

Tatár György

AZ ARC ELREJTÉSE

„Mert elhagyatnak akkor mindenek.”
(Pilinszky János: APOKRIF)

1

A Harry Potter-könyvek egyik bűbájos leleménye volt az iskola folyosóinak falán függő festményeknek az a sajátossága, hogy alakjaik el-elvándorolnak a helyükből. E ki tudja milyen korokból való megfakult képek hősei időről időre felkerekednek, hogy látogatába induljanak egymáshoz, ahol tiszteletüket téve belépnek valamelyik távolabbi festmény terébe. Ott minden jel szerint szívesen fogadják őket, talán még meg is vendégeslik, s híreket is cserélnek egymással. A hírek forrása nyilván mindaz, amit a festett alakok látnak, amikor képeik keretei közül kitekintenek, valamint a többi képtől nyert értesüléseik. Páncélba öltözött egykori főurak tesznek sietős látogatást egy-egy szomszédos csendéletnél, hogy virággal kedveskedjenek az iskola távoli szárnyának falán valamely festett hölgynek. A képre kíváncsi nézők ilyenkor csalódottan merednek a kiürült vászonra, miközben a magányos hölgy portréja zsúfolásig telik.

A festmények alakjai élik a maguk önálló életét, de szigorúan képéletet élnek: bár szóba elegendnek olykor a folyosói gyereksereggel, sosem jut eszükbe alálépni lakhelyük aranyozott keretei közül, és lábukat a kövezetre téve egy tökéletesen más életbe fogni. A nézők pedig tudomásul veszik, hogy a képek szeszélyesen elhelyezett ablakok, amelyek mind-mind ugyanarra az egy – ám a maga egységében előlük rejtett – világra nyílnak, arra az élő festményvilágra, melynek alakjai akkor is láthatók, amikor alábámulnak belőle a mi világunkra, és akkor is, amikor egymással vannak elfoglalva, s tudomást sem vesznek rólunk. Valamilyen életet akkor is élnek, amikor senki nem nézi őket, s bár életük egyáltalán nem időtlen, de más idő szerint telik, mint a miénk.

A költészet valósága emberemlékezet óta nyit efféle ablakokat a maga műveken túli egységes valóságára: Odüsszeusz ott harcol és ravaszkodik az ILIÁSZ gigantikus tájképén, miközben a háború végeztével kalandok közt hanyódva tart hazafelé egy másik eposz képi terében. Számptalan más ablakban pillanthatjuk még meg furfangos mosolyát, s ha utolsó nagy útjára volnánk kíváncsiak, Dante POKLÁ-ban arról is hajlandó beszámolni nekünk, ha megállunk előtte.

Persze, ahogyan feltehetőleg a Harry Potter-féle festmények alakjai is tisztában vannak azzal, hogy melyik kép keretei közül indultak vándorútjukra, s miután végigvendégeskedték a teljes galériát, hová is kell majd hazatérniük, ugyanúgy tudja Dante is, hogy bár szellemi értelemben az igazi Odüsszeusz túlvilági szavait szólaltatja meg, azért nem a saját, hanem Homérosz és Vergilius hősét kereste fel az ISTENI SZÍNJÁTÉK eldugott bugyrában. Bizonyára hasonlóan viszonyulnak saját fiktív szerzőségükhöz a pszeudepigrafikus írók alkotói is, amikor mondjuk valamely bibliai hős nevében alkotják meg apokalipszisukat. Az apokaliptikus szöveg az a vendéglátó festmény, ahonnan majd a látogatását s a rettentő üzenet elmondását követően a szónok visszatér bibliai szöveg-otthonába.

A középkori zsidó misztika szövegei is gyakran készítenek vándorútra a MISNA és a MIDRÁS alakjait, akik ilyenkor tisztelgő látogatást tesznek az eredeti szöveghez jutól térben és időben olykor roppant távolságra eső szövegekben, hogy azok olvasóival is

megosszák bölcsességüket. Van, amit az egyik szövegben elmondanak, s van, amit csak majd az egészen másutt és máskor készült másokban. A legismertebb ilyen példa a II. századi *misnai* bölcs, Rabbi Simon bar Jochai vendégszereplése a XIII. századi ZÓHÁR-ban. Erre az újtára ráadásul nem csupán fia, Eleázár, valamint barátai és tanítványai kísérték el, de útközben a kíséretébe szegődtek néhányan még a közbeeső időben – ti. a XII. században – felbukkant kabbalista könyv, a BAHIR fiktív rabbialakjai közül is. Utóbbiak nyilván örökké vendégek maradnak a ZÓHÁR-ban, hiszen nincs is hová hazatérniük szellemi kalandjaikat követően. Egyformán otthon vannak mindkét könyvben, hiszen még irodalmi létezésüket is csupán a nekik tulajdonított bölcsességnek köszönhetik. Mindazonáltal jól elvannak a valódi szövegtothonnal rendelkező barátaikkal. Senki nem érezteti velük, hogy csak akkor vannak, ha megszólalnak.

Ortodoxia és filológia viszálva máig nem ült el – és talán soha nem is fog elülni – abban a kérdésben, hogy vajon a ZÓHÁR fő részének szerzője azonos-e a II. századi messterrel. Ezt a kérdést azonban csupán a tisztára történeti megközelítés veti föl. Egy valóban filozófiai esztétika kérdése inkább így hangzana: feltéve, hogy csakugyan a XIII. századi Móse de Leon a ZÓHÁR valódi szerzője, a műben beszélő Simon bar Jochaj rabbi vajon azonos-e a MISNÁ-ban beszélő hasonló nevű rabbi? Ez a kérdés ugyanis az irodalmi személy szabadságfokának a kérdése, vagyis a szerző és a szellem megkülönböztethetőségének a kérdése. Ha egy festmény valamely alakjára ismerünk rá egy másik festményen, vajon valóban ugyanót látjuk-e viszont? Vajon azonos személy-e az ILLÁSZ és az ODÜSSZEIA Odüsszeusza?

