

SZÁZ PÁL

Ádám és a Gólem

*A Haszid Szekvenciák teremtésmotívumai a zsidó hagyomány tükrében**

Hagyomány és transztextualitás a Haszid Szekvenciákban

Borbély Szilárd *Halotti Pompa* című kötetének második kiadása 2006-ban, két évvel az első kiadás után jelent meg.¹ A bővített kiadás egy teljes harmadik versciklussal, a *Haszid Szekvenciákkal* (továbbiakban: *HSz*) bővítette a szövegtörzset. A kiadások közti különbség a hozzáadott szövegek fényében olyan poétikai elmozdulást mutat, melyet a bricolage-technika bonyolódása, s ennél fogva szövevényes transztextuális viszonyok jellemeznek. A ciklus előzetes vizsgálata során a különböző szövegközi és intratextuális kapcsolatokat Gérard Genette *Palimpsests* című munkája nyomán igyekeztem feltárni a megidézett vallási szöveghagyományok fényében.² Jelen tanulmányban a ciklusban a teremtés témájához kapcsoló motívumcsokrot, s ezen belül három verset elemzek a transztextualitás módszereivel.

1. A Haszid Szekvenciák és a Három rabbi-verscsoport a transztextualitás szempontjából

Már a *Harmadik Könyv* címe (*Haszid Szekvenciák*) is egy vallási hagyomány jelzőjével határozza meg magát, míg a cím második szava tulajdonképpen egyfajta műfajmegjelölés. A paratextus³ (cím) így architextusként⁴ olvasódik rá a ciklus szövegeire, s mivel a szekvencia a keresztény vallási szöveghagyomány jellegzetes középkori műfaja, egyben a ciklus szövegeinek kulturális hibriditását is leképezi.

Az előzetes intratextuális vizsgálat során azt is megállapítottam, hogy noha a ciklus (*HSz*) nem oszlik alciklusokra a paratextusok kijelölő funkciója által (mely a verseket számozottakra és címezettekre különíti el), ám tematikus és motivikus megfontolások alapján több verscsoport különíthető el benne. A későbbiekben a *Három rabbi* munkacímen hivatkozott verscsoport darabjai több szempontból is egymás tükrében ér-

* A dolgozat a pozsonyi Comenius Egyetem 1/0051/14 kódszámú VEGA projektjének keretében készült.

¹ BORBÉLY Szilárd, *Halotti Pompa: Szekvenciák*, Pozsony, Kalligram, 2006. (A kötetből vett idézetek oldalszámait a továbbiakban a főszövegben, zárójelben közlöm. – Sz. P.)

² SZÁZ Pál, „A Szó halála: az Olvasás”: *Transztextualitás Borbély Szilárd Haszid Szekvenciák című ciklusában*, Irodalmi Szemle, 2015/2, 34–53.

³ GÉRARD GENETTE, *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, transl. Channa NEWMAN, Claude DOUBINSKY, Lincoln – London, University of Nebraska Press, 1997, 3, 8.

⁴ *Uo.*, 5.

telmezendők.⁵ Először is formai okok miatt, hiszen a versek narrátort szerepeltetnek, a bölcs mondásokat a vers idézi. E három narrátor, mint arra a *Jegyzetek* is felhívják a figyelmet, a haszidizmus magyarországi ágának, pontosabban a szerző tágabb pátriájának, az Alföld északkeleti régióinak (Szabolcs–Nyírség, Zemplén–Tokaj–Hegyalja) kiemelkedő képviselői.⁶ A rebék idézésével a szerző azonban nem e lokális zsidó hagyomány rekonstrukciójára törekszik (hiszen nem a rebék valós szavait, műveit idézi),⁷ hanem költői és autonóm újáteremtésére. A kulturális emlékezet szempontjából e költői performansza emlékműállításaként jellemezhető, a szövegköziség felől viszont az apokrif (fiktív idézet) és a pszeudoepigráfia (valós személy neve alatt hagyományozódó apokrif) stigmáit viseli a szöveg, amely egyrészt a metafikció, másrészt a transztextualitás vizsgálati körébe is tartozik.⁸ A rebék fejtegetései tulajdonképpen olyan mondásgyűjteménnyé teszik a szöveget, amely – mivel legtöbb esetben e fiktív szerzők egymás tanításaira fűzik saját szavaik, ugyanazokat az elemeket variálják új konstellációkat alkotva – egyszerre figyelmeztet a judaizmus szöveghagyományának tipikus láncolatosságára, kommentárjellegére és a bricolage-struktúra transztextuális természetére.⁹ A judaizmus vallási szövegeit, különösen a kabbala és a posztmodern kapcsolatát már elemezte a kutatás a dekonstrukció eljárásai, az interpretáció hermeneutikai működése, a szövegköziség kulcsszerepe, tehát a nyelvről való gondolkodás szempontjából.¹⁰

Másodsorban motivikus összetartozás indokolja a Három rabbi-verscsoport elkülönítését. A genesis eseményeit vagy a Messiás alakját, érkezését tematizáló, egymással párbeszédet folytató szövegekben olyan hagyományos motívumok, vallási fogalmak jelennek meg, melyek a transztextualitás szempontjából hipertextusként működnek, s a hagyományból kiragadva sajátos, öntörvényű szövegvilágba helyeződnek. A „Sekhina”, „Messiás”, „Sábesz/Sabbat/Szombat/Szent Szombat”, „Én”, „angyal”, „Ádám”, „Gólem”, „Isten”, „Alef”, „Bét” stb. olyan fogalmak, melyek a judaizmus vallási szöveghagyományának legmélyére vezetnek. Ám a versszövegeken legerőteljesebben – ahogyan az általuk megidézett haszidizmus szövegein is – a luriánus kabbala

⁵ Ide sorolom a következő verseket: I., II., III., IV., *A Három Titok Szekvenciája*, VI., VII., IX., XI., XIII., *Taub Eizik Szekvenciája*, XVI., XV., XVI., XIX., XX.

⁶ „A Haszid-szekvenciák három szereplője a magyarországi haszidizmus három nagy alakja: Taub Eizik (1751–1821) kállói, Mózes Teitelbaum (1759–1841) sátoraljaújhelyi és Friedman Hersele (1808–1874) olaszliszkai caddikok, akiket csodarabbiknak tekintettek és ma is szentként tisztelnek; sírjaikhoz évente elzarándokolnak.” BORBÉLY, *i. m.*, 199.

⁷ Mint például Móse Teitelbaum *Jiszmach Mojsze* című művét, amelynek nincs fordítása sem.

⁸ GENETTE, *i. m.*, 86, 161.

⁹ A versek többsége olyan címen jelent meg a folyóiratok hasábjain első közlésként, mint *Egy haszid kommentár* vagy *Másik haszid kommentár*.

¹⁰ Pl. Inge-Birgitta SIEGUMFELDT, *A posztmodern judaizálódásáról*, ford. SZILÁGYI Mihály, *Múlt és Jövő*, 1995/4, 35–39; Stanford L. DROB, *Kabbalah and Postmodernism: A Dialog*, New York, Peter Lang, 2009; Moshe IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New York, Yale University Press, 2002.

hatása érződik.¹¹ Erre a kapcsolatra mindeddig csak Otilie Mulzet angol cikke,¹² valamint egy zsidó irodalmat is szemlélő blog¹³ mutatott rá; utóbbi a *Míg alszik szívünk Jézuskája* kapcsán említi ezt a hatást, Otilie Mulzet azonban a *HSz*-ről szólva elemzi.

