

Vallási tapasztalat és technológiai világkép

AMBRUS GÁBOR

Abstract

Martin Heidegger's essays "The Age of the World Picture" and "The Question Concerning Technology" converge in the thesis that – in the technological civilisation of modernity – the entire world becomes an entity at the disposal of humankind. By contrast, the course of human experience, as epitomised by religious experience and biblical stories, such as the one of Abraham and Mary of Nazareth, has an inescapable temporal character which is like waiting for a child to be born, as it were, from the womb of time. Through the Jewish legend of the golem, a humanoid figure which can be interpreted as an allegory of technology, religious experience can relate to the modern technological view of the world.

Keywords: *Martin Heidegger, modern technology, religious experience, time, golem legend*

Kulcsszavak: *Martin Heidegger, modern technika, vallási tapasztalat, idő, gölem legenda*

Az életadónak

Aki a vallás és a technika viszonyáról kíván értekezni, annak számolnia kell az-
zal, hogy ez sokak szemében szokatlannak fog tűnni, mintha egy ilyen témának
nem lenne semmi érvénye, mintha vallás és technika között semmiféle kapcso-
lat nem volna. Mások feloldhatatlan ellentétet vélhetnek a két dolog között,

AMBRUS GÁBOR katolikus teológus, a prágai Károly Egyetem oktatója és kutatója. Fő kutatói területe a vallás és a kortárs kultúra közötti párbeszéd; ambrus@ktf.cuni.cz – Az esszé a következő kutatási projekt keretében született: „Christianity after Christendom: Paradoxes of Theological Turns in Contemporary Culture”, Károly Egyetem, PRIMUS/HUM/23. A szerző köszönetet mond Szeiler Zsoltnek a kézirat gondozásáért.

és talán semmi reményét nem látják a közöttük való közvetítésnek vagy lehetséges vonatkozásaik feltárásának. Végére is nem az lenne a modern világ talán legsorszerűbb eseménye, hogy a technika és persze a tudomány térhódításával a vallás fokozatosan teret veszített? Ha pedig nem pusztán vallás és technika, hanem *vallási tapasztalat és technológiai világgép* kapcsolatáról gondolkodunk, még inkább úgy tűnhet, hogy ez a történetileg kialakult ellentét maga a dolog igazsága. Nem arról van szó, hogy amikor egy világegészre és benne az emberre is technológiai módon tekintünk, akkor ebben a képben a vallási tapasztalat egy múltból visszamaradt és érvényét veszített anomáliának tűnik? És nem úgy látszik, hogy már azon kevesek is, akik számára a vallási tapasztalat még őrzi jelentőségét, a világra és önmagukra immár alapvetően technológiai módon tekintenek, és e látásmód közepette a vallási tapasztalat pusztán zárványnak és merő következtetlenségnek tűnik?

Bármennyire jogosultak is ezek a kérdések, a továbbiakban megkísérlem megmutatni, hogy hibás előfeltevéseken nyugszanak, és vallás és technika, vallási tapasztalat és technológiai világgép között lehetséges közvetítés, és nem feltétlenül képeznek ellentétes opciókat. Egyben kísérletet teszek arra is, hogy a technológiai világgéppel szemben a vallási tapasztalat számára felvillantsak egy lehetőséget, és pedig a technológia – vagy legalábbis egy döntő jelentőségű technológia – vallási tapasztalatának lehetőségét. Hogy ezt megtehessem, a következőkben szólni fogok a világgép fogalmáról, a technológiai világgépről általában, és röviden korunk technikájáról, azután pedig a tapasztalatról, és különösen is a vallási tapasztalatról. Ezt követően szándékozom a kettőt, tapasztalatot és világgépet együtt elgondolni egy zsidó legendán, a gólem legendáján keresztül. A gólem alakja és története fogja megvilágítani a vallásban és a technikában rejtőzködő közös szótérelológiai jelleget, azaz megváltás-ígéretet. Érvelésem végül azzal a belátással zárul, hogy a vallási tapasztalatban, mint minden tapasztalatban ott mozgó gondolkodás éppen olyan allegóriákon és történeteken keresztül, amilyen a gólemé, eljuthat a technika lényegéig, mert a technika lényege, legalábbis Heidegger szerint, valami mélységesen nem-technikai.

