (Ezzel az eljárásomóddal szembeni illusztris kivétel például Salomon ibn Gabirol kalandos úton hagyományozott műve, a *Fons vitae*, amely egyetlen szentírási idézetet sem tartalmaz.) Ennek megfelelően a *Bustān al-‘Uqūl* bevezetőjét (is) látványos ellentmondások ékesítik: a szerző megállapítja, hogy Isten hatalmasabb és megfoghatatlanabb annál, mintsem hogy a filozófusok bármi érdemlegeset tudnának mondani róla. Akinek *Bóré ólám* a Neve, és a semmiket valamiké formálja át, másfelől emanálja a szellemi lényeket, és Aki a Biblia szerint királyi trónusán ül, s lábzsámolya a mindenség, nincsen se trónszéke (*‘arsh*), sem pedig lábzsámolya (*széke, kursī*) stb.

Hogyan lehet kikecmeregni az ellentmondások e pókhálójából? A legkézenfekvőbb módszer már Szádjá gáón kidolgozta mértékadó művében, a *Széfer Emunót veDeót*ban, háromféle egzegetikai típus elkülönítésével, s az alap-típusokhoz különböző „világokat” rendelve. Ám a Biblia Istenéről tudjuk, hogy nem (csupán) az allegóriák birodalmában uralkodik, hanem valamennyi létező világ Ura, egyebek között az allegóriák világáé is. Már amennyiben komolyan vesszük, hogy egyetlen, az alexandriai teológia, illetve a neoplatónizmus nyomdokain járó egzegetának sem jutott eszébe kételkedni abban, hogy az allegóriák mindensége létezik. (Az a kimondott-kimondatlan felfogás, miszerint az allegória egyfajta nem-létező kovariánsa valamilyen szó szerint vett létezőnek, az az elmúlt száz kétszáz év tudományosságának a hozadéka).

Amennyiben tehát a létező világok különböző típusai között megfelelés létesíthető, annyiban feltételezhető, hogy ezek a világok egy és ugyanazon univerzum alakváltozatai. Ennek megfelelően vélekedik úgy al-Fajjúmi, hogy a Biblia Istenének első alkotása, az Univerzális Értelem (*al-‘aql al-kullī*) megfelel a Bölcsességnek (hokhma), amelyet/akit a keresztény egzegézis a Logosz-Hüiosszal azonosít. Az Univerzális Intellektus tehát egyfelől a creatura prima, a legelső, akit a Biblia Istene alkotott, másfelől az emanációs folyamat kezdete, az élet kútfeje (voltaképpen a *meqór hajjim*, az élők forrása), az égi lények létrehozója, mindenfajta forma elgondolója. Al-Fajjúmi emelkedett tónusa mögött azért kiolvasható, hogy (az) *al-‘aql al-kullī* „teremtése”

egészen speciális aktusnak tekintendő: igazából az isteni akarat tárgyiasulásáról van szó, hasonlóan ahhoz, ahogyan a mu'tazilita kalám szélsőséges képviselői gondolkodtak. Eszerint a tökéletes transzcendencia megóvása érdekében Istennek ahhoz, hogy akarjon valamit, először saját akaratát kell megteremtenie, s ugyanez vonatkozik az isteni attribútumokra is. Ezzel a paradox módszerrel a transzcendencia ideálja és a személyes Isten alakja legalább ideiglenesen egyszerre fenntartható. Így tehát az Univerzális Intellektus akár isteni attribútumnak is tekinthető, mindenesetre nem szigorú értelemben vett creatura, nem is emanatum, s különösképpen nem lehet „szülött”, ahogyan a *Példabeszédek* Logosz Szophiáját már a korai keresztény egyházatyák a Fiú tüposzaként értelmezik.

A következő lépés al-Fajjúmi szerint az, hogy (az) *al-'aql al-kullī* alacsonyabb rendű intellektusokat és/vagy szellemi lényeket emanál magából, s mindezt a bevett neoplatónikus eljárás-módnak megfelelően úgy, hogy közben eltelik Isten/az Egy gyönyörűséges szemlélésével, megértve, és meghatározva az isteni esszencián „belüli” attribútumokat. (Bár szövegszerűen igazolni nem lehet, itt felsorakozik *Aristoteles Arabus*³⁰ és *Proclus Arabus*³¹ teljes recepció története, mindaz, amit a *Bustān al-'Uqūl* Bevezetőjében és főleg első két fejezetében az Univerzális Intellektus véghez visz, leginkább a plótinosiszi második isteni hüposztaszisz, a Nusz tevékenységéhez hasonlatos.) Mindenesetre a *kiáradás* – újabb eklektikus mozzanat gyanánt – kiegészül a *kimondással*, ami azért lényegesen jobban illik a Biblia kontextusába. A *Peszachim* 54a alapján a hét primordinális teremtmény – dolog –, továbbá a *Pirké Ábóth* 5,1 nyomán a „tíz mondás” a teremtő logosz megnyilvánulására felhozott példák; a *logosz* helyén nem is annyira a *dabart*, vagy a *memrát*, hanem inkább a kabbalisztikus *dibburt*, a beszéd-folyamot sejtve. Erre vall a következő, némiképpen homályos utalás is azokra a „tanult emberekre”, akik az előbbiekhöz még hozzáveszik az ábécé (mármint a héber ábécé) huszonkét betűjét is, eltéveszthetetlen hivatkozással a *Széfer Jecirára*.³²