De egy olyan helyzet bizonyosan az elképzelhetetlenség birodalmába tartozna, amelyben a Gershom Scholemtól szerzőnek tartott XIII. századi Móse de Leon hiába jelentené be szerzői igényét a ZÓHÁR-ra, mert a kabbala követői felháborodottan utasítanák vissza mint közönséges bitortlót, míg mások – bejelentése nyomán – istenkáromló műnek minősítenék alkotását. Móse de Leon ugyanis nem óhajtotta, hogy őt tartsák a ZÓHÁR szerzőjének, és talán misztikus értelemben valóban nem is tartotta magát annak. A ZÓHÁR ókori keletkezését tagadó Scholem ugyanis maga is álmélkodva állapítja meg, hogy e titokzatos mű összemérhetetlenül mélyebb remekmű, mint Móse de Leon saját misztikus szerzeményei. E jelenség különösen szembeötlő, amikor egyéb írásaiban – úgy mond – „saját” munkájából, vagyis a ZÓHÁR-ból idéz, és ezt az idézetet kommentálja. Egy közepes kabbalista szerző írja itt kommentárjait egy nagyon nagy kabbalista művéhez. Ha Scholemnek igaza van, s a két szerző azonos, alighanem ahhoz hasonló dologgal állunk szemben, mint Kierkegaard szerzői álneveinek esetében: itt sem az történik, hogy különböző műveit különböző szerzői neveken publikálta. Bizonyos értelemben csakugyan nem ő e művek szerzője. Kierkegaard előbb szerzőket költött, akik aztán létrehozták műveiket.

Mindenesetre a ZÓHÁR szerzője tagadta szerzőségét, és sosem került abba a helyzetbe, hogy műve igyekezett volna megszabadulni őtőle. Kierkegaard-t is csak fékezhetetlen játékos kedve készítette arra, hogy újabb álneveken élesen kritizálja álneven kiadott saját írásait. A dán gondolkodó nem képről képre vándorolt, hanem festőről festőre. De ezek a festők sem óhajtottak soha megszabadulni attól, aki őket festette.

2

Az úgynevezett holokausztirodalom mára beláthatatlan kiterjedésűvé vált. Ha a kifejezetten történettudományi munkák sokaságát nem is vesszük számításba, a fennmaradó művek Kierkegaard stádiumelméletének megfelelően csoportosíthatók. Az esztétikai életszemléletet roppant tömegű műalkotás, múzeum és megkoszorúzott emlékmű

képviseli, míg az etikai stádium kivált társadalomelméleti publicisztikában, társadalomfilozófiai és politikai eszmék rengetegében ölt testet. A vallási stádium szinte képviselet nélkül marad, mindenekelőtt a műfaj önállóságának hiánya miatt. A holokauszt fölvetette vallási kérdések többnyire nyomban teodiceai kérdésekké torkollnak, s így vagy a vallási eszmetörténetbe simulnak bele, vagy társadalmi-politikai eszmék etikai kritikájává lesznek.

Zsidó szemmel nézve az ismertté vált keresztyén – vallási – megközelítések közös fogyatékossága, hogy a teodicea klasszikus örökségét követve, a kérdés egésze az „ártatlanság” szenvedésének problémakörébe lesz gyűjtve, ahol értelemszerűen egyetlen kategória foglalja magába a vulkánkitörést, az áradásokat, a földrengést, a háborút, az éhínséget és Auschwitzot. Annak következtében, hogy a szenvedésteli katasztrófát emelik a maga általánosságában a magasabb fogalomká, tetszőlegessé válik a katasztrófa tárgya, vagyis az elmélkedésnek bármely tetszőleges embercsoport a megfelelő tárgya lesz, feltéve, hogy szenvedésére nem szolgált rá. Bárkit találjon is el a csapás, interpretációja egyetemes lesz, szenvedésével az egyetemes emberi szenvedést fogja képviselni. Csak ezt az egyetemességet elérve foglalhatja el az őt megillető helyét. A szenvedést előidéző itt csak valami partikuláris lehet, aki gaztettével váltja ki a szenvedés univerzalizálását, gaztettével lépteti elő az egyébként partikuláris embercsoportot az egyetemesség képviselőjévé.

Természetesen sokan felismerik, hogy a holokauszt tárgya nem volt – és a jövőben sem marad – tetszőleges, ám éppen ez a felismerés viszi aztán a további gondolkodást ismét csak tévútra, s vezet ki a kifejezetten vallási kérdésfeltevés köréből. Átlép a teológiai eszmetörténet körébe, ahol múltbeli fogalmak módosíthatásába fog, téves nézeteket gyomlál, és vallásdiplomáciai párbeszédet kezdeményez. Innen egyenes út vezet vissza a tisztára univerzális etikai kérdések területére, amely igyekszik magát vallási területként érteni félre. Kierkegaard-t parafrázálva: ha az etikai egyetemes általánosságát semmi nem képes „felfüggeszteni”, akkor az egész vallási stádium valójában csak az esztétikai és etikai művek területére tartozó tárgyak egyike. Vagyis nem teljesen önálló világlátási lehetőség, hanem művészileg ábrázolható és etikailag értékelhető objektum.