Martin Heidegger az a filozófus, aki a legmértékadóbban foglalkozott a világgép fogalmával. Ha *A világgép kora* című tanulmányát valamelyest együtt olvassuk *A kérdés a technika nyomán* című írásával, kirajzolódik egy technológiai világgép egységes heideggeri interpretációja. Nem mintha a korábbi nem tartalmazna a technikára vonatkozó referenciákat, melyek közül talán a legfontosabb az embernek az összes létező feletti uralmának gondolata.¹ Hogyan függ

¹ MARTIN HEIDEGGER: *A világgép kora*, in uő: *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, 84.

össze ez az uralom a világképpel? A modern világ olyan kép, melyben a létezők összessége mintegy „tétéleződik”, mégpedig az ember által tétéleződik. E képbe illeszkedik minden, és már minden létező dolog alapja az ember, és minden az emberre vonatkoztatott. Értsük meg világosan: nem arról van itt szó, hogy az ember képet formál a világról, hanem arról, hogy általa a világ maga válik képpé.² Másfelől Heidegger nyomatékosan óv bennünket a félreértéstől, hogy a nyugati civilizáció történetét világképek soraként fogjuk fel. Tévedés lenne azt gondolni, hogy valaha létezett „ókori világkép” vagy „középkori világkép”. Az ókorban és a középkorban az ember nem tette a világot képpé, mert nem maga tétélezte a létezők egészét és nem gyakorolt uralmat fölöttük. Tehát ha világképről beszélünk, az csakis egyet jelenthet: az újkor modern világképét. És a modernségben a világ képpé válása és az ember szubjektummá válása egy és ugyanazon folyamat.³ A modernségben az ember szubjektum, azaz egy minden dolgok alatt meghúzódó mindent-megalapozó.

Ugyanakkor abban a pillanatban, amikor a modern világképet már kifejezetten technológiai világképként gondoljuk el, egy lépéssel tovább kell lépünk. *A kérdés a technika nyomán* című írásában Heidegger, jóllehet a világkép fogalmát nem használja, mégis arra enged következtetni, hogy a technika magát az embert is a világkép részévé teszi. A modern technikán keresztül a világ és maga az ember sajátos módon mutatkozik meg, amit Heidegger a német *Bestand* szóval jelöl.⁴ A *Bestand* szót magyarul igen pontosan vissza lehet adni. A *Bestand* ‘állomány’. Állomány az, ami rendelkezésünkre áll és parancsunkra vár. De már nemcsak a világ és benne minden létező ilyen rendelkezésre álló és parancsra váró állomány, hanem maga az ember is. Ismeretesek például az „emberállomány” és a „humán erőforrás” kifejezések. És valóban, a technológiai világképben a világ és benne az ember olyan erőforrás, amelyet bármikor kinyerni, tárolni, rendszerezni lehet és munkába lehet állítani. Heidegger nyomatékosan hangsúlyozza, hogy mindebben óriási veszély leselkedik, nevezetesen az, hogy a világ és az ember ilyen jellegű feltárulkozása minden más feltárulkozást elfed. Mert van egy eredendőbb feltárulkozás és igazság, mint a technológia lényegéé.⁵ És másfelől éppen a technológia lényege tesz hallhatóvá

² Uo. 82.

³ Uo. 84.

⁴ MARTIN HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik, in uő: *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, 20.

⁵ Uo. 32.

egy hívást és mutat meg egy adást és adományt (*das Gewährende*),⁶ mely egyre növekvő megváltó erővé (*das Rettende*)⁷ válik az iszonyú veszély közepette, melyet a technológia lényege jelent. Mi is tulajdonképpen ez a megváltó erő? Írása végén Heidegger két finom utalást tesz erre vonatkozóan. Megváltó erő lehet egyrészt a művészet a görög *techné* értelmében, mely ugyanúgy feltáró, mint a modern technika, de mégis egy eredendőbb igazság előhozatalára képes.⁸ Másrészt nem lehet nem észrevenni, hogy Heidegger írásának kezdete és vége a kérdező gondolkodásról medítál.⁹ Gondolkodás és kérdés nélkül az iszonyú veszély közepette nem növekedne a megváltó erő, mely egy a technológia lényegénél eredendőbb igazságé.