Az eddigiek során azt tapasztalhattuk, hogy al-Fajjúmi kozmológiai jellegű fejtegetései nem csupán a korabeli „zsidó filozófia” amúgy is elegy-belegy kontextusához képest enigmatikusak, hanem még *Az értelmek kertje* teljes szövegéhez mérten is. Az egyjegyű számokkal kapcsolatban például különféle analógiák, illetve azonosítások lehetősége merül fel: Levine „absztrakt intellektusoknak” fordítja az Univerzális Intellektus által emanált kilenc szellemi lényt (*rūḥāniya*), máshol a *szefirótként* azonosítja őket, maga a szerző egy helyütt kilenc énekről beszél, amelyet Izrael fiai a tökéletes dicséretet beteljesítendő énekelnek, (a tizediket majd az eljövendő világban hallhatjuk), máshol az Örökkévaló kilenc öltözékéről beszél, amelyek főleg Zsoltár- és *Sir haSirim*-szöveghelyekből szőtt palástként értelmezendők.³³ Mindenesetre a titkos egzegézis pókhálófinomságú fátyolként borul a rabbinikus hagyományéhoz képest idegenszerű kozmológiai fejtegetésekre (azt nem merem mondani, hogy „filozófiai

³⁰ F. E. Peters: *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. (E.J. Brill, Leiden, 1968).

³¹ Endress, Gerhard: *Proclus Arabus*. Beyrouth – Wiesbaden: Franz Steiner, 1973.

³² Részben dokumentálható, részben pedig közvetve tudható, hogy Szádja Gáóntól fogva szinte valamennyi középkori zsidó szerző írt *Széfer Jecira*-kommentárt, vagy legalábbis hivatkozik az ő-s-kabbala eme művére.

³³ A tizedik öltözék már a diadalmas Messiás királyé, *Jesája* 63, 2. alapján: „Miért vörösös az az öltözéked (madúa adom lilebúseká), és a ruhád, mint azé, aki borsajtóban taposott?”

kontextusra”), ám arra nem alkalmas, hogy jótékonyan elfedje az utóbbira gondos kezek által odapingált „minim” figyelmeztető feliratot.

A *vajómer* típusú „mondások” körén belül a teremtő isteni szó közvetlen megnyilvánulásai-ként felfogható *jehi* („legyen”) szólítások – amelyeket a szerző idő és tér előttiként ír le –, vagy éppen az Értelem (*'aql*) és a Lélek (*nafs*) egymás alá rendelése, stb. minden bizonyonnyal csupán egyetlen korabeli szellemi-filozófiai kontextuson belül „dekódolhatóak”, s ez a korai iszmáilijának a 12. századi Jemenben különösen virágzó kozmológiai doktrínája úgy, ahogyan azt Slómó Pines 1947-ben, úttörő jelentőségű tanulmányában megírta.

3.

A korai iszmáilita doktrína (szűkebb értelemben a 9. század végéig, tágabb értelemben viszont – a hagyományozás útját figyelembe véve – a nizárijja térnyeréséig számítandó)³⁴ – elsősorban az univerzális gnózis egyik legfontosabb kései alága, s csak másodsorban a síita iszlám misztikus, szakadár oldalhajtása. Ennek megfelelően szinte lehetetlen olyan speciális *cantus firmus*t, „alapdallamot” rekonstruálni, amely megnyugtató klasszifikációt eredményezne, akár tágabb, vallástörténeti, akár pedig szűkebb, filozófiatörténeti szempontból. Ugyanez persze, már az antik gnózissal kapcsolatban is elmondható, ráadásul az iszmáilija egyik lényeges doktrinális eleme – a belső, titkos egzegézis (*ta'wīl bāṭinī*) mellett – a *taqīya*, az óvatosságból történő rejtőzködés és színlelés, amely szinte kötelezővé teszi nyílt szint-nem-vallást teológiai, vagy politikai kérdésekben. (Ha csak kisebb mértékben is, de az újkori Európában valami hasonló jelenségként értelmezhető a sabbatianizmus oldalhajtásaként terjedő frankizmus).³⁵ A dél-iraki, mandeus környezetből származó szélsőséges síita irányzat genealógiáját tekintve nem árt hangsúlyozni azt is, hogy a doktrína kidolgozott, filozófiai formája szinte kizárólag perzsa szerzőknek köszönhető, s hogy Ḥasan aṣ-Ṣabbā óta, vagyis a 11–12. század fordulójától fogva az iszmáilita doktrína legfontosabb művei perzsául íródnak, s talán nem túlzás azt állítani, hogy perzsául is „gondolták el őket”. (Az iméntieknek némiképp ellentmond, hogy az egyik legfontosabb iszmáilija ellenes polémiát – Niẓām al-Mulḳ főkegyúri „megrendelésére” – az az al-Gazáli (Al-Ghazālī) írta, aki maga is perzsa volt, s akit főleg a *Tahāfut* révén filozófia-ellenes muszlim fundamentalistaként ismer az utókor.)³⁶