A kifejezetten vallási kérdés elkerülésének minden valószínűség szerint keresztyének és zsidók számára közös oka van. Ez a közös ok a *szövetség* fogalma. E fogalom elkerülése lők vissza minden vallási kérdésvitét az etika területére. A zsidó vallási gondolkodás szempontjából ugyanis a holokauszt elsősorban nem Isten egyetemes jóságának fogalmába ütközik botrányosan, hanem abba a ténybe, hogy a Mindenható nem más, mint Izrael Istene. A keresztyén gondolkodás ezt a pontot azért kényszerül kikertülni, mert az egyetemes jóság és szeretet fogalmával egyedül a büntetés fogalmát lehetne összeegyeztetnie, ez azonban kellemetlen közelségbe hozná a rettenet elkövetőivel, méghozzá nem csak őt magát, de Istent is. Az isteni büntetéssel ugyanis nem lehet nem egyetérteni, ehhez azonban még elvben is csak annak lehet joga, akit a büntetés sújt.

Mint számos másban, ebben a kérdésben is talán Kierkegaard jutott a legmesszebbre. VAGY-VAGY című monumentális művében nagyjából ezer oldalt szentel az esztétikai és az etikai stádium kifejtésének és vitájának, melynek a végén nem egészen húsz oldalon jelentkezik a vallási stádium a maga jól ismert, bizarr címével: AZ ÉPÜLETES, AMELY ABBAN A GONDOLATBAN VAN, HOGY ISTENNEL SZEMBEN SOHA NINCIGAZUNK. Ez a felülmúlhatatlan kis remekmű, amelybe egy szemernyi filozófiai teológia sem szorult, meg sem kísérli az embert érő csapásokat az isteni jóság fogalmával egyeztetni. A hit tárgyára szinte szót sem veszteget, csakis és kizárólag a hit szubjektív oldala érdekli: az ember Isten

íránti szeretete. A rövidke szöveg talán leglényegesebb mozzanata, hogy élesen megkülönbözteti azt az „épületes” gondolatot, miszerint Istennel szemben (pontosabb fordításban: Isten előtt) soha nincs igazunk, attól a gondolattól, hogy Istennek mindig igaza van. Mint megállapítja, Isten-fogalmunkból ugyan csakugyan szükségszerűen következik, hogy Istennek mindig igaza van, tehát hogy nekünk soha nincs igazunk, ebben a formájában azonban ez mindig utólagos következtetés, utólag adódik kényszerűen az előfeltevésből. Nem mi akarjuk, hogy így legyen, hanem voltaképp Isten akarja így, és ő kényszeríti ránk ezt a meggyőződést. A felismerés, miszerint Istennel szemben soha nincs igazunk, ily módon nem a szabad szeretet műve. Abban a felismerésben, szögezi le, hogy Istennek mindig igaza van, nincs semmi épületes, ezért egyetlen olyan gondolat sem lehet épületes, amely e felismerésből kényszerűen következik. A szabad istenfélelem, amely arra vágyik és azt akarja, hogy Istennel szemben soha ne legyen igaza, ebben az értelemben tehát nem is felismerés, hanem az Isten iránti szeretetnek az az elsőpró vágya, hogy soha ne lehessen igazunk vele szemben. A szerelemből és barátságából vett példák mind azt szolgálják, hogy az Isten iránti szeretet viszonyát fölé emeljék azoknak a viszonyoknak, amelyekben az embernek hol igaza van, hol nincs, bár ha csakugyan szeret, az emberközi viszonyokban is kétségbeesve ragaszkodik ahhoz, hogy ne neki legyen igaza.

És valóban, nemigen akad épületesebb gondolat annál, mint hogy Istennel szemben soha nincs igazunk. Kivéve talán egyet: hogy tudniillik ha az erre irányuló szerető akaratot Ő maga egészítette ki azzal a méltósággal, amit egy mindenható hatalommal kötött szövetség kölcsönöz. A szövetség vallási eszméje ugyanis lehetetlenné teszi, hogy a hitet kizárólag szubjektív oldala felől lehessen szemügyre venni. Egy híd, amelynek csak a felénk eső hídfője tapasztalható, lehet, hogy nem egyéb káprázatnál. Az természetesen elgondolható, hogy a hidat sűrűbbnél is sűrűbb köd borítsa, a tekintet számára áthatolhatatlanul. De kell, hogy valamiféle szimmetria álljon fenn a két part és a két hídfő között: olyan híd nem lehetséges, amelynek két végén más-más igazság kémleli a túlpartot. Ami itt nem igazság, az a túlparton sem lehet más. A szeretet, már ha valóban az, csakugyan arra vágyik, hogy a másikkal szemben soha ne legyen igaza. Csakhogy ugyanez a helyzet a túlparton is: ezért épült a híd.