A „világgép” és a „technika” fogalmait fontos a heideggeri filozófia egészének összefüggésében látni, aminek legfőbb tétje nem más, mint a modern világ megértése, bírálata és egy alternatíva megmutatásának már-már reménytelen kísérlete. A modern világ Heidegger szerinti lényege és lehetséges alternatívája – vállalva a túlságos leegyszerűsítés kockázatát – talán így foglalható össze legtömörebben: az ember *feltétel* vagy *feltételezett*. Nemcsak a világ mint kép modern fogalma, hanem a modern technika természete is azt a végzetes látásmódot hordozza, hogy minden létező dolog feltétele az ember. Heidegger ugyan nem tagadja e látásmód sajátos igazságát, mégis úgy gondolja, hogy az ember feltételezettsége vagy függő viszonya a léttel, vagy ha úgy tetszik – noha a kettő nem egészen ugyanaz – a világ egészével szemben alapvetőbb igazság. A művészet értelmében vett *techné*, a költészet, és különösen a gondolkodás Heidegger szerint megnyithat egy utat, mely ez utóbbi, alapvetőbb igazság felé vezet.

S ha fontolóra vesszük korunk legirányadóbb technológiáját, világossá válik, hogy éppen a gondolkodás problémája a legsürgetőbb. Ugyanakkor azt is érdemes mérlegelni, hogy Heidegger írásai óta a technikában végbement egy paradigmaváltás, ami ugyan a legkevésbé sem csökkenti érvényüket, mégis továbbgondolásukra ösztönöz.

Heidegger számára a legmértékadóbb technológiai fogalom és képzet – nevezetesen az „energia” avagy „erőforrás” – a fizika tudományához tartozik, korunk vezető tudománya viszont a kibernetika, ami az informatika, az élettudo-

⁶ Uo.35.

⁷ Uo. 32.

⁸ Uo. 38–39.

⁹ Vö. uo. 9. és 40.

mányok és a társadalomtudományok egy sajátos együttállása.¹⁰ A kibernetika legmértékadóbb fogalma és képzete az „információ- vagy adatáramlás”, illetve az azzal szorosan összefüggő „algorithmus”. Az algorithmus nem más, mint adatok feldolgozása és továbbítása jól meghatározott szekvenciájú lépésekben, és a kibernetika sajátos vilásképe szerint a társadalmi folyamatok, az élettani funkciók és a digitális számítógépek működése egyaránt algorithmusok által vezérelt és adatáramlással telített. Egyáltalán nem félrevezető még a kibernetika esetében is világrépről beszélni, mégpedig egy mindent átfogó hálózat értelmében, melybe tökéletesen beágyazódni látszik minden emberi lény. Ez a beágyazódás természetesen nagyon is kétségessé teszi az emberek mint „humán algorithmusok” kitüntetett helyét az algorithmusok összességében.

A humán algorithmusok jellegét és belesimulását az adat- és információáramlás nagy egészébe tökéletesen érzékelteti egy fogalom és egy ahhoz kapcsolódó technológiai vízió, a Minden-Dolgok-Internete („Internet of All Things”).¹¹ A Minden-Dolgok-Internete egyetlen hálózatba dologként fogna össze és többé nem hagyna ki egyetlen tárgyat, élőlényt és gépet sem. Például a hűtőgépek ellátottsága, a levegő páratartalma vagy az élőlények biometrikai adatai, mint vérnyomás, agyműködés, légzésszám egyetlen rendszer részeként tehetnének lehetővé egy soha nem szűnő globális és totális kommunikációt. Az ugyan igaz, hogy a kibernetikai vezérlés itt működő eszméje érvényben hagyja, amit Heidegger a technikában megvalósuló feltárulkozásról mond. Világ és ember a Minden-Dolgok-Internetében is rendelkezésre álló és parancsra váró állomány. Másfelől minden szerves és szervetlen valóságnak a totális hálózatban végbemenő fúziója egy új mozzanatot hoz a világegészsbe mint állományba: az élő és az élettelen, az organikus és a mesterséges helycseréjét és kölcsönös elmosódását.