2. A források kérdése

Gershom Scholem több tanulmányában vizsgálta Jichak Luria kabbalájának rendszerét. Ezek közül vizsgálatom szempontjából a *Kabbala és mítosz* című a meghatározó, melyben a szerző a mítosz térnyerését és új funkcióját elemzi, és a legfontosabb luriánus témákat – elsősorban a teremtést és kozmogóniát – ismerteti. A *kabbala szimbolikája* kötet magyarul 2003-ban jelent meg, éppen akkor, amikor Borbély a *Halotti Pompán* dolgozott. A *HSz* tüzetes motivikus vizsgálata eredményeképpen kijelenthető, hogy a szerzőre a kötet több darabja is hatott (például *A Tóra értelmezése a zsidó misztikában*, *A Gólem megfogalmazása a telurizmussal és mágiával kapcsolatban*).¹⁴

A szerző egy interjúban tett megjegyzése igazolja, hogy vélhetőleg Scholem több írását ismerte: „Gerschom Scholem a Gólemről beszélve arra utal, hogy ő azt ajánlotta tudományos meggyőződése szerint, hogy az atommag kutatása helyett inkább adjanak elsőbbséget a kabbala misztikus aspektusai kutatásának.”¹⁵ Az emlékezetből idézett hivatkozás némi pontosításra szorul: Scholem *A prágai és a rehovoti Gólem* című írásában a régi (prágai) Gólemet, Júda Löw ben Becalél (a MaHaRal) teremtményét veti össze az újjal, a rehovoti Weizmann Intézetben Chaim Pekeris matematikus-fizikus által megépített, Scholem javaslatára Golem Alef (Golem I.) névre keresztelt számítógéppel. Az avatóbeszéd végén Scholem a Kísérleti Démonológia és Mágia Intézetének létrehozására tesz javaslatot.¹⁶ Az írás magyarul *A kabbala helye az európai szellemtörténetben* II. kötetében jelent meg.

Bár közvetlen hivatkozást a versek esetében nem találunk, a vizsgálat körét pedig nem korlátozhatjuk a magyar Scholem-fordításokra – hiszen a szerző németül is olvashatta őket –, annyi mindenesetre leszögezhető, hogy a Borbély Szilárd verseiben feldolgozott zsidó motívumok vizsgálatánál elsődlegesen Scholem elméleti műveit

¹¹ A száfedi kabbala egyik irányzata, melyet Izsák/Jichak Luria, a Szent Arí alapított a 16. században.

¹² Otilie MULZET, „A single whispered evocation”, *The Hassidic Sequences of Szilárd Borbély*, Hungarian Literature Online, 2010. 12. 03. http://www.hlo.hu/news/a_single_whispered_evocation (Letöltés ideje: 2015. november 18.)

¹³ *Magyar irodalom, Borbély Szilárd: Míg alszik szívünk Jézuskája* <http://haver.hu/programjaink/diakoknak/haver-konyv/> (Letöltés ideje: 2015. november 18.)

¹⁴ Elemzésem során a magyar fordítás nem állt rendelkezésemre, így az angolt használtam: Gershom SCHOLEM, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, transl. Ralph MANHEIM, New York, Schocken Books, 1969.

¹⁵ *A jelentés sem a szövegben van: Beszélgetés Fodor Péterrel* = BORBÉLY Szilárd, *Egy gyilkosság mellékszálai*, Budapest, Vigilia, 2008, 49. (Eredeti megjelenés: Alföld, 2006/11, 46–57.)

¹⁶ Gershom SCHOLEM, *The Messianic Idea of Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1995, 364.

kell szem előtt tartanunk, melyek maguk is bricolage szerkezetűek, amennyiben a hagyomány szövegeit idézik, és azokra metatextusként tekintenek.¹⁷

Az Írás és a Szombat a teremtés előtt
A preegzisztencia motívuma mint a bricolage-poétika példája

A luriánus kabbala mitologikus nyelvéből merítő, Borbély-féle mitopoétika mintázat-tá rendeződő motívumainak vizsgálata a hagyomány tükrében nemcsak a bricolage-technika sajátos eseteként, de a hagyományhoz való ambivalens viszony feltérképezése szempontjából is fontos tanulságokkal jár.

Ennek szemléltetésére most vizsgáljunk meg egy motívumpárost. A VI. versben ezt olvashatjuk: „Azt mondta Taub Eizik rebbe, / hogy az Írás már készen volt / a Teremtés előtt.” (138–139.) A III. vers – mivel szintén annak megválaszolásával indul, hogy mi volt a teremtés előtt – intratextuális viszonyba kerül a VI. verssel, noha itt már nem az „Írás” szerepel a teremtést megelőző dologként: „Amikor Isten a teremtésbe kezdett, / épp Szombat volt, mivel Sábész / előbb volt, mint a Világ [...]».” (129.) A teremtést megelőző, vagyis preegzisztens dolgokat már a rabbinikus hagyomány felsorolja. Az egyik legkorábbi exegetikus midrás, a Beresit (Genezis) Rabba 1.4 hat ilyent ismer:¹⁸ a Tóra, a dicsőség trónusa, az ősatyák, Izráel népe, a Templom, valamint a Messiás neve már a teremtés előtt létezett.¹⁹ A Talmud Peszáchim 54a már hét dologról beszél, ami némileg egyezik az előző megállapítással: a Tóra, a megtérés, az Éden kertje, a Gyhenna, a dicsőség trónusa, a Templom és a Messiás neve.²⁰

A VI. verssel összevetve így egyértelműen megállapítható, hogy mivel a Tóra preegzisztenciájában egyetért (s azt a későbbi fejlődése során alapvetésként kezelte) a hagyomány, az idézett sorok állítása azzal összhangban van. A III. vers esetében azonban szembevető a különbség. Noha a hatnapos teremtés alapján elgondolható, hogy „Amikor Isten a teremtésbe kezdett / Épp Szombat volt” (129.), illogikusnak tűnhet, hogy a teremtés kezdetén, mielőtt az Úr megteremtette volna a nappalt és az éjszakát, létezett bármiféle idő. A sábész preegzisztenciáját ráadásul a hagyomány sem ismeri

¹⁷ GENETTE, *i. m.*, 4. – Mivel a luriánus szövegek többsége hozzáférhetetlen és/vagy nincs lefordítva, a szerző bizonyosan e hagyományból csak áttételesen, metatextusai (az azt tárgyaló értekező művek) által meríthetett.

¹⁸ Azért éppen hatot, mert a Biblia első szava, a *beresit* (kezdetben) [תישארב] szó nyelvtanilag hibásnak tűnik (*baresona* lenne helyes), s ez mintegy további értelmezésekre sarkall. A szó átvokalizálásával a *baraseit* (hatot teremt) jelentést kapjuk – bár nem héberül, de a rabbik arámi nyelvén. Vö. Stephen M. WYLEN, *The Seventy Faces of Torah: The Jewish Way of Reading the Sacred Scriptures*, New York, Paulist Press, 2005, 106.

¹⁹ Petr SLÁMA, *Tanú Rabanan, Antologie rabínské literatury*, Praha, Vyšehrad, 2010, 303. Vö. http://beth-torah.org/sites/www/uploads/adultlearning/13345BEREISHIT_RABBAH_text_study.pdf (Letöltés ideje: 2015. november 18.)

²⁰ <http://juchre.org/talmud/pesachim/pesachim3.htm#54a> (Letöltés ideje: 2015. november 18.)

tételszerűen. Azt is fontos kiemelni, hogy Borbély sorai semmiképpen nem vonatkozathatóak az első, a primordiális sábeszre, a teremtés pihenő- és ünnepnapjára, melynek a hagyomány kiemelt jelentőséget tulajdonít.