3

Mielőtt rátérhetnénk egy olyan alkotás bemutatására, amelynek hőse kilépett az őt ábrázoló festmény keretei közül, mert talán méltatlannak érezte korlátozott képétét, röviden ismertetnünk kell alkotójának – a képhez képest egészen vázlatos és számos ponton bizonytalan – életútját. A feltehetőleg 1912-ben született Zvi Kolitz, litvániai jesivanövendék, a zsidógyűlölet infernális kitorései elől 1937-ben – ha igaz – anyjával és testvéreivel Németországon keresztül Itáliába menekül. Itt-tartózkodásának néhány éve alatt – ha igaz – történelmet hallgatott, és elvégzett egy tengerészeti főiskolát, miközben lélekben és átmenetileg Mussolini hívévé vált. A háború kitorését követően – ha igaz – Palesztinába települ, ahol csatlakozik a cionisták Jabotinsky-féle, ún. revizionista szárnyához. Fegyveres mozgalmi tevékenysége miatt a britek kétszer is börtönbe csukják, ahonnan egyszer csak – ha igaz – mint a brit hadsereg toborzó tisztje merül fel újra. Ettől fogva – ha igaz – bejárja az egész Közél-Keletet és Észak-Afrikát, hogy 1946-ban Buenos Airesben bukkanjon fel. Cionista toborzó körútjának ezen az állomásán, mint afféle íróembert, felkérlik, hogy írjon valamit a helyi hitközség jiddis nyelvű lapja, a *Jiddische Zeitung* jom-kippuri melléklete számára. Zvi Kolitz – két megtartandó előadása között – néhány napra bezárkózik a hotelszobájába.

Csak elképzelni tudjuk mindazt, amire később már ő maga sem emlékezett tisztán. A szoba tere lassan elsötétült, és a varsói gettófelkelés egyik tönkrelőtt helyiségévé omlott össze. Az idő az utolsó óra törmelékévé halmozódott, ahol a homályban, halott bajtársai közt utolsó elevenként, a Tarnopolból való haszid, Jossel Rakover róttá sorait valami papírrongyra, hogy majd egy üres benzinespalackban ráleljen valaki egyszer az összeégett romok között. Ahogy tekintete a félig befalazott ablakra esik, amelyen bevöröslik az esteledő nap fénye, leírja: „*A nap mit sem tud róla, milyen kevéssé is bánom, hogy nem fogom többet látni.*” Az alagút, amelyen a szerzőnek végig kellett haladnia, hogy eljusson élete utolsó színhelyéig, a rövid novella első fele volt, mely érzékletesen, de nem különösebben magas irodalmi színvonalon valamennyi családtagjának mind szörnyűbb elvesztéséről számol be, hogy végül társait is – köztük egy öt éves kisfiút – elveszítve, elérkezzék abba az utolsó jelenbe, amelyben éppen ír. A második részben többé már nem intézi szavait egy lehetséges utókor olvasóihoz. Egyedül Istenhez beszél, annak a *szövegségnek* a ráruházott felelősségéből, amelyet Isten – a jelek szerint – nem vállal.

Másnap nyilván megint fényárban úszott a hotelszoba, a nagy pillanat elmúlt. 1946. szeptember 25-én a jiddis nyelvű novella megjelent, majd rövidesen feledésbe merült. Szerzője egy évre rá gondoskodott még összegyűjtött novelláinak egy amerikai kiadásáról. Ebben a kötetben helyet foglalt a JOSSEL RAKOVER SZÓL ISTENHEZ. A fordítás mélyen az eredeti színvonala alatti, ráadásul a vallási mondandót hordozó bekezdések jó része – ismeretlen okból – kimaradt a szövegből. Minden jel arra utal, hogy nem csak a világ, de Koltitz maga is megfélemlített az írásáról: úgy tűnik, hogy már az angol fordítást sem olvasta el figyelmesen. Mintha csak Kant elhíresült formulája a felvilágosodásról állt volna itt tótágast: a kárhoytatott „*kiskorúság*”, amelyben „*van egy könyv, amely az eszeműl szolgál*”, vagyis helyettem gondolkodik, ezúttal tényé vált. Itt egy írott szöveg csakugyan szerzője helyett élt és gondolkodott. Koltitz visszament Izraelbe, részt vett a fiatal állam első háborújában, elkészítette az első izraeli játékfilmet, majd Amerikába került, ahol meg-megújuló kísérleteket tett a világhír elnyerésére. Szerepelt producerként, írt sikertelen és közepes musicaleket a Broadwayn, jiddis karcolatokat írt, és sokat utazott. 2002-ben halt meg New Yorkban.

A költött alak, Jossel Rakover, hét esztendeig állhatott mozdulatlanul annak az irodalmi festménynek a terében, a romos díszletekkel körülvéve, amely festmény egy olyan folyosó falán függött, ahol senki sem járt többet, és senki sem látta. Istenhez intézett szavai azonban olyan súlyúak voltak, hogy magukkal vonták a kép sötét hátteréből, önálló életre keltették, és egy utólag javarészt felderíthetetlen vándorútra indították. 1954-ben a novella szövege gépiratban jutott el a Tel Aviv-i *Di goldene Keyt* (Az arany lánc) címen megjelenő, jiddis nyelvű folyóirathoz. A gépiratról hiányzott a szerző neve, valamint az eredeti megjelenésén még szereplő műfaji megjelölése: elbeszélés. A megrendült szerkesztők ismételten megkísérelték a szöveg hozzájuk vezető útját visszakövetni, és a gettó üszkös romjai közül előkerült eredeti kéziratot megszerezni. Úgy tűnt, a kéziratot kézzől kézre adó sokaságból ki-ki csak azt az egyet ismerte, aki a kezébe nyomta, s az út végén egy „ismeretlen lengyel zsidó” állt, aki az eredetit Varsóból Buenos Airesbe csempészte.