Ez a helycsere és elmosódás pedig egyszerre feltárulkozás és elrejtőzés. Mert kétségtelenül helycserével állunk szemben, amikor egyfelől az élő szervezeteket a számítógépes algorithmusok mintájára már az informatika teszi láthatóvá, és

¹⁰ Ez az együttállás és kölcsönös vonatkoztatás világosan megjelenik a kibernetika alapművében: NORBERT WIENER: *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, Massachusetts, CA, 1961.

¹¹ Az „Internet of (All) Things”-nek a nyugati sajtó az utóbbi években igen sok figyelmet szentelt. A következő cikk példái segíthetnek világos képet alkotni, mit is jelent az „IoT”: ERIC A. TAUB: Diving Headfirst Into the Internet of Things, *The New York Times*, Aug 5th 2015; <https://www.nytimes.com/2015/08/06/technology/personaltech/diving-headfirst-into-the-internet-of-things.html> [2018.11.16.]

másfelől a digitális adatátvitel az élet áramlásaként jelenik meg. Ebben valóban van egyfajta feltárulkozás. Ugyanakkor az élő és az élettelen, az organikus és a mesterséges közötti ilyesféle elmosódás azzal fenyeget, hogy az élet lényege elrejtőzik. Ez az elrejtőzés még akkor is fenyeget, ha a kortárs technika nagy projektjében, a mesterséges intelligencia létrehozásában élet és intelligencia különös módon egyetlen kontinuumot látszik alkotni. A mesterséges intelligencia a mesterséges élet hatványozódásának és betetőzésének tűnik. Életnek és intelligenciának ilyen összekapcsolódása és folytonossága kísértetiesen emlékeztet egy másik folytonosságra, mely (organikus) élet és gondolkodás között áll fenn. Semmi kétség, az egyik „emlékeztet” a másikra, de a kettő között fennáll egy döntő különbség.

Ez a döntő különbség – egy sajátosság, mely csak a gondolkodást jellemzi – nem más, mint az időben végbemenő várakozás mozzanata, ami könnyen beláthatóvá válik a tapasztalat, és különösen a vallási tapasztalat fogalma felől.

Előjáróban fontosnak látom hangsúlyozni, hogy a vallási tapasztalat nem a tapasztalat mint „genus” egyik alelete. Nem tartom lehetségesnek a vallási tapasztalat megkülönböztető jegyeinek bemutatását a tapasztalatok összességén belül. Annak lényegét, hogy mi a tapasztalat, talán éppen a vallási tapasztalat példáinak megvilágító ereje mutathatja meg. Hölderlin nagy költeménye, *A Rajna* tartalmaz néhány sort, mely a tapasztalat lényegét a vallási tapasztalaton keresztül teszi láthatóvá: „És vannak, kiken csak / átsiet mindez, míg mások / hosszan megőrzik. / Az örök istenekben / teljes az élet (*voll Lebens*) mindig; de ember is / őrizheti hű emlékezetében / mindazt, ami legjobb volt: / s átélheti így a teljességet (*das Höchste*).”¹² Mikor a költő úgy látja, hogy azok élnek át az istenek életének teljességét, akik hű emlékezetükben hosszan őrizni képesek, e megőrzés döntő jelentőségét csak megerősíti a kontraszt: „...vannak, kiken csak / átsiet mindez...” És valóban: akiken csak átsiet mindez, nem képesek tapasztalni. Aki tapasztal, az istenek teljessége felé tart egy hosszas megőrzés által. Az istenek igazsága ugyan nem késik, de mégiscsak később jön elő, és csak azok számára, akik képesek várakozni, akik hajlandók elköteleződni és belebocsátkozni a tapasztalat mozgásába. A tapasztalat anyaga az idő, mégpedig a várakozás és a figyelem ideje.