Hans Jonas kifejezését, a „filozófiai gnóvizist” megtartva: az „iszmáilita filozófia” kidolgozói és legfontosabb hagyományozói mindannyian *ḍā'ik* (a tan titkos terjesztői, misszionáriusok) voltak, elsősorban is Abū Ḥatīm ar-Rāzī (megh. 933), Abū Ya'qūb as-Sigistāni (megh. 966-1003), valamint talán a legjelentősebb gondolkodó – az ar-Rāzī és as-Sigistāni közt zajló teológiai vitá-

³⁴ Újfent Farhad Daftary iszmáilita-kronológiájára támaszkodom. *Az iszmáiliták rövid története. i.m.*

³⁵ A szélsőséges iszmáiliták rejtőzködése, illetve alakoskodása, valamint Sabbataj Cvinek és követőinek – ugyancsak alakoskodásából történő muszlimmá válása között, továbbá az iszmáilita *qiyāma*-felfogás és a luriánus *tikkun*-értelmezés között nem sok logikai különbség fedezhető fel.

³⁶ Ez a sommás beállítás legfeljebb fél igazságnak minősíthető, hiszen például al-Gazáli *Miskāt al-'Anwārja* (A fények lámpatartója) általában az „*ulūm ad-dīn*”, a vallástudományok közé kerül besorolásra, ám ez a mű a neoplatónizmus és a szúfi misztika keresztútján helyezhető el, s kétségtelen, hogy az egyik legizgalmasabb arab nyelvű filozófiai munka, amelyet a középkorban írtak.

ban is állást foglaló – Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (megh. 1021).³⁷ Ők valamennyien a fátimida iszmáilija aranykorának a képviselői, illetve közvetlen előfutárai. Ám nélkülük és különösképpen al-Kirmānī *Kitāb ar-Riyād* (A mezők könyve) valamint *Rāḥat al-'aql* (Az értelem nyugalma) című munka nélkül még gondos filológiai eljárással sem lehetett volna rekonstruálni a korai, vagy „eredeti” iszmáilita filozofémákat, illetve inkább mitológémákat. Ezeket a kozmológiai mítoszokat a szunnita orthodoxia egyértelműen, a síita főáramlat pedig jórészt „idegen istenek imádásaként” értelmezte; ‘Abd ‘Allāh at-Tamīmī 10. század elején keletkezett, s a történetíró, al-Hamadhāni által idézett verseiben a következőket írja: „Ők [ti. az iszmáiliták] a *qadart* („elrendelés”) teszik meg istennek és *kūnīt* („légy”)! a Teremtőnek, aki gondoskodott a létezésről majd elfátyolozta magát.”³⁸ Vagy: „Ők istennek tekintik a *qadart* és *kūnīt*, együtt *al-Djiddel* („komolyság”), amelyhez csatlakozott *al-Khayāl* („képzelet”) és *al-'istiftāḥ* („kezdet”, „fogantatás”) – micsoda tévelygés!”³⁹ A tévelygés pedig mind zsidó, mind muszlim kontextusban mindenek előtt (az) *at-Tawḥīd* (az isteni egyedülvalóság) ideájának a megsértését jelenti, s ez a megállapítás nem sok jóval kecsegtet al-Fajjúmi Univerzális Intellektusának „teremtő teremtményi” státuszát illetően sem. De mire is vonatkozhat at-Tamīmī kifakadása, s általában azok a szélsőséges reakciók, amelyeket az iszmáilita doktrína kiváltott: egyesek elborzadtak tőle, mások viszont a teológiai gondolkodás magasabb szabadságfokát látták benne. S egyáltalán, hogyan hatolhatott be ez a gnosztikus ízű tanrendszer a zsidó világba, még akkor is, ha csak elmosódott nyomokat ismerünk: Nátánaél al-Fajjúmi értekezése mellett főleg a „maszkil ha-golá” (a száműzetés tanítója) a karaita Jefet ben Éli életművét.⁴⁰

A továbbiakban elsősorban Stern Miklós és Heinz Halm munkáira támaszkodva megkísérlem dióhéjban összefoglalni⁴¹ a „korai iszmáilita doktrínát”, illetve annak is a kozmológiai részét. Aligha meglepő persze, hogy az ilyen irányú erudíció szinte áttörhetetlen módszertani falakba ütközik: a különféle tanok csak kultikus-rituális háttérüktől megfosztva gyúrhatóak össze valamiféle egybefüggő „mitológiai-ává”, tudván-tudva, hogy az így létrejövő kompiláció műfaja szerint szükségképpen „mithográfia” lesz.