A szöveg belső eredetisége végül elnyomta a külső eredetiség kérdését, és a lap lekötölte az írást. Kései visszaemlékezésében a főszerkesztő – teljes joggal – szögezte le: soha nem olvastam meggyőzőbbet. Némileg tömörítettek a szövegen, a halálra készülő Jossel Rakover elsietett mondatait helyenként kiigazították. A megrendülés hullámai elsősorban a vallásos közegre terjedtek ki. Néhány hónappal később az írást újraközölte a mün-

cheni *Die jüdische Zeitung*, és Jossel Rakover Istenhez intézett utolsó szavai kezdtek eljutni a zsidó világ legtávolabbi végeire is. Közben a szöveg újabb és újabb apró stílári javításokon és tömörsítésekken esett át. Izraelben lefordították héberre, majd világszerte utat talált a holokausztanak szentelt antológiákba, istentiszteleteken olvastak fel belőle részleteket. Amerikában elterjedt mind eredeti nyelvében, mind angol fordításokban, egyes változatait felvették helyi gyülekezetek imakönyveibe mint a vallási meditáció tárgyát. Mindeközben Berlinben egy lengyel zsidó menekült megmutatta Anna Maria Jokl német-zsidó íróőnek és pszichoterapeutának. A különlegesen érzékeny szellemiségű Jokl asszony személyén át lépett ki Jossel Rakover a zsidó ortodoxia szférájából először a világi zsidóság köreibbe, majd az ő német fordításának útján a nem zsidó világba is. Így jut el a szöveg – röviddel halála előtt – a mélyen megrendült Thomas Mannhoz, aki levelében „szövbemarkoló emberi és vallási dokumentumnak” nevezi, majd egy francia fordításon keresztül Emanuel Lévinashoz. Utóbbi egy csillogó esszével reagál rá (JOBBAN SZERETNI A TÖRÁT, MINT ISTENT), amelyben melleleg megjelenik egy finom sejtelen is: „Az imént olvastunk egy szép és igaz szöveget, olyan igazat, amilyen egyedül csak a fikció lehet.”

Az 1955-ös német fordítást több rádióműsorban is felolvasták, s végül ennek a híre eljutott New Yorkba, Zvi Kolitzhoz is. Különböző szerkesztőségekhez eljuttatott leveleiben felhívja a figyelmet saját szerzőségére, s jelzi, hogy irodalmi alkotásról van szó, amelynek írója soha nem járt Varsóban. Feltartóztathatatlan botrány tör ki, legalábbis a zsidó világnak azokon a részein, ahol szerzői igényéről egyáltalán tudomást szereznek. Ha eltekintünk attól a jelentős tömegtől, amelyik szerint csupán egy kisztíli álszerző fellépéséről van szó, aki a halott Jossel Rakover képében óhajt tetszelegni, az elemntáris felháborodásnak nagyjából két fő iránya volt. A világi közönség számára az írás vallásos karakterét nyomban elfogadhatatlanná tette, hogy mostantól irodalmi alkotásként kellett szemlélnie. A megdöbbenés helyét elfoglalja a vádaskodás, miszerint a szerző misztifikációval óhajtotta művét irodalmi hírnévhez segíteni, és többek között ezért nem leplezte le magát eddig. A közvélemény másik oldala az, amelyiket az a pusztatény, hogy az eddig megrendülten fogadott blaszfémikus szavakat nem a halott Jossel Rakoveről kellett hallania, hanem egy eleven szerzőtől, arra kényszeríti, hogy immár minden megrendültség nélkül hallja blaszfémianak. A méltatlankodásokból világosan kivehető, mennyire nem képes szinte senki megbirkózni azzal az új képpel, hogy az Istennel perbe szálló halott vértanú helyén egy íróasztala mellett körmölő embert kell látnia. A személyes szférát is súlyosan érintő sajtóháborúban, a németországi támadások keresztüzébe került Jokl asszony hiába érvel azzal, hogy mit sem változtatna a Jób könyvéről alkotott képünkön, ha azt is tudnánk, hogyan nézett ki az az ember, aki leírta. Ő az egyetlen, aki továbbra is tisztán látja egy – immár – irodalmi mű nem irodalmi jelentőségét, s aki sokéves levelezésükben próbálja Kolitzot meggyőzni, hogy „*nőjön fel saját nagyságához*”. Ez az erőfeszítés végül hiábavalónak bizonyult: Jossel Rakover közelebbi szellemi társa maradt Jokl asszonymak, mint Zvi Kolitznak.

4

A bibliai Jób alakjára Jossel Rakover is több ízben utal. Csakhogy még a BIBLIÁ-ban a barátok az isteni igazságosság mellett nem utolsósorban azért tudnak érvelni, mert őket elkerülték a csapások, Jossel azért irigyli a maga társait, mert azok már nem élnek. A halott barátok arcáról olvassa le annak kissé gunyoros kifejezését, hogy ők már tudnak valamit, amit rövidesen ő is tudni fog, de most még csak nem is sejt. Jóbbal ellentétben Josselt nem egyszerűen halott barátai veszik körül, hanem halott népe várja, hogy ő is csatlakozzék hozzájuk. Jób hite nem csupán Jób lenyűgöző állhatatosságát tanúsítja a

BIBLIÁ-ban, hanem Isten-viszonyának változhatatlanságát is. Ez az a pont, ahová Jossel nem követi őt.