¹² FRIEDRICH HÖLDERLIN: *Verse*, Európa, Budapest, 1980, 114, ford. Keresztury Dezső. A magyar fordítás és a német eredeti között – legalábbis esszém gondolatmenete szempontjából – nincs lényeges eltérés. Vö. FRIEDRICH HÖLDERLIN: *Gedichte*, Philip Reclam, Stuttgart, 2000, 300.

Ezt a belátást erősíti meg a bibliai vallás is, megmutatva egy további fontos mozzanatot is, az ígélet mozgását a beteljesedés felé. Ebben a tekintetben a bibliai hit két példája különösen szembeszökő: az egyik Ábrahám, a másik a názáreti Mária. A hittapasztalat folyamata mindkettejük esetében magában foglalja egy gyermek születésének ígéletét. De mindkettejük történetében ott kanyarog az isteni ígélet mérhetetlensége és ebből fakadó beláthatatlansága. Isten nemcsak egy földet ígér Ábrahámnak, és nemcsak azt, hogy „nagy néppé teszi”, hanem hogy „általa nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Ter 12,3). Hogy mindez beteljesülhessen, Isten egy fiúgyermeket is ígér, noha Ábrahám és felesége, Sára már igen hajlott korúak (Ter 17,15–17). Máriának pedig Isten nemcsak azt ígéri, hogy szűz létére fogan és fiút szül, hanem hogy a gyermeket a „Magasságos Fiának mondják majd” és „az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját, ő pedig uralkodik Jákob házán örökké” (Lk 1,31–33). Kicsodák és mit jelentenek az ígélet gyermekei? Mi vár még Ábrahámmra Izsákon és Máriára Jézuson keresztül? Valóban egy mérhetetlenség és beláthatatlanság van itt, mely a hittapasztalat idejét nemcsak mint egy „hosszas megőrzést” nyitja meg, hanem mint a *gondolkodás mozgását*. Mert csakugyan többről van itt szó, mint arról, hogy Ábrahám és Mária, akiknek az ígélet szól, Istenhez, az ígérőhöz hasonlóan hűségesen tartják magukat az ígérethez és egy „hosszas megőrzésben” megjegyzik, hanem mindebben egy szükségszerű negatív mozzanat is működik, az, hogy egy ismétlődő emberi találkozás előrefutásában és egy újra és újra rákövetkező isteni korrekcióban a tapasztalat egyre csak mozog és gondolkodik.¹³ Ez a mélyebb értelme egy vissza-visszatérő utalásnak Lukács gyermekség-evangéliumában, nevezetesen annak, hogy Mária megőrzi és fontolgatja a hozzá intézett szavakat, legyen az akár az angyal köszöntése, akár a pásztorok beszámolója, vagy a gyermek Jézus szavai (Lk 1,29; 2,19; 2,51). Nem költői túlzás tehát azt állítani, hogy a bibliai vallás szerint a tapasztalat lényege a következő: az idő kihordja gyermekét.

Az idő kihordja gyermekét. A tapasztalat, és különösen a vallási tapasztalat ezen meghatározásában a gyermekvárás nem pusztán metafora. Ez a meghatározás sokkal inkább azt fejezi ki, milyen szoros kontinuitást alkot gondolkodás és organikus élet. A gondolkodás az organikus élet kiteljesedése, és ennek válik paradigmájává a gyermekvárás útja és folyamata, ahogy a hétköznapi csendessége és az idő gyöngédsége egyre kihordja a születendőről való gondolkodást.

¹³ Vö. HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Osiris, Budapest, 2003, 392, 395–396.