Ahogy már szó esett róla, a Korán Istene az iszmáiliták szerint a szó valódi értelmében nem teremtő, az egyik hagyomány-variáns alapján a tökéletesen transzcendens Isten *akarata* (*'irāda*), illetve *szándéka* (*mashī'a*) tárgyiasítja a fényt (*nūr*) – amely a bevett gnosztikus szimbolikának megfelelően igazából nem más, mint a legfőbb Lény dicsősége⁴² –, majd ez a fény szólíttatik meg a

³⁷ Al-Kirmānī kivételével valamennyi említett szerzőről és szerzőtől szemelvények, illetve áttekintő tanulmányok olvashatóak Samuel Michael Stern könyvének – *Studies in Early Isma'ilism*. Leiden – Jerusalem: The Magnes Press – E.J.Brill, 1983. – Első részében.; valamint átfogó érvénnyel: Halm, Heinz: *Kosmologie und Heilslehre der Frühen Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Weisbaden: Franz Steiner, 1978. című monográfiájában. Magyarul: Simon Róbert: *Utószó*. In: *A tisztaság testvérei*, 2010; továbbá: Daftary, 2006. kitekintő részleteiben.

³⁸ id. Simon Róbert: *Utószó*. In: *A tisztaság testvérei*, 2010. 272. No 89.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Jefet ben Éli (Ali), illetve a karaiták, valamint az iszmáiliták viszonyával kapcsolatban lásd: Stern, 1983. 84–96.

⁴¹ A korai iszmáilija, általában a síita misztika, a szúfizmusz, az úgynevezett „iszlám gnózis” interferencia-jelenségeivel kiváló tudósok foglalkoztak; S. M. Stern és H. Halm mellett úttörőként jó ideig a bombay-i iszmáiliták között élő Wladimir Ivanow: *Isma'ili Tradition concerning the Rise of the Fatimids*. (London 1942); Wilfred Madelung: *Religious Trends in Early Islamic Iran*. (Albany, New York, 1988); vagy Henry Corbin: *L'Homme et son Ange*. (Fayard, Paris, 1983) jónéhány tanulmánya.

⁴² A gnosztikus fény-metafizika (minden bizonnyal egyiptomi eredetű), egyik alap-motívuma, hogy az Egy, a Legfőbb Lény, Propatér stb. önnön dicsőségének fény-vizében pillantja meg önmagát (lásd a II. és IV. *Nag-Hammadi Kódex* „János-apokruphonját”); az így létrejövő *másik* „egylényegű” a prototípusszal, nehéz eldönteni, hogy attribútum-e csupán, avagy valódi szubjektum?

Korábban nyolcszor előforduló *kun* (legyél!) parancsán keresztül; idáig tulajdonképpen semmi sem „történik”, a legfőbb Lény saját fény-dicsőségét szólítja meg (mintha a „vajjómer...jehi” formula után a létezendők elfelejtenének színre lépni),⁴³ ám ezen a ponton kétségtelenül elindul az emanációs folyamat, legalábbis ebben a sajátos Plérómában, fény-világban. A *kāf* és a *nūn* betűk megkettőzésével létrejön egy sajátos szellemi lény, a *Kūnī*, az iménti *kun* megszemélyesített nőnemű verziója, aki eléggé bizarr logikai képződmény, mintha csak a héber *jehi!* (legyen) igealakból konstruálnánk egy bizonyos *Jehia* nőnemű főnevet. Ezután a *Kūnī* is saját dicsfényének kivetüléseként hozza létre a *Qadart* (elrendelés, sors), az első düad másik tagját; az első düad egyébként *qalam*ként (toll) és *lauḥ*ként (tábla) is ismeretes. Allah tehát *Kūnī* segítségével hozza létre a teremtményeket, vagy lényeket (*ḥayawānāt*) – akik természetesen szintén hierarchiába rendeződnek –, a *Qadar* révén pedig megszabja a sorsukat.

A teremtett lények és a világok szintén különböző lét-skálán jelennek meg a pneumatikus lényektől fogva egészen a sötétséget és a gonoszságot szimbolizáló anyagig. Minden szellemi lény – élükön a *Kūnī* által emanált két kerubbal – titkos nevekkkel (*asmā' bāṭina*) is rendelkeznek, miként a világkorszakok (Ádámtól a Mahdiyyig) is, élén a *nātiq*-kal (szószóló), *waṣīy* (örökös), a rejtőzködő imámok sorával. Ugyancsak univerzális örökség a mindenség hármasság tagozódása is: pneumatikus – pszüchikus – szarkinosz (hülikosz, de találkozhatunk olyan kozmológiai megközelítéssel is, amely a teremtés három héber alapigéjéhez – bára, ásza, jácar – hasonló distinkciót követ, különbséget téve természetesen a *formálás* (jecirá), valamint a *kiáradás*, emanáció (*'inbiāt*) között. Ám a magasabb és az alacsonyabb rendű világok bonyolult megfelelési rendszere kiterjed az állatövi jegyek, a bolygók világa, valamint a „sűrű”, állatok, növények lakta, és az ásványokat magába rejtő világ között. Az ember mint mikrokozmosz, vagyis a mindenség különböző szintjeinek leképzése csak a beavatott tudás révén, misztikus módon közlekedhet ezen világok között; az iszmáilita *dā'ī* műsztagógoszként avatja be az alacsonyabb fokozatú híveket a „mindenség belső olvasatába.”