A sábesz/sabbat/szombat a *HSz* egyik leggyakrabban – s főként a Három rabbi-verscsoportban – alkalmazott motívuma. A preegzisztencia motívumának intratextuális párja, mint láthattuk, a *VI.* versben található. Közelebbi azonban a *IV.* vers kezdősoraival való intratextuális egybetartozás, hiszen itt szintén a preegzisztens sábesz motívumát találjuk: „Reb Taub, a kállói Szent azt / tanította a Sábeszről, hogy / az a Teremtés előtt is létezett.” (131.) Vagyis ebben a versben is „Szombaton” történik a teremtés a *III.* vers kezdősoraihoz hasonlóan. A *III.* és *IV.* vers így olyan párversként olvasható, mint például a *XV.* vers két része, melyeknek közös motívuma, hogy Káin szombaton öli meg Ábelt, ám emellett jelentős különbségeket is találunk köztük. Távolabbi intratextuális összefüggés található a *VI.* verssel (preegzisztencia motívuma) és azokkal, amelyekben a Sábesz/szombat motívum megtalálható.²¹

A tárgyalt motívum ez utóbbiak összeolvasásával fejthető fel igazán. A szerző *A Tegnapról egy szekvencia* című vers végén az időfogalom költői elbizonytalanítására használja a motívumot:

Míg a tegnap olyan, mint a Szombat,
A hasonlat, amely időt feszít ki,
[...]
És Pillanat, mely hideg, mint a Nap,
A Holnap Napja, mely az Örök
Szombat [...]. (126.)

Az „Örök Szombat” a messiási korról, az idők teljességével, vagyis a megváltással „kezdését vevő” örök időknek feleltethető meg,²² amiből a hetedik napon repetitíven újra beköszöntő szombat ízelítőt ad, és ami – tekintettel a keresztény és zsidó hagyomány hipotextusainak vegyítésére a *HSz*-ban – a Krisztus második eljövételét tematizáló keresztény hipotextusok felé is megnyitja a transztextuális olvasást.

Az idő teljességét, transzcendenciáját, örökkévalóságát kifejező motívum a preegzisztens sábeszrel összevetve olyan olvasatot tesz lehetővé, amely – a *Nagyheti Szekvenciák* négy *Aeternitas* versével és azok időkoncepciójával teremtett *Könyveken* átívelő intratextuális kapcsolatot is figyelembe véve – a kötet időfilozófiáját világítja meg.²³ A jelen és a repetitív idő ábrázolása több versnek is témája, s a teremtés előtt (preegzisztens sábesz) és a megváltás után létező transzcendens idő (Örök Sá-

²¹ I., *A Tegnapról egy Szekvencia*, II., VIII. (2), XI. (2), XV., XVI., XVII., *A Zsidótalanítás Szekvenciája, Jézus Ahasvérus, Zmirot-dal*. – A szombat a *Nagyheti Szekvenciák*ban is megjelenik, de mint Jézus halálának ideje.

²² Vö. Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, 275.

²³ Lásd Sz.Áz Pál, *Örökké Valóság: Időkoncepciók a Tintinnabulum Tripudiantium és Borbély Szilárd Hattott Pompa című kötetében*, Kalligram, 2014/10, 85–96.

besz, Örökké Valóság) ezzel ellentétes pozícióba kerül. A teremtés előideje (*in illo tempore*), a tegnap napja és a holnap napja, a megváltás kora közötti „Pillanat” repetitív ismétlődése ugyanakkor fel is számolja az idő és az örökkévalóság közötti határokat és ellentétet.

A preegzisztens sábesz motívumának hipertextuális olvasata így a III. és IV. versben a bricolage-poétika különös példájára mutat rá, ami fontos hermeneutikai tanulságokkal jár. Egyrészt a preegzisztens dolgok motívumával visszavezeti az olvasót a hagyomány azon hipotextusaihoz, amelyek ezt tárgyalják, másrészt viszont a judaizmus egyik központi fogalmát, a sábeszt szerepelteti, amely a róla szóló hipotextusok beláthatatlan sokasága felé irányítja az olvasatot. E beillesztés – Gérard Genette nyomán – a transzpozíció egyik típusának, a kontaminációnak felel meg, amely „két vagy több hipotextus változó dózisu keveréke”.²⁴ Az eredetiség művészetfilozófiai fogalmát teljesen ellehetetleníti ez a megoldás, hiszen nem alkalmaz „semmi újat”, mégis „valami új” születik. Ebből világosan kitűnik, hogy a bricolage-poétika „eredetisége” nem a találmányok objektumaiban rejlik, de azok összeillesztésének módjában. A hagyomány(ok) újrakombinálása így paradox módon egyszerre merít a hagyományból és megy vele szembe, amennyiben az újrakombinált elemek új értelmeikkel töltődnek fel. A szöveg így egyszerre hagyományhű és heretikus, egyszerre függ hipotextusaitól és válik autonóm, saját és lehatárolt egységgé – a különbségtételt a transztextuális és intratextuális olvasat iránya közötti eltérés is érzékelteti.

A cimcum motívuma mint a Haszid Szekvenciák egyik hipertextusa

Ottillie Mulzet említett cikkében a luriánus kabbala egyik központi tézisének, az ún. *cimcumot* [צִמְצוּמ] említi, s egy példát is hoz rá a HSz-ből. A Három rabbi-verscsoport leghangsúlyosabb témája a világ, illetve az ember teremtése, s mint majd látni fogjuk, éppen ezen a ponton fedezhető fel a legtöbb kapcsolódás a luriánus kabbalához, amely egyedülálló módon, gnosztikus színezetű szimbolikus-mitologikus nyelven²⁵ magyarázta a teremtés művét (*maasze beresit*), megújítva ezzel a kabbalisztikus hagyományt.

A luriánus teremtésmítosz krízispontokkal teli, melynek során több *cimcum* is bekövetkezik. Célelvűen most csak az elsővel foglalkozunk. „A *Cimcum* eredetileg »koncentrációt«, vagy »összehúzódot« jelent, de a kabbala nyelvezetében helyesebb »visszahúzódot« vagy »visszavonulásnak« fordítani. [...] Luria szerint az Isten arra kényszerült, hogy helyet csináljon a világ számára, hogy önmagán belül üres, elhagyott helyet, valamiféle primordiális teret, amelyből visszahúzódot, hogy a

²⁴ GENETTE, *i. m.*, 258. (Amennyiben külön nem jelölöm, az angol nyelvű idézeteket a saját fordításomban közlöm. – Sz. P.)

²⁵ SCHOLEM, *On the Kabbalah*, *i. m.*, 96–97.

teremtés és kinyilatkoztatás aktusában visszatérhessen oda. Az Ein-Szof, a Végtelen Létező első aktusa ezért nem kifelé, de befelé való elmozdulás, a visszahúzóódás, az önmagába való visszazuhanás, a saját magába való visszavonulás mozdulata. Az emanáció, a kiáradás ellentétével van tehát dolgunk, az összehúzóódással.²⁶

A ciccum tehát olyan kiüresítő, negáló aktus, amely által a teremtés az *Ein szoftól*, az isteni abszolútumtól távolodik. Ilyen szakadások sora alkotja nemcsak a teremtést, de a szent történelmet is. Minden pozitív, teremtő aktust tehát a ciccum negációja választ el. A teremtés csak a kiüresítés után kezdődhet: „Az első, mindent megelőző aktus tehát nem a kinyilatkoztatás aktusa, hanem a lehatárolódásé (limitáció). Csak a második aktusban bocsájt ki fényéből Isten egy sugarat és kezdi meg önmaga kinyilatkoztatást, pontosabban teremtőként való kitérülését a saját koncentrációján belüli primordiális térben. Sőt mi több, az emanáció és manifesztáció minden újabb aktusát egy összpontosulás és visszahúzóódás előzi meg. Más szóval a kozmikus folyamat megduplázódik.”²⁷

A ciccummal ellentétes, pozitív irányú törekvés, a *tikkun* [תיקון], amely a kezdeti tökély helyrehozatala, az egyesítés, a megváltás jelentéseit is magába foglalja, és amely a szent történelem eszkatológikus, messiási végidejében teljeseedik ki, amely egyben a kiűzetés végét jelenti.