Ezt mondja: „*Mindazok után, amiket megélttem, nem mondhatom, hogy Istenhez való viszonyom mit sem változott. De azt egész bizonyossággal mondhatom, hogy a hitem öbenne nem változott hajszaínyit sem. Azelőtt, amikor még jó dolgom volt, úgy viszonyultam hozzá, mint valakihez, aki mindig kegyet [cheszed] gyakorolt velem, s akivel szemben mindig tartozásom van. Most azonban olyan az én viszonyom hozzá, mint valakihez, akinek magának is van nekem valami tartozása. Ezért úgy tartom, megvan hozzá a jogom, hogy figyelmeztessem Őt.*” Következő mondatában pedig azzal határolja el magát Jóbtól, hogy ő nem arra szólítja Istent, hogy mutasson rá arra a bűnére, amely miatt mindez éri őt. „*Nálam nagyobbak és jobbak – folytatja – bizonyosak abban, hogy ez most nem a bűnök büntetésének a kérdése, hanem valami egészen különös megy végbe a világban: ez az arc elrejtésének [hasztoresz ponim] az ideje.*”

Hogy Isten elrejtí arcát a világ elől, Jossel értelmezésében annyit tesz, hogy „*az emberek ki lesznek szolgáltatva saját vad hajlamaiknak*” (vagy: ösztöneiknek – *jecorim*). Az ilyen állapotban természetes, ha az első áldozatok azok, akik által „*az isteni és tiszta*” jelen van a világban. Jóllehet népünk sorsának gyökerei a történelemtől mélyebbre, Isten kifürkészhetetlenségének mélyébe nyúlnak, ez nem jelenti, hogy egy hívő zsidó egyszerűen rábólint az ítéletre (*macdek ha-din*). „*Azt mondani, hogy megérdemljük a verést, ami bennünket ér, annyi, mint megvetni magunkat és szentségteleníteni a Nevet [Sém ha-mefores].*” A BIBLIÁ-ban az ellenséges dűlás és pusztítás csakugyan gyakran jelenik meg isteni büntetés gyanánt. Ám ott a támadó hatalmak Izraelre nem mint Izraelre vetik rá magukat: bárkit letipornának, aki a hódításaik útjába esne. Isten büntető tette inkább abban áll, hogy bizonyos értelemben félreáll az útjukból. Az ellenséges birodalmak nem Isten népe ellen harcolnak, így nem is Isten ellen, akiről többnyire tudomással sem bírnak. Jossel teljes joggal hiszi, hogy ha a véres gyűlölet kifejezetten Izrael népe – mint olyan – ellen irányul, akkor az nem lehet isteni büntetés. Akkor csakugyan, isteni büntetésként való elfogadása ennek a gyűlöletnek az istenkáromló elfogadása volna. Az volna az igazi pártütés. Hiszen a mondás érvényes: az ellenségem szövetségese az ellenségem. Márpedig ennek a népnek Isten a szövetségese, akkor is, ha valamiért – az ujját sem mozdítja. Aki ezt a vérengzést isteni büntetésnek látja, az az azt mozgató gyűlöletet is Istennek tulajdonítja. Istennek azonban nem lehet gyűlöletes szövetségese. A benne hívő nép méltósága összefügg Isten méltóságával.

A BIBLIÁ-ban Isten arcának elrejtése (*haszarat panim* vagy *hesztér panim*) két, egymáshoz közel álló, de nem egészen egyforma jelentésben bukkan elő. Az egyiknek legjellegzetesebb példája a DEUT. 31,17–18. Így beszél Isten a szövetséget esetleg megszegő népről: „*És fellobban haragom ellene azon a napon, és elhagyom őket, és elrejtöm arcomat előlük [...]. És én elrejtöm, bizony elrejtöm arcomat azon a napon, minden rosszért, amit tett, mert idegen istenekhez fordult.*” Ezen és az összes többi hasonló helyen félreérthetetlenül büntetésről van szó, csakúgy, mint a számos zsoltárhely esetében, ahol a zsoltár individuális, lírai éneke kéri Istent, hogy ne rejtse el előle az arcát. Mindezekben a helyeken Isten egyes-egyedül a világban hozzá legközelebb álló „hozzátartozóját”, a saját népét, világban való jelenlétének egyetlen tanúját, a szövetségését fenyegeti haragjával. Jossel ugyan szintén az isteni arc elrejtéséről beszél, de háromszor is megismétli, hogy ez az elrejtés ezúttal nem Izrael, hanem a világ elől történik. Az isteni arc a világ egészétől fordul el, az elrejtőzés az önmagának immár kiszolgáltatott mindenséget éri. Jossel megállapítása szerint érthető, hogy az isteni arc eltűnésének első áldozata az lesz, aki eddig ennek az arcnak a világosságában járt.

Az arc elrejtésének másik – jóval ritkább – jelentésével például ÉZSAJÁS 45,15-ben találkozunk: „Bizony, te rejtőzködő Isten vagy [Él misztatér], Izrael Istene, szabadító!” Ezt a helyet nem véletlenül szokás a DEUT. 29,28-hoz kötni: „A rejtettek [ha-nisztarót] az Úrét, Istenüinkét, a nyilvánítottak [ha-niglót] a mieink és fiainkét örökre [ad-olam, tk. a világidőre].” Fontos és igen jellemző, ahogy Rasi érti ezt az utóbbit: ne tőrődj azzal, hogy társaid mit gondolnak az ő szívében, hogy odabent netán elfordultak Istentől, ez rejtve van előled, és egyedül Istenre tartozik. Te a magad szívével foglalkozz, ami nyitva áll előtted. – Radikálisan más, kifejezetten ismeretelméleti dimenziót nyer azonban a két hely egymásra vonatkoztatása, amely megalapozza az arc elrejtésének és a rejtőzködő Istennek (*deus absconditus*) a gyakori azonosítását. Míg az arc elrejtése éppen azért olyan fenyegető, mert a személyes szeretet elfogultságának (*nasz'a panim*) a visszavonásával fenyeget, addig a rejtőzködő Isten fogalma alapvetően ismeretelméleti fogalom. Rejtett mindaz, ami nem kinyilatkoztatott.