Mindeközben a teremtés és a megváltás műve folyamatosan íródik, kezdetben a *Kūnī* és *Qadar* nevét tartalmazó hét alap-betűvel (*al-hurūf al-'ulwīya*),⁴⁴ majd a többivel is, azután a nevek következnek, végül a dolgok. A sorrend tehát fordított a bibliai példához mérten: először vannak meg a nevek, s csak utána következnek a megnevezéshez leginkább illő dolgok. Az út persze oda és vissza bejárható, hiszen nem csupán a kabbala egyik fontos eleme a *sém ha meforas*, a dolgok „belső nevének” a felfedezése, hanem ez az érintkező világok (gnózis, manicheizmus, szúfizmus, iszmáilita, keresztény kabbala) lényegi törekvése is.

Az iszmáilita doktrína végső „finomhangolását” Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī végezte el, minden jel szerint kevés sikerrel, hiszen az iszmáilita *da'wā*-ban nem került elfogadásra. Al-Fajjúmi művét tekintve mégis különlegesen fontos ez a revízió, mert a 12. századi Jemenben elterjednek és ismertnek számított.⁴⁵ Legfőbb támpontunk a közvetlenül a halála előtt (1120 táján) befejezett műve, a *Rāhat al-'aql* (Az értelem nyugalma),⁴⁶ ahol is a szerző a címmel az Első Intellektus

⁴³ Vagyis a „vajehi kén” megerősítő formula így elmarad(na), hiszen ezt már az Univerzális Intellektusnak kell(ene) kimondania.

⁴⁴ S. M. Stern: *The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'īlism*. In: Stern, 1983. 3–29.

⁴⁵ Daftary, 2006.118–128.

⁴⁶ Al-Kirmānī filozófiai főművének nem találtam modern, nagy európai nyelven készült fordítását, kivéve egy orosz átültetést: Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī Hamid ad-Dīn al-Kirmani: *Uszpokoenyie razuma*. (Fordította és az előszót írta: A.V. Szmirnov.) Moszkva: Naucsno-Izdatyelszkij Centr, „Ladimir”, 1995. Hatalmas fordítói teljesítmény.

állandóságára utal, s arra, hogy ez a lény kizárólag a via negatíván közelíthető meg, egyfajta, a végsőig fokozott apofatikus teológia segítségével. Az *‘aql*, az értelem tehát egyrészt a plótinosi Egy-re hasonlít, másrészt azonban a Núszra is, annál is inkább, mert a belőle kiáradó tíz hüposztaszisz világán túl a *nafs* mindensége húzódik, ám ezek a „közvetítők” (*wāsiṭa*) nem rendezhetőek sem valamiféle plótinosi triásszá, sem pedig *‘aql* (nusz) – *nafs* (pszükhé) düáddá.

Al-Kirmānī tagadja azt, hogy az Univerzális értelem zseniális kortársának, Ibn Színának az elgondolásához hasonlóan *szükségszerű létező* (*wājib al-wujūd*) lenne, aki/amely mozdulatlan mozgatóként főleg a világfolyamat elindításáért lenne felelős. Mindez nem annak a következménye, hogy ne ismerte volna alaposan Arisztotelészt (pontosabban az arabul hagyományozott, gyakorta félrehagyományozott arisztotelészi corpust), al-Fārābī követőjeként ezt nem is nagyon tehette volna meg, hanem inkább annak, hogy Istenre, az Egyre semmiféle fogalmi megközelítést nem tartott alkalmasnak. Minden, ami látható és láthatatlan világban létezik, az az Univerzális Értelemből árad ki, ám maga az Univerzális Értelem már az első teremtmény (*‘al-mubda’ al-‘awwal*), akit azonban az Egy nem közvetlen módon hoz létre, nem ő mondja ki a szó-létezőket, mint a Bibliában a *Bóré Ólám* hanem az attribútum és a szubjektum státusza között lebegő (nem *meráhefet*) *szava* (kalām), illetve a *kūn* (légy) *parancsa* (*‘amr*).

A második és a harmadik intellektus még az elsőből ered;⁴⁷ viszont a többi a már említett hét alap-betűvel azonos; a 10. intellektus pedig az *‘aql al-fā‘il* (vagyis a nuszt poietikus, székhál ha-póél), aki egyszerre ötvözi az arisztotelészi és a gnosztikus hagyományt: egyrészt a szublunáris világ fölötti befolyás érvényesítője, másrészt pedig tudatlan Démiurgosz, akinek fogalma sincs a fölötte húzódó pneumatikus mindenségről. Az anyagi világ mindenestire az ő közreműködésével jön létre a zodiákus jegyeitől a bolygókon keresztül a földi élőlényekig, illetve az asványokig. Mindennek foglalata és leképezése a mikrokozmoszként felfogott ember.