Scholem szerint a spanyol kiűzetést követően Száfedben új erőre kapó kabbala legerősebb hajtása, Luria tanaiban az *exilium*, a kiűzetés, fogság, vagyis a *gólusz/galut* [גלות] teológiai megfogalmazást nyert. A galut nemcsak Izráel népének a világban való szétszórtságát jelentette, de szimbolikus értelmet nyert, mint az evilági megváltatlan lét jelölője. Ehhez köthető a lurianizmus felfogása a száműzetésben lévő Sekhináról, az anyagi világban elkeveredett ősfény szikrái, vagy a *gilgul* (*metempsichózis* [גילגול]) mint a lélek exiluma.²⁸ Az első ciccum során az Örökkévaló önmagán belüli száműzetése figyelhető meg: „Az Isten e saját létébe való visszahúzóódása, saját maga teljességéből való száműzetése, alapvető elkülönülése a száműzetés (galut) fogalmával való értelmezésre csábít. A ciccum ideája így a száműzetés legmélyebb szimbólumává válik [...]. [A] ciccum tehát [az Isten] saját magán belüli száműzetésének tekinthető.”²⁹

Borbély Szilárdot saját bevallása szerint éppen a kiűzetés teologikus kiterjesztése érdekelte: „[a] Messiás-várás képei a fogság nyelvének legfontosabb allegóriái voltak a zsidó nép számára, valamiképpen a Remény foglyul ejtése lett ennek a korakeresztény értelmezése.”³⁰ Az *exilium* bár több motívumot mozgat közvetetten a *HSz*-ban (Sekhina, Szombat Királynő), a teremtés krízispontokkal teli történetét

²⁶ SCHOLEM, *Major Trends*, i. m., 260–261.

²⁷ *Uo.*, 261

²⁸ *Uo.*, 249–250.

²⁹ *Uo.*, 261.

³⁰ KORPA Tamás, *A Remény foglyulejtése: Beszélgetés Borbély Szilárddal*, Új Hegyvidék, 2008/tavaszi-tél, 27.

szimbolikus-mitologikus nyelven elbeszélő luriánus képzeteket³¹ a költő a végletekig felfokozza, mind nyelvileg, mind gondolatilag. A luriánus koncepcióval ellentétben – melyben a cimcüm sosem az isteni abszolútum rovására történt – a Három rabbi-verscsoportban a kiűzött, kijátszott, elgyengülő, sőt meghaló Istent látjuk. A mitologikus elemek pedig immár nem bonyolult gondolati koncepciók illusztrációi, de autonóm költői képekké válva a gondolati koncepció, a jelentés ellen láznak.

A Haszid Szekvenciák istenképe

Ez az Isten egyrészt antropomorfizált, s ezzel a szerző az ősi, biblikus mitológiai rétegekhez tér vissza (a korai *merkava* misztika és később a kabbala az Örökkévaló antropomorf tulajdonságait [pl. ujja, lehelete, szava, léptei az Édenben stb.] szimbolikus módon értelmezte – *siur kóma*).³² Másrészt egy gyöngye és kiszolgáltatott Istent látunk, aki egyáltalán nem ura a teremtésnek, s ez menthetetlenül heretikus és provokatív gondolat:

Amikor Isten a teremtésbe kezdett,
mindjárt elfáradt. Moccanni se bírt. (II. – 127.)

A teremtésben elfáradó Teremtő gondolatát a hetednap pihenőnap, a primordiális sábesz ihlethette: „épp jött alattuk a Szombat, hogy megpihenhessen a Mindenség Ura.” Az antropomorfizáló bibliai narratívát – „A hetedik napon megpihent munkája után, amit végzett.” (Gen, 2,2) –, melyben nincs szó fáradtságról, csak pihenésről, itt a végletekig kiterjeszti a szerző.

A II. vers fáradt, moccanatlan, magatehetetlen Istene helyett a IV. versben az angyalainak kiszolgáltatott teremtőt látjuk. A sábesz két angyalának talmudi példázata (Sábát 119a) által inspirált narratívában a Van és a Nincs Angyala manipulálja a Teremtőt, úgy, hogy a teremtés cselvetés által, szinte véletlenszerűen történik meg, majd végül

Isten holtfáradtan roskadt össze,
és aláhullt a Nincs Angyalába.[.] (IV. – 132.)

Mindennek értelmében Istenre nemcsak szimbolikus vonatkozás az exilium, hanem az Ūr szó szerint alávetett:

³¹ Vö. SCHOLEM, *On the Kabbalah*, i. m., 96–97.

³² Gerschom SCHOLEM, *Si'ur koma, mystická podoba Božství* = G. S., *O mystické podobě božství, Studie k základním pojmům kabaly*, Praha, Malvern, 2011, 9–42.

Mikor Isten a világ teremtésébe
kezdett, saját végső leheletébe
tért vissza és önmagát is eltörölte. (III. – 129.)

Ez a felforgató gondolat a teremtést mint véletlent és/vagy abszurdumot ábrázolja, az Örökkévaló és a teremtés (s így a cimcum) alárendelt viszonyát pedig – hasonlóan ahhoz, ahogyan a *Nagyheti Szekvenciák* viszonyul a dogmatikához – megfordítja, sőt, kifordítja.³³ Ebben a konstellációban a halál sem Ádám bűnéből – a zsidó-keresztény hagyomány alapvetéseként elgondolt bibliai narratíva értelmében (Gen, 2,17; 3,3; 3,19) – keletkezik, hanem – újabb heretikus gondolat – Isten gyengeségéből:

[a Teremtés napján]
Isten elgyengült az erőfeszítéstől,

és a gyengeségéből lett a Halál [...] (XI./[2] – 151.)

Ebben a preegzisztensen elfuserált teremtésben csak egy pozitív elemet találunk, amely a teremtést megmenti: az említett *II.* versben a Szombat még csak mint a várva várt pihenés enyhe érkezik, a *III.* versben azonban már neki köszönhető, hogy a teremtés fennmarad. A *III.* versben az „önmagát is eltör[ló]” Isten helyett a Szent Szombat megismétli a teremtést. A *IV.* versben a Szent Sábész megtiltja a Nincs Angyalának (akibe Isten alázuhan), hogy letörölje az Írást, s ezzel eltörölje a Mindenséget. A *VI.* vers a betűkkel való teremtés kabbalisztikus motívumát használja fel.³⁴ Az Alef és a *legyen* ige másik végtelent teremt, míg a Beth megteremti a Sabbatot.

A repetitíven ismétlődő Sábész így – a halál keletkezésének esetéhez hasonlóan szembeszegül a hagyománnyal, mely szerint: „Ha Ádám beteljesítette volna küldetését, a kozmikus folyamat az első sábyssal befejeződött volna, és a Sekhina megváltást nyert volna száműzetéséből.”³⁵

A XIII. és XIV. vers értelmezése a hagyomány tükrében

A következőkben vizsgáljuk meg a *XIII.* és *XIV.* verset, melyek szoros intratextuális viszonyuk miatt verspárként olvasódnak: először is, azonos témát dolgoznak fel, különböző módon elbeszélve az ember teremtését; másodsorban pedig motivikusan

³³ Ahogy MÁRTON László találóan elemezte a *Halotti Pompa* első kiadásáról írott kritikájában: *Visszajára fordítani: Borbély Szilárd: Halotti Pompa*, Jelenkor, 2005/4, 390.