Ezt az ismeretelméleti fogalmat állítja például Luther a hit szolgálatába. Erasmus elleni vitáirátában az 1525-ben keletkezett A SZOLGAI AKARAT című munkájának X. fejezete a DEUS ABSCONDITUS címet hordja. Idézi Erasmus kérdését, amely így hangzott: „Vajon megsiratja-e az igazságos Isten népe halálát, amelyet saját maga okozott neki? Ez ugyanis nagyon értelmetlennek tűnik!” Luther válaszol: „...másképpen kell vitatkoznunk arról az Istenről, illetve isteni akaratról, amit nekünk prédikálnak, kinyilatkoztatnak és felajánlanak, és másként arról, akit nem prédikálnak, nem nyilatkoztatnak ki, és nem ajánlanak fel. Amennyiben Isten rejtőzik előlünk, és nem akarja, hogy őt megismerjük – semmi közünk hozzá.”

Ha Luther olvashatta volna Kantot, ennek a fejezetnek talán az volna a címe, hogy *A tiszta hit kritikája*. Nagy pontossággal és szenvedéllyel jelöli ki a hit határait, amelyeken belül az írott kinyilatkoztatás lehetővé teszi Istennek és akaratának a megismerését, s amelyeken túl a magánvaló Isten helyezkedik el, ahová a hit átmerészkedése tiltott határátlépésnek minősül. Egyedül a „prédikált” Isten a tapasztalható, Isten önmagában túl van minden lehetséges tapasztalatunkon, ezért a hitnek ott semmi keresnivalója. Ugyanakkor Luther ezt a saját fenségében előlünk rejtőzködő Istent nevezi „személynek”, megkülönböztetve az „igétől”. Leszögezi, hogy Isten sok mindent cselekszik, amit ígéjében nem mutat meg, és sok mindent akar, amit ígéje ugyancsak nem jelez. Azt a példát hozza fel, hogy ígéje szerint nem kívánja a bűnös ember halálát, de kikutathatatlan akaratával akarja. Nekünk azonban Isten szavára kell ügyelnünk, nem pedig számunkra kifürkészhetetlen akaratára.

Isten rejtett és számunkra nem firtatható akaratán itt Luther voltaképpen azt érti, amilyen a számunkra érthetetlen valóság. Hiszen a látszólag jelentéssel nem bíró, vagyis a kinyilatkoztatás fényében világos jelentéssel nem felruházható történések is nyilván Isten akaratából fakadnak, de ennek az akaratnak az értelme rejtve van előlünk. Luther *deus absconditus*a voltaképpen azonos Jób Istenével, aki egészen a könyv végéig hallgat, hogy végül a forgószelelől válaszolva teremtésének beláthatatlan monumentalitását mutassa fel. Luther alázatos tisztelettel a valóságból következtet a magánvaló isteni személy rejtőzködésére, Jób elámultan leborul a látvány előtt, aminek sajátossága abban áll, hogy a rejtőzködést firtató kérdéseire válaszul Isten magát ezt a rejtőzködést tárta a szeme elé. Kinyilatkoztatta, hogy rejtőzik.

A kabbalista hagyomány Írás- és viláértelmezése voltaképpen ezen a tényen alapozik: Isten rejtőzködése, azaz teremtését és kinyilatkoztatását megelőző, illetve azokon kívüli léte is nyomot hagyott a kinyilatkoztatáson. Utóbbi voltaképpen Isten felénk fordított arca. A szimbolikus gondolkodás egészen odáig képes előrehatolni, amíg Isten

személy volta – ha rejtőzve is, de – még tart. Isten benső lényének titkai – a kabbala szerint – még mind az arcához tartoznak. A kutatás útja egyedül ott szakad meg, ahol a tökéletes és végtelen személytelenséghez ér (*Éjn Szof*), vagyis ahol Isten személyllyé válna egyáltalán elkezdődik. Ami ezen túl van, már nem arc. Márpedig Jossel Rakover szerint világunk valósága érkezett el erre a pontra. Nem a filozófiai vagy teológiai gondolkodás jutott el a létezés kikövetkeztethető kezdetéhez, hanem mindenségünk valósága.

5

Ha az arc elrejtése nem büntetés és nem is ismeretelméleti fogalom, vagyis Isten minden elől rejtette el az arcát, ami nem ő, akkor a luriánus kabbala kiinduló helyzetéhez értünk vissza. Ezt az állapotot a tökéletesen személytelen, végtelen istenség uralja (az *Éjn Szof*), az Egy és Minden: az önmaga mindenségében nyugvó végtelenség. A luriánus kabbalában ez az állapot mind a teremtést, mind Isten személyllyé válását megelőzi. E végtelenség megfoghatatlan akarata űrt nyit magában, hogy a semmi önmagán kívüli terét létesítse. Ezt az önmagából való kihúzódot nevezik a kabbalának ez a hagyománya *cimcum*-nak, amelynek kettős célja van: egyfelől megszüli azt a semmit, ami lehetővé teszi a semmiből való teremtést, másfelől Isten és a semmi így megjelenő kettőssége képezi az első moccanást a végtelenség személyllyé válásában. Személy csak valamihez vagy valakihez való viszonyban létezhet: az első viszony a semmihez való viszony, mégpedig – esetünkben – a saját semmijéhez való viszony. E pillanatban ugyanis Istennel szemben még semmi más nem áll, csak az az egyetlen semmi, ahol ő nincs. Más semmi még nem „létezik”. A luriánus kabbala további fejtegetése a teremtés részleteivel együtt számunkra most mellőzhető. Ami lényeges belőle, hogy Josselnek az a megállapítása, miszerint az arc elrejtése ezúttal a mindeneknek, vagyis a világnak és az embernek a maga egészében szól, ezt a *cimcum*-ot idézi fel, azzal a mindent meghatározó különbséggel, hogy Isten teremtett világa immár létezik.