Amint látható, al-Kirmānī műve nem az iszmáilita kozmológiai hagyomány maga, hanem többféle hagyomány-irányzat kompilációja, műfaját tekintve gnosztikus mithográfia. Ennek megfelelően pedig kiválóan alkalmas arra, hogy egybefüggő tanként szolgáljon többféle lehetséges vallási kontextuson belül, s arra is, hogy az egyes mitológémák – szöveggörnyezetükből kiragadva – átcsoportosíthatóak és újrafogalmazhatóak legyenek. Habár, Stern Miklós kifejezésével élve az „iszmáilita propaganda” kevéssé érintette meg a muszlim világban élő középkori zsidóságot, variációs hajlandóságánál fogva talán egyfajta menekülő útvonalat kínálhatott Nátánaél al-Fajjúmi számára a kényszerű iszlamosítás fenyegetésével szemben?⁴⁸

4.

A különféle mithológémák együtteseként meghatározható iszmáilita doktrína az ugyancsak számisztikára alapozott világcorszakok elméletével együtt – természetszerűleg az imamátus tanainak

⁴⁷ A harmadik intellektus, vagy hüposztaszisz hozza létre az anyagot és a formát; ez az „arisztotelianus beütés”, a neoplatónikus gondolati séma és a másodlagos szubsztanciák keveredése újfent kísértetiesen hasonlít Salomon ibn Gabirol *Fons vitae*jének eljárás módjához.

⁴⁸ Pines, Shlomo: *Nathanael ben al-Fayyumi et la théologie ismaélienne. Etudes historiques juives*. Cairo, 1947. I:5–22., itt: 21–22. [333–334].

kivételével – szinte hiánytalanul megjelenik a *Bustān al- 'Uqūl*ban. Sőt az első és a második fejezetben a 7 és a 12, valamint a kettő összegeként a 19 kitüntetett szerepe révén a korszakok, szószólók, örökösök, és egyéb iszmáilita méltóság-nevek, a szavak számértéke kerülnek elő újra és újra – a Biblia kontextusára visszavetítve. Nyilván ez (lenne) a Szentírás titkos olvasata, az iszmáiliták „belső” Korán-értelmezésének megfelelően. A szerzőnek persze nem kis nehézséget okoz, hogy a Biblia és a Korán szöveg-világa nem cserélhető fel egymással magától értetődő módon, továbbá, hogy az ezoterikus *ta'wīl* művelésére csak a beavatottak lehetnek jogosultak, ám arról fogalmunk sincs, hogy al-Fajjúmi miféle iszmáilita *dā'ik*kal állhatott kapcsolatban Szanában?

Slomo Pines tételes megfelelések egész sorát mutatja ki al-Fajjúmi értekezése és különféle iszmáilita szövegekkel, elsősorban is al-Kirmānī *Rāhat al- 'aql* című összefoglaló művével kapcsolatban. Ahogyan már a *Bustān* Bevezetőjében is olvasható, az Isten (az Egy) tökéletes transzcendenciájának a kifejeződése „az okok okának okozója” (*mu 'ill 'illat ul- 'ilāl*) formula, amely mégis csak a Teremtő Isten (*al-Bārī* Allah) „tevékenységére” utal; hogy milyen módon? Itt a(z alexandriai) gnózis, a neoplatónizmus, az apofatikus teológiai „egyetemes fény-misztikája” jelenti a logikai megoldást: az Egyből kiáradó fénysugár olyan, mint a Nap sugara, s ez a hasonlat fejezi ki a transzcendens Isten és az Univerzális Intellektus teremtő-teremtményi viszonyát.⁴⁹ Al-Kirmānī, aki valamilyen oknál fogva tudott héberül és szírül is, akár a *Pseudo-Dionüszoszi*-corpusból is idézhetett volna.⁵⁰

Feltehetőleg szintén al-Kirmānī említett művéből származhat a *Bustān* másik transzcendens-hasonlata is, az arisztotelészi *noészisz noészeosz* problémára utalva. Ennek a kérdésnek a középkori skolasztikában, elsősorban is Aquinói Tamásnál meghonosodott megoldása az, hogy az Egy – miközben önmagát gondolja el – egyúttal mindent elgondol. Így exponálja a kérdést al-Fajjúmi is: az *'aql* (ész) egyúttal *'āqil* („eszező”) és *ma 'qūl* („eszelt”). A perzsa szerző feltehetőleg kimondatlanul is szerepel a kor tudósai (*'ulamā*) között, akiknek a véleményére al-Fajjúmi rendszeresen név nélkül hivatkozik. Nagy valószínűséggel igaza van Slomo Pinesnak, aki a „fátimida doktorok” közül al-Kirmānī *Rāhat al- 'aql*jának emanáció-felfogását tekinti a legnagyobb befolyással bíró doktrínának a *Bustān al- 'Uqūl* eszmevilágában.