³⁴ Beresit/Genesis Rabba 1.1 – a betűkkel való teremtés később a kabbala alapvetése lett, már az első és egyik legfontosabb kabbalisztikus írásban, a *Széfer Jecirában* központi szerepet játszik.

³⁵ SCHOLEM, *On the Kabbalah*, i. m., 115. – Vö. SCHOLEM, *Major Trends*, i. m., 275.

illeszkednek. Már az első olvasásra nyilvánvaló, hogy a szerző nem a közismert Gólem-történetet dolgozza fel (pl. a prágai Lőv rabbi történetét), és nem a kabbalista által mágikus úton, az őseredeti teremtés mimézisével teremtett antropoid történetét.

„Amikor Isten megalkotta a betűket,
a Teremtés elemeit, estére járt. Leült
kicsit olvasni. Az alkonyszellő, amelyet
Szamaél támasztott, belelapozott a Világ

Könyvébe. Ez hívta életre az Első
Ádámot, aki olyan hatalmas lett,
mint a Mindenség. Isten kénytelen
volt összébb húzódní.” Így tanította
Reb Taub. [...] (XIII. – 159.)

A betűkkel való teremtés kabbalista motívumával induló vers első versszakában újra az erősen antropomorfizált istenképet találjuk (Isten leül és olvasgat). A teremtés sem a metafizika, hanem a mítosz öntörvényű, logikát felülíró, evilági banalitással is számoló nyelvén szól – az idő, a nappal és az éjszaka megteremtése nem történt meg, mégis „estére jár” és „alkonyszellő” lengedez.

Az Isten által olvasott Világ Könyve a hagyomány tükrében az égi Tórával azonosítható, mely nem azonos az általunk ismert földi Tórával. Már a Beresit Rabba azt állítja, hogy az égi Tóra az Úr számára tervrajzként szolgált a világ teremtéséhez.³⁶ Ezt a vélekedést a későbbi hagyomány is átveszi, hasonló állítást találunk Wormsi Eleazár *Széfér Ha-Sém* című művében³⁷ és a Zóhárbán is.³⁸ Ám a versben erről nincs szó, sőt, ehelyett egy erősen heretikus állítást találunk, mely szerint az első Ádámot a Szamaél által támasztott alkonyszellő hívta életre. Az embert tehát tulajdonképpen nem is Isten teremtette.

Az első Ádám – „aki olyan hatalmas lett, mint a Mindenség” – szintén kölcsönzött elem, melyről már a Talmud beszél.³⁹ A motívumot azonban a luriánus kabbala fényében kell olvasni. Erre utal a cimcum motívumának használata („összehúzódní”), ám itt a hagyománnyal szembeszegülve, a bricolage öntörvényűsége folytán felcserélődik a sorrend, hiszen Isten volt „kénytelen” összehúzódní. A luriánus teremtésnarratívában a cimcum után kezdődik csak a tulajdonképpeni teremtés. Az üres helyre (*tehiru*) Isten sugarat bocsát ki, emanálódik, s ennek folytán születik meg Adam Kadmon (szó

³⁶ Beresit/Genesis Rabba 1.1

³⁷ Moshe IDEL, *Golem, Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, State University of New York Press, 1990, 57.

³⁸ „G-d looked into the Torah and created the world.” Zohar Terumah 161b

³⁹ Ádám teste a földtől az égig (vagyis a világ egyik végétől a másikig) ért. Szanhedrin 38a, Hagiga 12a

szerint: eredeti, primordiális ember), a makroantroposz, akit az „Égi Ádámmal” azonosíthatunk, és aki nemcsak „kitöltötte a Mindenséget”, de maga volt a mindenség.⁴⁰

S ezek után kerül sor az új krízisre, az edények széttörésére, amely a lurianizmus és haszidizmus egyik központi szimbóluma, s amelynek köszönhetően a széthulló ősfény elkeveredik a teremtésben, tulajdonképpen kiűzetik.⁴¹ A második Ádám (Adam Harison) a *tikkun* aktusaként végrehajtott teremtése csak ezután kezdődik el, az *Aszija* legalsóbb világban.⁴² A XIII. vers a narrátorváltás után így szövi tovább a történetet:

[...] „Éden fái az angyalok
voltak, akik Isten összehúzódása
közben keletkeztek, mint a kígyó
vedlésekor az elhalt bőr.” „A tudás:

Isten felejtése” – mondta Reb Hersele.
„Ebből teremtette meg az Égi Ádám
a Gólemet, aki a Második Ádám.” (159.)

Az Éden fáit a Zóhár is az angyalokkal azonosítja,⁴³ a levedlett kígyóbőr azonban a szerző sajátos hasonlata, melyet többféleképp értelmezhetünk a hagyomány felől. Először is, lehet utalás az angyalokra, hiszen a *szaraf* [שרף] szó szeráfot és mérges (szó szerint tüzes) kígyót is jelent. Másodsor, utalhat az első ciccum után a *tehiru* üres terében visszamaradt isteni elemekre. Ennek a *resimunak* nevezett dolognak, melyet Borbély a levedlett kígyóbőrrel metaforizál, a világ megteremtésének anyagául kellett szolgálnia.⁴⁴ De a *tehiruban* gyökerezik a rossz is, amely az istenben differenciálatlanul már a ciccum előtt létezett. Majd Chaim Vital, Luria legközelebbi tanítványának leírása szerint az összehúzóda után a rossz gyökereiből (is) keletkezett a gólem, amelyből a négy világ később differenciálódott.⁴⁵ A gólem tulajdonképpen a visszamaradt isteni elemekből összeálló formátlan őanyag.⁴⁶ A második Ádám (a genezis Ádámjának) megteremtése azonban itt nem Isten feladatköre, hanem, a szerző újabb invenciójának példájaként, az Adam Kadmonnal azonosítható „Égi Ádám” teremti meg.

⁴⁰ Ez a bizonyos üres hely (*makóm panui*) szerepel a III. versben is, melyet lábjegyzetben magyaráz a szerző. BORBÉLY, *Halotti Pompa*, i. m., 129, 199. – Vö. SCHOLEM, *Major Trends*, i. m., 265.

⁴¹ SCHOLEM, *On Kabbalah*, i. m., 112.

⁴² *Uo.*, 115.

⁴³ *Uo.*, 164.

⁴⁴ *Uo.*, 130.

⁴⁵ Lásd IDEL, i. m., 145–146.

⁴⁶ „The *tehiru* which is filled with the thoughtless light, mingled with some residue of the thought full light which remained even after tzimtzum is called golem, the formless primordial matter.” SCHOLEM, *On Kabbalah*, i. m., 270.

Josze ben Sálom Askenázi a *Széfer Jecirá* és a midrás-hagyomány teozófikus átértelmezése nyomán szintén úgy írja le az ember teremtését, hogy Ádámot először Gólemként teremtette az Úr, amely csírájában tartalmazta a tíz szefirotot.⁴⁷ Askenázi gondolatai Luria elméletére is hatottak. A Gólem a lurianizmusban Adam Kadmon őszanyagaként jelölődött, melyből a négy világ (és a tíz szefirot) keletkezett,⁴⁸ majd ebből a Gólemből teremtette Isten Adam Kadmont.