Schelling jóval későbbi megfogalmazásával élve, eredetileg az Egy és Minden lemondott Minden voltáról, hogy az így magára maradó Egy mellett létezhesek más is. Ha szabad így fogalmaznunk: a teremtés tere Isten „hült helye”. Ahogyan a világmindenség létezését gyakor Istennek ez az önmagára zsugorodása tette lehetővé, teret engedvén a semminek, ahová a teremtés és kinyilatkoztatás kiléphet belőle, úgy vonja most ismét vissza magát, semmivé minősítve minden rajta kívülit. Természetesen mindaz, ami egyszer már meg lett teremtve, továbbra is fennmarad és létezik, talán úgy pontos, ha azt mondjuk: egyedül Isten vonatkozásában lesz újra semmivé. Isten abból az arcból, abból az identitásából vonja vissza magát, ahol ő a teremtő és kinyilatkozó, miközben a magára maradó világról lefoszlik az az arc, vagyis identitás, hogy ő a teremtett világ. A világ önazonosságán, mégpedig teremtett mindenségként való önazonosságán törés támad, amiből minden irányban repedések futnak recsegve szét. Mint az üvegtábla, amit egy ponton ütés ért, az önmagával való azonosság sérül, ahogy az átlátszóság eltűnése végigfut az egész felületen. Minden elkezd elválni mindentől. A létezés egyes elemei, ha észlelik is egymást, nem tudják többé, nem álmodnak-e. Belülről semmit sem tudnak immár egymás valóságáról, vagyis közös valóságukról. Minden olyan, mintha semmi sem változott volna, de a valóság a legmélyéig megroppant. Minden elrejtőzik, ami arc. „Ez az arc elrejtésének az ideje.”

Jossel Rakover – ha tetszik: istenkáromló – hite mindenekelőtt abban áll, hogy Isten elrejtett arcához hűségesebb, mint Isten maga. Népeinek arcát gyakor Isten feléje for-

dított arca alakította olyanná, amilyen. Jossel most ezt az arcot fordítja a felé az Isten felé, aki visszavonult a maga örök, elérhetetlen és az embervilággal semmilyen vonatkozásban nem álló önmagába. Arra figyelmezteti Istent, mivel is járhat Izrael Istenére nézve – Izrael szörnyű pusztulása. Isten igazságának jelenléte a világban, ennek az igazságának a megvalósulása nem egyedül Istenen múlik, hanem – a szövetség erejénél fogva – Istennek legalább akkora szüksége van az emberre, mint az embernek órá. Nem csak a világnak van szüksége az isteni arcra: Istennek magának is. Mindkettőjük arca csak úgy őrizhető meg, ha egymásban látják magukat.

A szövetség kölcsönös felelősséget is jelent, nem csupán engedelmességet. Jossel e felelősség rá eső részét veszi magára, amikor inti Istent: „*Én hiszek Izrael Istenében, ha mindent el is követ, hogy ne higgyek benne.*” Majd kérdései sorjázna: „*Azt mondd, vétkeztünk. Természetesen vétkeztünk. [...] Azt akarom azonban, hogy mondd meg nekem, van-e olyan bűn a világon, ami ilyen büntetést érdemel? Azt mondd, meg fogsz fizetni gyűlölőinknek. [...] Azt akarom azonban, hogy mondd meg nekem, van-e olyan büntetés a világon, amellyel bűnhódni lehet mindazért, amit elkövettek rajtunk?*” Részvétre és megbocsátásra szólítja fel Istent mindazok iránt, akik szerencsétlenségükben elfordultak tőle, mert elvesztették a hitüket abban, hogy Isten az ő atyjuk volna. Ő, Jossel azonban tudja, hogy Isten valóban az ő Istene: „*Mert ha nem az én Istenem vagy, kinek az Istene vagy akkor? A gyilkosok Istene?*” Majd egy félelmetes mondat: „*Nem dicsőülhetlek azokért a tettekért, amelyeket eltűrsz. Áldalak és dicsőítelek azonban rettenő nagyságodért, amely nyilván roppant lehet, ha még ami most történik, az sem tesz benyomást rád.*” A halotti imát megelőző utolsó szavai pedig így hangzanak: „*Halálra kínozhatsz, mindig himni fogok benned. Mindig szeretni foglak, mindig, egyedül téged – akár ellenedre is!*”

Végtelen romhalmaz kering az űrben. Valahol az üszkös omladékok között a mélyben egy elfeledett palackba zárt papírrongy várja, hogy címzettje egy napon megtalálja.

Gergely Ágnes

KÉSEI BÚCSÚ RÁBA GYÖRGYTŐL

„Hiszen majdnem mindenkivel ugyanez történt, elhidegülésekről, Felfüggesztett beszélőviszonyokról, visszaküldött tiszteletpéldányokról És más hasonló esetekről lehetett hallani, így hát köztünk is Megszakadt minden kapcsolat...”

(Ferenc Győző)

Köztünk is megszakadt minden kapcsolat, bár valójában nem volt minek megszakadnia. A forradalom után ő volt az egyik szerkesztője a Béranger-kötetnek, Béranger nagy becsben állt, hiszen Petőfi szerette, s valahogyan bekerültem a fordítók közé mint pályakezdő, gyengén tudtam franciául, akkor szereztem diplomát magyarból–angolból. Félttem ettől a fordítástól, *Le vieux*