A középkori zsidó filozófia nagy és kis mesterei egyaránt óriási rutinra tettek szert arra nézve, hogy miként lehet megfeleltetni egymással filozófiai, bibliai kifejezéseket, illetve megközelítésmódokat. (A karaiták, akik *horribile dictu* héberül filozofáltak, különlegesen szubtilis eljárást dolgoztak ki minderre).⁵¹ Kétségtelen, hogy ezek között az analógiák között az egyik legszebb *Az értelmek kertje* Bevezetőjéből már idézett példa, ahol is al-Fajjúmi al-Kirmānī tíz intellektusát felelteti meg a *Pirké Ábóth* tíz *maamar*jával. A *Misna* szövege így szól: „Tíz mondással (maamarót) kiáltatik ki a mindenség és tíz dolgon (devarót) áll fenn a világ”. (*Pirké Ábóth* 5,1)⁵² Slomo Pines szerint a tíz *maamar*, illetve a tíz intellektus analógiája valamiféle iszmáilita apoph-

⁴⁹ D. De Smet: *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et Gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmāni*. Leuven: Peeters, 1995. 331.

⁵⁰ Természetesen a szír nyelvű szövegekre gondolok.

⁵¹ Szalmon ben Jeruhám (in floribus Jeruzsálem, 940–960 között), Szádja gáón ádáz karaita ellenfele, a *Milhamót Adonáj* című polémikus költői művének első néhány cantójában a tíz bibliai Isten-nevet Arisztotelész tíz kategóriájának felelteti meg, in. L.Nemoy (ed.) *Karaite anthology, excerpts from the early literature*. (Yale Univ. Press, 1969).

⁵² Az eredetiben a „mindenség” és a „világ” is: ólám.

tegma gyanánt a korabeli jemeni zsidóság körében „benne lehetett a levegőben”, s al-Fajjúmi így vehette át, ezt azonban képtelenség eldönteni. Annyi bizonyos csupán, hogy a kozmológiai, természettudományos, anthropológiai ismeretek tetemes hányada az *'Ikhwān aṣ-Ṣafā'* ered, vagyis a tudomány mai állása szerint több szerzőtől származó, kollektív álláspont lenyomata.⁵³ Mindezt egyébként a *Bustān* kiadója és fordítója, David Levine már javarészt kimutatta.

Al-Kirmāni és az *'Ikhwān aṣ-Ṣafā'* „befolyási övezete” között azonban tekintélyes hatástörténeti terrenum húzódik, amely nehezen hódítható meg és még nehezebben pacifikálható. Az iménti militarista hasonlat arra vonatkozik, hogy például al-Fajjúmi visszatérő hármas felosztása – az Univerzális Intellektus szubtilis (lágy, *latīf*), az égi szférák könnyű (*khafīf*) és a földi sűrű (szilárd, *kathīf*) világa – egyfajta „vocabulary ismaélien” hatását tükrözi, míg a *Bustān* asztronómiai felfogása szemmel láthatólag nem *A tisztaság testvérei* corpusából való.⁵⁴ Igaz, ezen a ponton a módszertani kérdések már fontosabbá válnak, mint a par excellence filológiai problémák. Tudomásul kell venni, hogy az iménti kirakós játék szabályait Goldziher Ignác és kortársai, egy kivételesen zseniális nemzedék tagjai szabták meg az orientalisztikától a Biblia-filológiáig. Ebből következően belátható, hogy Ferdinand Saussure klasszikus hasonlata, miszerint a sakkjáték szabályainak alkalmazásához nem szükséges ismerni a sakkjáték történetét – itt nem érvényes. Nagyon is úgy tűnik: a sakkjáték története döntő hatással van a játék konszenzus érvényű szabályaira.

A *Bustān al-'Uqūl* végletekig eklektikus világában mindenesetre ténylegesen megeshet, hogy a történeti filológia egy-egy újabb felismerése „szabálmódosítást” idéz elő, de ehhez legalább nagyjából pontosan kellene ismerni az idősebbik al-Fajjúmi szándékát: mit is akarhatott ezzel a beavató művel, amely talán éppen azért őrizi sikeresen titkait, hogy semmiféle titka nincsen? Nevek és számok sorjázanak, néha a zsidó világon belül maradvá, miként például a „Jah” név számértéke =15 esetében (itt kizárhatjuk az iszmáilita forrást), illetve a számok száma, a 19-es esetében, amikor is a szanái rabbi ugyan nem a *shahādāt*, de közismert, 19 karakterből álló koráni kifejezést idézi: „*b'ismi-llāhi ar-rahmān ar-rahīm*” („A könyörületes, irgalmas Isten nevében”). Mintha tényleg létezne az a vallások-fölötti vallás, amelyről a Bevezető kapcsán már szó esett? Ha igen, akkor érthető, hogy Móse Maimuni miért borzadt el a Jemenből érkező hírek hallatára.

A kérdések szinte vég nélkül szaporíthatóak, tudva, hogy a *ḥanīf*-teológián alapuló iszmáilita tan, a hat ismert *nutaqā'*, szószóló – s velük a hat világekorszak – elsősorban a Biblia személyeihez kötődik. Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes és Jézus után Mohammed a hatodik, a hetedik pedig a *qā'im*, a feltámadó, rejtekezéséből előlépő imám. Tudjuk azt is, hogy Ḥasan aṣ-Ṣabbā második utódja, az aszaszin fellegvárban, Alamútban, 1164-ben meghirdette a „*qiyāmat ul-qiyāma*” (a feltámadás feltámadása) doktrínát, s egyúttal a saría jó részének a felfüggesztését is. Ez a lépés azonban mégsem járt együtt valamiféle vallás-feletti vallás létrejöttével, a renegátok jószerevével mindannyian jámbor muszlimnak vallották magukat. Ugyanez a lépés a galuti zsidóság esetében elképzelhetetlen; a halakha érvénytelenítése esetén már csak a tömeges kitérés maradt volna vissza.⁵⁵ Az *Iggeret Témánra* hagyatkozva a jemeni zsidóság sorsát illetően nyilvánvalóan

⁵³ Lásd ezzel kapcsolatban Simon Róbert kiváló összefoglalóját: *A tisztaság testvérei. Utószó.* i.m.