Az idézetben azonban nemcsak a teremtő aktus eredője fordul visszajára, de a Gólem és Ádám keletkezésének sorrendje is megfordul. A sorokat – bár textuálisan nincs konkrét erre utaló jel – értelmezhetjük úgy is, hogy az Égi Ádám mint szellemi lény az anyagi embert teremtette meg. A Gólem testi Ádámmal való megfeleltetésének motívuma, melyet a szerző hipertextusként alkalmaz, a rabbinikus és korai midrás-irodalom hipotextusaihoz vezet vissza az olvasatot. A Gólem ez esetben az ember teremtésének azon stádiumát jelöli, amikor a Teremtő már elkészítette a testet, de még nem lehelt bele lelket.⁴⁹ A Sanhedrin 38b hasonló leírást tartalmaz a teremtés óráiról,⁵⁰ mint a Va-jikra Rabba 29, ahol ezt olvashatjuk: „Az első órában [Ádám] kiemelkedett [az Isten] gondolatából. A másodikban [órában] megvitatta a neki szolgáló angyalokkal [az ember teremtését]. A harmadikban összegyűjtötte a port. A negyedikben alakot dagasztott [*gibbelo*] neki. Az ötödikben megformálta [végtagjait] [*riqqemo*]. A hatodikban Gólemet csinált belőle [*asaògolem*]. A hetedikben lelket lehelt belé. A nyolcadikban a Paradicsomba helyezte...”⁵¹

Az első órában az Úr gondolataiban megjelenő Ádám és Adam Kadmon egymással való azonosítása azonban vallástörténetileg anakronisztikus, szemantikailag pedig anarchikus megoldás lenne. A Borbély-vers utolsó két soráról lepattan minden szövegekőzi értelmezés, hiszen minden állítása ellenébe megy a hagyománynak, melyben „minden” Ádámot az Úr teremt, s a Gólem minden esetben megelőzi az Égi Adam Kadmon teremtését.

Ez a transztextualitás szempontjából annyit jelent, hogy az „Égi Ádám”, „teremt”, „Gólem”, „Második Ádám” szavak hipertextusokként működnek, melyeknek köszönhetően „bemozdul” a hagyomány. A hipertextusok azonban nem alakítanak ki a hagyományban azonosítható konstellációkat. Az a szemantikai egység, amelyben ezek a „szó-hipertextusok” komplex viszonyt alakítanak ki, az autonóm értelemalkotás és egyzersmind a borbélyi bricolage-poétika példája, mely a régi elemek újravariálásával el-

⁴⁷ „He created him as a Golem, it means that the creation of man was accomplished by means of the [*sefirah* of] *hokhmah*, because *hokhmah* is an entity [emerging] *ex nihilo*, namely a Golem without any visible form. And it means that just as the essences of the ten *sefirot*, the Golem was at the beginning, and [only] afterward He completed him.” Joszef ASKENÁZI, *Genesis Rabba kommentár*, idézi: IDEL, *i. m.*, 140.

⁴⁸ *Uo.*, 131.

⁴⁹ *Uo.*, 34–36.

⁵⁰ Sanhedrin 38b. http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_38.html (Letöltés ideje: 2015. november 25.)

⁵¹ IDEL, *i. m.*, 34.

rejtő saját invenciózusságát. A klasszikus poétikai eljárásnéven alkalmazott mítoszkorrekció terminusát módosítva akár mítoszmutációs eljárásnak is nevezhetjük a jelenséget.

Ez az eljárás nemcsak hagyománysértő, sőt blaszfémikus, de anarchikus is. Éppúgy anarchikus, és talán esetleges, mint a vers narrációja. Lehetetlen ugyanis eldönteni, hogy az idézőjeles utolsó két sort Reb Hersele vagy Reb Taub mondja, s ennek függvényében az sem egyértelmű, hogy mire vonatkozik az első szó: „Ebből teremtette meg...” (kiemelés tőlem – Sz. P). A narrátorváltás a XIV. versben is fontos szerephez jut. Reb Teitelbaum, majd Reb Taub beszél a versben, s mivel hasonló motívumok variálódnak újra, ez felveti annak lehetőségét, hogy a XIII. vers első két versszakában és a XIV. utolsó két versszakában beszélő Reb Taub szavait összeolvassuk, s így új kombinációt alakítsunk ki a két versből.

A versekben közös hipertextusok működnek: a mindenséget kitöltő Első Ádám, Második Ádám, Gólem, cimcum (összehúzóadás), Édenkert, angyalok. Természetesen mindkét vers egyéni módon kombinálja ezeket, s új elemekkel kiegészítve két különböző narratíva alakul ki. A XIV. vers drámaiabb hangolású. Itt Istennek már nemcsak össze kell húznia magát, de el is kell menekülnie:

„Az Első Ádám kitöltötte a Mindenséget,
ezért Istennek el kellett menekülnie
a Paradicsomkertből. Egy távoli részben
húzta meg magát. Önmaga és Ádám

között ürességet hagyott, amelyből megszületett a Történelem. Ezen a szakadékon nem tud átkelni többé a haldokló Isten, és az angyalai is beleszédülnek” – mondta Reb Teitelbaum. [...] (162.)

A második vers középső két sora az első korrektúrában még ekként szerepelt: „Ezen a mélységen / nem tudott átkelni többé az Isten.” Ebből is látható, hogy (akárcsak a fentebb idézett III. vers esetében) azok a minimális változtatások, amelyek a szöveg végső változatát kialakították, a drámaiabbá tételt szándékolták, s az istenábrázolás így még blaszfémikusabb lett (az Isten gyöngye, elesett, sőt, haldoklik).

Az üresség, a szakadék/mélység Isten önmagából való kiűzetése⁵² után marad analóg a cimcum során keletkezett *tehiruval* – ahogy az előző vers esetében is. A visszamaradt dolgok (*resimu*) itt azonban nem az angyalok, hanem a Történelem születését eredményezik, melyet a *Halotti Pompa* időkonceptióinak tükrében mint tökéletlen, töredékes, „visszamaradt” örökkévalóságot, tehát mint időt értelmezhetünk. A hagyomány segítségével az utolsó két versszak, a látszat ellenére, még nehezebben érthető:

⁵² SCHOLEM, *On the Kabbalah*, i. m., 111.

[...] „Amikor az Égi Ádám
gőgjében meg akarta ölni Istent, ide zuhant
alá. Csak a szíve ért földet. Ebből sarjadt ki
A Gólem, mikor a Magányos könnyei öntözték.

Mert szenvedésében lélekké vált. És azóta
keresi a Második Ádámot, aki csillagként
hull lejjebb és lejjebb” – így Reb Taub. (162.)

A bűnbeesés módja itt sajátos módon az Istent elpusztító gyilkossági szándék lesz, így a bűnbeesés helyébe a szövegkorpusz legfőbb motívumát, a gyilkosságot helyezi a szerző, mely a bűn abszolút jelölőjeként funkcionál a kötetben. (A szerzőt talán a teremtője ellen fellázadó pusztító Gólem közismert legendája inspirálhatta.⁵³) Az állítás a luriánus modellnek sem felel meg, hiszen az első címum után bekövetkező második címum, amelyet a hagyomány az edények széttöréseként (*sevirat ha-kelim*) ismer,⁵⁴ a genezisben szereplő bűnbeeséshez csak nagyon távolról és áttételesen kapcsolódik.⁵⁵

E kozmikus tragédia után a rosszat szimbolizáló edénydarabkák, „héjjak” (*kelipa*) és az isteni fény szikrái elkeverednek a teremtésben: „a nehezebb és súlyosabb szikrák alázuhantak és összekeveredtek az összetört edény darabkáival. E válság után semmi sem maradt úgy, ahogy volt. A fény Adam Kadmon szeméből visszatért, felszállt, visszazapattant az edényekből vagy áttört az edényen és alászahullott. Luria részletesen leírja e folyamatot kormányzó törvényeket. Semmi sem maradt a számára megfelelő helyen. Minden valahol máshol van. Az a létező azonban, amelyik nem a számára megfelelő helyen van, száműzetésben van. Ezért ettől a primordiális aktustól kezdve minden létező a száműzetésben és a visszatérés, visszavezetés, tehát a megváltás szükségében létezik.”⁵⁶

Az alázuhanás a HSz visszatérő motívuma,⁵⁷ és az Égi Ádám szívének földet érése asszociálható e sorokkal, ám a narratíva folytatása már teljesen elszakad a luriánus mítosztól. A Gólem-motívummal is csak távoli hasonlóságot találunk, amennyiben a szó egyik jelentése, a magzat,⁵⁸ analóg viszonyba állítható a sarjadással.

Az utolsó versszak a XIII. vershez hasonlóan tele van szematikai bizonytalanságokkal, mintha a hagyományból kiragadott fogalmak nemcsak a hagyomány ellen lázadnának fel, hanem egymás ellen is, s érvénytelenítenék a vers narratív struktúráját,

⁵³ Ilyen például a chelmi és prágai Gólem története, bár a motívum a XVII. századtól kimutatható. Vö. IDEL, *i. m.*, XVIII, 209–210, 218, 256, 261.

⁵⁴ Lásd Joseph DAN, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2006, 75; SCHOLEM, *On the Kabbalah*, *i. m.*, 265.

⁵⁵ Az edények széttörése a rossz/gonosz születését beszéli el, nem pedig Ádám bűnbeesését. Vö. DAN, *i. m.*, 76; SCHOLEM, *On the Kabbalah*, *i. m.*, 267.

⁵⁶ *Uo.*, 112.

⁵⁷ Vö. A *Tegnapról egy szekvencia* = BORBÉLY, *Halotti Pompa*, *i. m.*, 125–126; IV. (131–132.), XX. (182.)

⁵⁸ IDEL, *i. m.*, 288, 296, 298, 300–301; SCHOLEM, *On the Kabbalah*, *i. m.*, 161.

a kétségbeesésig elbizonytalanítva az olvasót. Ki az aki „szenvedésében lélekké vált?” A Gólem? Ádám? Melyik Ádám? Az „Égi Ádám” kettészakadt természete, a kisarjadó Gólem és a zuhanó Második Ádám asszociálható az edények széttörésének motívumával [a csillag(ok) mint szikrá(k)], ám e viszony túlságosan esetleges ahhoz, hogy érvényes interpretációt alakítson ki.

E vers is a borbélyi poétika öntörvényűségével szembesíti az olvasót. A bricolage-szerkezet, a hipertextusok közötti kapcsolat nemcsak a hagyománnyal, de önmagával is ambivalens viszonyban van. Nemcsak a hagyományt írja át újra és újra, hanem saját jelentésrétegeit is.

A XVI. vers mint palimpszesztus

A HSz bricolage-technikájának egy újabb izgalmas példája a XVI. vers, melyben több legendai elem kombinálásával alakít ki a szerző egyéni narratívát. Az *aggadákat* és *exemplumokat* idéző, az emlékezést és felejtést tematizáló, mitologizáló versben a halál és alvás metaforikus viszonyba kerül, s végső soron a két fogalom egymással felcserélhetővé válik. A név, az Alef és az Én pedig mind ugyanannak a fogalomnak a szinekdochéi, a „lelkünk” szó mögött rejlő szubjektum szellemi természetének:

Azt mondta Reb Taub: „Az emlékezés nem volna lehetséges, ha nem halnánk meg minden nap. A Halál Angyala éjjelente elviszi lelkünket a Sheolba. Kitörli

belőle az Én-t, majd visszahozza. Reggel, amikor felkelünk, a Sekhina ismét a homlokunkra írja az Alefet, amely az egyes szám jele.” „Amikor a Sekhina

elfelejti a nevünket, nem tud többé Alefet írni”, mondta Reb Teitelbeum, „mert az Alef az Én része.” Reb Hersele azt fűzte

még hozzá, hogy amikor a kitörölt Én fölött zokog a Sekhina, könnyei véletlenül mossák le az Alefet – az Emlékezés Szombatján. (168. – Kiemelések az eredetiben.)

A zsidó folklórban élő vándorlegenda, amelyből a vers építkezik, Laila angyalhoz kapcsolódik, aki a posztbiblikus írásokban jelenik meg először, ám nem mint a halál, hanem – mint a neve is mondja – az éjszaka angyala (Szanhedrin 96a), aki a lélek-

vezető funkcióját a születésnél tölti be. Ő a fogantatás anygala is, aki a lelket az Éden kertjéből a fogantatásig vezeti.⁵⁹ E ponton rejtett utalást találhatunk a Gólem fentebb említett magzat/embrió jelentéséhez. A méhben töltött idő alatt Laila védelmezi a magzatot, a gonosz így nem férhet hozzá. A magzat tiszta és mindentudó: az egész Tórárt megtanulja, ismeri saját lelkének történetét, majd a születés előtt Laila megmutatja neki az Édent és a Gyehennát.⁶⁰

A születéskor azonban az angyal az újszülött szájára suhint, és az mindent elfelejt. (A magzat ugyanis tudja, mi vár rá a világon, és nem akar megszületni.) Ennek a jele a felsőajak és az orr közötti mélyedés, az ún. *philtrum*, a csöndre intő angyal ujjának nyoma. A folklórban ez az angyal többnyire szintén Laila,⁶¹ más esetekben viszont egy másik, meg nem nevezett angyalról van szó. A talmudi forrásból (Nidda 30) ez nem derül ki egyértelműen: „Amint meglátja a fényt, az angyal oda megy hozzá, a szájára csap, s ezáltal az egész Tórárt elfelejti (Péld, 4,4.), ahogy írva van a bűn az ajtó előtt rejtőzik (Ter, 4,7).”⁶²

A legenda két változatban is megtalálható Martin Buber *Haszid történetek* című gyűjteményében, melyet Borbély bizonyosan olvasott, hiszen több helyen is utal rá.⁶³ Mindkét változatban intertextuális utalást találunk az idézett talmudi passzusra. A zolczóvi Jehiél Mikhál rabbi egyik történetében a felejtés szükségességét a platóni anamnézishez kísértetiesen hasonló módon magyarázta tanítványainak: „Nem értem, mire való először mindent tudni, majd elfelejteni. / – Ennek nyoma marad az emberben – mondta a rabbi –, ennél fogva a tanításról és a világról való tudást ismét képes elsajátítani és így újra tud azzal szolgálni.”⁶⁴ A mezbiói Bárúkh rabbi történetében, aki egy másik, ellenségeskedő rabbival vitázik (ebben a történetben két angyal szerepel), ugyanarra a kérdésre teljesen különböző válasz születik: „Miért van szükség arra, hogy először mindent megtanuljon, utána pedig mindent elfelejtsen? [...] Látszólag egyáltalán nem világos, hogy Isten mi végre teremtette a felejtést. Az értelme azonban a következő: ha nem létezne felejtés, az embernek szakadatlanul a halálára kellene gondolnia, akkor pedig nem építene házat és nem fogna semmihez.”⁶⁵ A történet végén pedig az ellenséges rabbi mágikus módon mindent elfelejt. A vándorlegenda felsorolt nyomait, változatait áttekintve a XVI. verssel sok motivikus és tematikus egyezést találunk, ugyanakkor sok elkülönülő elemet is: a vers így nem minősül a legenda adaptációjának vagy újraírásának.