⁵⁴ Pines kifejezése; Pines, 1947. 19. [331].

⁵⁵ Úgy gondolom, ez a sejtés mindmáig igazolható: az ultraorthodoxia, a haszid világ „féltékeny”, „remegő” háláhá-őrizete nélkül a „tébél hajhudim” elképzelhetetlen arculatot öltene.

ezt a lehetőséget is mérlegelni kell, de csak gondolatkísérlet formájában. Számomra úgy tűnik, hogy a *Bustān al-'Uqūl* kettős erudíciója – megmaradni törvénytisztelő zsidónak, ám egy ezoterikus muszlim irányzat fedezékében –, az üldöztetés keltette félelmek és a divat-filozofálás együttesével sok mindent megmagyarázhat a néha már irracionálisnak ható kettős szerzői pozíciót illetően. S talán megmagyarázza azt is, hogy kiknek íródott a nagy valószínűséggel a 11. századi perzsa iszmáilita költő és filozófus, Nāsir – Khuszraw-tól (Nāsir-i Khusraw) címét kölcsönző⁵⁶ *Az értelmek kertje*. A II. fejezetben ugyanis al-Fajjúmi annak a reményének ad kifejezést, hogy vajha műve „emlékeztető lehetne ifjúságunk számára és eljutna testvéreink kezébe is.”

Lehetséges – miként Slomo Pines véli –, hogy a Fátimida uralom alatt álló Jemenben a *Bustān al-'Uqūl*ban kifejtett eklektikus tanok, az iszmáilita elemekkel fűszerezett judaizmus, valamint a *bāṭinīya*, a beavatott tanulmányozás igénye egy-egy szűkebb tanulókörön belül kevésbé minősült kockázatosnak a muszlim környezethez képest.⁵⁷ Ám a *bāṭinīya*, az ezoterikus tan, mint szellemi magatartás inkább a misztikához, jelen esetben a kabbalához irányítana bennünket. Úgy vélem, inkább arról lehet szó, hogy Nátánaél al-Fajjúmi – jól felfogott érdekből – egyfajta pajzsként használta az iszmáilita tanokat (egy ilyen tárgyú kabbalisztikus írásnak akár *Magén l'Adonáj* is lehetne a címe), hiszen ami a *ẓāhirīya*, vagyis az exóterikus tanítás szintjén megengedhetetlen, az a *bāṭinīya*, az ezotéria szintjén minden további nélkül megengedhető. Módszertani értelemben egyfajta, sokkal mélyebb félelmet érzek az ismeretlen 12. századi auctor értekezésében: noha az aranykor zsidó filozófusai filozofálás közben mindannyian átlépték azt a határt, amely a neoplatónikus színezetű transzcendens Egy világa és a Biblia személyes Istene által teremtett mindenség között eléggé látványosan ott húzódik, ám ez a határsértés és a vele járó teoretikus csencselés túlnyomó többségüknek különösebb lelkiismereti válságot nem okozott. Szinte mindig sikerült visszatalálniuk, annál is inkább, mert tökéletesen tisztában voltak vele, hogy az iménti két világ – egyetlen univerzum, egyetlen örökkévalóság öleli körül őket.

Számomra úgy tűnik, a középkori zsidó kismesterek egyikének, Nátánaél al-Fajjúminak ez a bizonyos „visszatalálás” komoly nehézséget okozott, és szinte confessio-érvényű, amit a katabatikus és apofatikus filozófia közti útról ír: „A tagadás és az állítás közötti ösvény rémisztő.” (*wa'l-tariq baina'l nafy wa'l'ithbāt mukhawwif*). Ésszerűbb és biztonságosabb vagy az egyik, vagy pedig a másik tartományban időzni.

Logikailag Salomon ibn Gabirol *Keter Malkutjának* idézett verssorához jutunk vissza: a különféle „hullámhosszokon” tündöklő fényvilágok ugyanolyan árnyékot vetnek; ahogyan ibn Gabirol fogalmaz: „az Ő árnyékában élünk”. De ezen a ponton már egy másik világra nyílik kapu, arra, amelyet a *cél*, *celem*, *tabnit*, stb szómagyarázatok révén egy valóban nagy mű, *A tévelygők útmutatója* tár fel előttünk.

⁵⁶ Hunsberger, Alice C.: *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London – New York: Tauris – The Institute of Ismailic Studies, 2003. 1–14.

⁵⁷ Pines, 1947. 21–22.