⁵⁹ Lásd Howard SCHWARTZ, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, New York, Oxford University Press, 2004, 199–200.

⁶⁰ *Uo.*

⁶¹ *Uo.*

⁶² http://www.come-and-hear.com/niddah/niddah_30.html#30b_73 (Letöltés ideje: 2015. november 18.)

⁶³ BORBÉLY, *Halotti Pompa, i. m.*, 199; A HSz-kal egy időben íródott *Míg alszik szívéünk Jézuskájának* egyik mottója is Buber történeteiből való.

⁶⁴ Martin BUBER, *Haszid történetek*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Atlantisz, 2006, 231.

⁶⁵ *Uo.*, 167.

Az angyal helyett a versben a Sekhina, a szájra való suhintás jegyének analógiájaként pedig a homlokra írott Alef szerepel. Utóbbi elem vezet el a Gólem-legenda egyik közismert változatához. A művileg, sárból megalkotott ember homlokára – egyéb mágikus technikák végzése mellett – eszerint az igazság [אמת] (*emet*) szót kell felírni ahhoz, hogy életre keljen. A Gólem, aki nem képes kreatív gondolkodásra, s néma, mert nem tud beszélni, napról napra nő és erősebb lesz, a gazdáját fenyegeti, aki csak úgy tudja elpusztítani, ha letörli az Alefet a szó elejéről. Ekkor a Gólem visszaváltozik, sárrá vagy porrá válik. A [מת] (*met*) szó pedig holtat, holttestet jelent. Ezt a legendaváltozatot közölte Jakob Grimm is 1808-ban, melyet Scholem is idéz.⁶⁶ Grimm a lengyel zsidókra utal, s tulajdonképpen a chelmi Gólem Elijáhu Bál Sém kabbalistához kapcsolódó legendájának egy késői, torzult változatát közli.⁶⁷ Ez a kabbalisztikus motívum azonban egészen a középkorig megy vissza, először az askenázi haszidok körében keletkezett *Széfer Ha-Gimátriot* (A gemátriák könyve), mely Jehuda He-Haszid tanítványaitól hagyományozódik. Ebben a történetben Sirák fia (Ben Szíra) és Jeremiás próféta (akit a posztbiblikus hagyomány nyomán előbbi apjának tart a szöveg) teremti meg a Gólemet az *emet* szó segítségével, Ádám teremtésének mintájára.⁶⁸ A szót a Gen 2,7 „az úristen megalkotta (az embert a föld porából, stb.)” szavainak utolsó betűit összeolvasva kapjuk meg.⁶⁹

Ha a két vándorlegenda felől olvassuk a XVI. verset, bonyolult transztextuális jelenségek góciával találkozunk. A két legendai narratívából csak elemek maradnak, amelyek hipertextusokra esnek szét, és egymásba olvadva valamiféle hibridet alakítanak ki. A versben az „Alef”, annak felírása, letörlése a Gólem-legendához, a felejtés és emlékezés témája pedig a születés előtti felejtés történetéhez vezet vissza. A történet angyalát a szerző a „Sekhina”-ra cseréli fel, a lélek új élet előtti állapotát leleményesen – a halál és alvás metaforikus megfeleltetése okán – az új nap előtti állapotával helyettesíti. A folyamat során a hipertextuális működésmód egyik fajtája, a transzpozíció több szinten megy végbe:

1, Kontamináció⁷⁰ – mivel két hipotextust (vándorlegendák esetében talán helyesebb lenne hipotextus-halmazról beszélni) kombinál, s ebbe a patchworkszerű textusba még olyan egyéb elemeket is beépít, amelyek a ciklus fő motívumai/hipertextusai (Sekhina, Szombat).

2, Kondenzáció/sűrítés⁷¹ és redukció – az átvétel során több lényeges elem elmarad.

⁶⁶ SCHOLEM, *On the Kabbalah*, i. m., 159.

⁶⁷ R. Eliyahu, *the Master of the Name, of Helm* = IDEL, i. m., 207–212. A chelmi gólem története „exportálódott” később Prágába, s kapcsolódott Júda Löw ben Becalél, a MaHaRaL legendájához. Ebben a változatban nem a homlok szerepel, de a papírdarabra írt mágikus formula, amelyet a Gólem szájába kellett tenni. Ezt a változatot közli Alois Jirásek is *Staré pověsti české* című könyvében. Más változatok szerint amulettet kellett a nyakába akasztani.

⁶⁸ IDEL, i. m., 64.

⁶⁹ *Uo.*, 64–69.

⁷⁰ GENETTE, i. m., 258–259.

⁷¹ *Uo.*, 238.

3, Szubsztitúció (behelyettesítés, pótlás)⁷² – egyes elemeket az átvétel során másokra cserél (Az angyal és a Gólem megalkotója helyett a Sekhina, a Gólem és a magzat helyett a lélek/Én, születés helyett ébredés)

4, Transzvokalizáció⁷³ – a hipotextus egyszerű, külső narrátora helyett a versben három narrátor, rabbi beszél.

5, Transzvaluáció/átértékelés⁷⁴ – az új szöveg témája (a Gólem-motívum esetében) és narratívája (a hipotextusban a születést megelőző felejtés helyett az ébredést megelőző emlékezés) megváltozik.

6, Verzifikáció⁷⁵ – a prózai hipotextusokból vers lesz.

S végül arról a fontos tényről is szót kell ejteni, hogy a vers elhallgatja forrásait, az elemek eredete szinte alig felismerhető a belőlük kialakított szöveg mögött. A genette-i palimpszesztus jelenségével állunk szemben, a szöveg mögött több textus bújlik meg, melyeket csak a hipertextuális olvasás „röntgendetektoraival” sikerül valamelyest feltárni. Genette következő sorai nemcsak az elemzett versre, de az egész korpuszra érvényesíthetőek: „Ugyanazon a pergamenen az egyik szöveg a másikra rakódhat, mely nem rejt el egészen, de tovább mutat rajta. [...] Mindez általánosabban értendő minden hipertextusra, ahogy Borges világosan rámutatott a szöveg és az előszöveg viszonyát illetően. A hipertextus a szövegközi kapcsolatok általi olvasásra kötelez, melynek sajátos, bár perverz módja, a Philippe Lejeune által megalkotott jelzős fogalomban, a *palimpszesztuális* olvasatban összpontosul.”⁷⁶

PÁL SZÁZ

Adam and the Golem

Jewish Traditions and Genesis motifs in Haszid Szekvenciák [Hasidic Sequences]

The present study attempts to analyze kabbalistic motifs in the poetic cycle *Hasidic Sequences* by Szilárd Borbély, which is included in the amplified third book of the second, extended edition of his poetry volume *Halotti pompa* [The Splendours of Death – 2006]. By using the theory of transtextuality developed by Gérard Genette, focusing on the elaborated motif-structure gathered around the topic of creation of the world, it is clear that hypertexts, used by the author, are derived from the imaginarium of the creation of late lurianic kabbalah. These pretexts or hypotexts, however, originated from the Talmudic or Biblical sources. In this manner of palimpsestuous reading, the texts reveal their unique bricolage structure, which offers a detailed view of Szilárd Borbély's writing method.

⁷² *Uo.*, 269.

⁷³ *Uo.*, 289.

⁷⁴ *Uo.*, 343, 367.

⁷⁵ *Uo.*, 218.

⁷⁶ *Uo.*, 399.