Fontos azonban itt megemlíteni egy másik lényegbevágó mozzanatot: az időben megfogható és megszülető tapasztalat egyben az ember végességének tapasztalata is. Hans-Georg Gadamer elsősorban a görög tragédiának tulajdonítja ezt a mélységesen vallási belátást: „Amit az embernek szenvedés árán kell megtanulnia, az nem akármilyen, hanem az emberi lét határainak a belátása, az istenitől elválasztó határ megszüntethetlenségének a belátása. Ez végső soron egy vallási felismerés, melyből a görög tragédia született. A tapasztalat tehát az emberi végesség tapasztalata [...], amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.”¹⁴ Ki tagadná, hogy a görög tragédiának ez a belátása és tapasztalata a zsidó-keresztény hagyományban is érvényes marad? Másfelől: emlékezzünk Hölderlin soraira, melyek hiába szólnak görög módon istenekről, egy végső soron keresztény érzékenységről árulkodnak. „Az örök istenekben / teljes az élet mindig; de ember is / őrizheti hű emlékezetében / mindazt, ami legjobb volt: / s átélheti így a teljességet.” Ezekben a sorokban is nyilvánvalóan ott bujkál az emberi végesség, de egyben az az ígéret is, hogy az emlékezés és tapasztalás útját járva az ember az isteni teljesség felé tart. Ebben a tekintetben különösen beszédes a Zsoltárok könyvének egy csodálatos költeménye, a 139. zsoltár. A szöveg sajátos ószövetségi spiritualitásában első pillantásra abszolútnak tűnik az Istent az embertől elválasztó határ, a határ Istent tökéletes emberismerete és az ember végessége között. „Uram, te megvizsgálasz / és ismeresz engem. / Tudod, ha leülök vagy ha felállok, / messziről is észreveszed szándékomat. / Szemmel tartod járásomat és pihenésemet, / gondod van minden utamra. / Még nyelvemen sincs a szó, / te már pontosan tudod, Uram. / Minden oldalról körülfogtál, / kezdet rajtam tartod. / Csodálatos nekem ez a tudás, / igen magas, nem tudom felfogni” (Zsolt 139,1–6). Valóban úgy tűnik itt, hogy Isten és az ember közötti különbség feloldhatatlan, és mégis – és mégis, a zsoltár sorai közül, az Isten iránti feltétlen rajongásból lehetetlen nem kihallani egy vágyat és ígéretet, hogy a várakozó tapasztalatnak, egy élet hittapasztalatának hosszú útján keresztül az embernek része lehet az isteni teljességben.¹⁵ A zsoltár a következőképpen zárul: „Vizsgálj meg, Istenem, ismerd

¹⁴ Uo. 396.

¹⁵ Frank-Lothar Hossfeldnek a zsoltárhoz írott kommentárja például újra és újra a zsoltáros istenközelségét hangsúlyozza, az „imádkozó intim kapcsolatát a transzcendens és ugyanakkor közeli Istenhez”. Lásd FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen III* (Die Neue Echter Bibel), Echter Verlag, Würzburg, 2012, 839.

meg szívemet! / Próbáld meg, és ismerd meg gondolataimat! / Nézd meg, nem járok-e téves úton / és vezess az örökkévalóság útján!” (Zsolt 139,23–24).¹⁶

Éppen a tapasztalat végességéből születő teljességnek ez a gondolata szolgálhat kiindulópontul, hogy gondolatmenetünkben most visszatérjünk a technológiához és világképéhez. Ahogy a tapasztalat lényegének megvilágításához, úgy ehhez a visszatéréshez is az „anyaméhből való születés” lesz az egyik vezérfonalunk, a másik vezérfonalunk pedig nem más, mint a „teremtés aktusa”. Az „anyaméhből való születés” és a „teremtés aktusa” Isten számára egybeeshet, de az ember számára sohasem. Mit is jelent ez? Mikor Isten életet teremt, és ember születik a világra, Isten mintegy megismétli az első ember teremtésének aktusát. A 139. zsoltár ezt félreérthetlenné teszi: „Te alkottad veséimet / te formáltál anyám méhében. [...] Csontjaim nem voltak rejtve előtted, / amikor titkon formálódtam / mintha a föld mélyén képződtem volna” (Zsolt 139,13.15). Ezzel szemben az ember számára „szülés” és „teremtés” nem esik egybe. Mikor az ember akár szó szerint, akár a tapasztalat tágabb értelmében gyermeket vár és gyermeket szül, sohasem teremt. Közkeletű szóhasználat szerint a művészi és egyéb alkotásban ugyan egybeeshet szülés és teremtés, de az emberi alkotás általában inkább tapasztalatként felfogott kihordás és szülés, mintsem isteni teremtés. A „teremtés” terminussal itt csak Isten legszigorúbb értelemben vett utánzását szeretném jelölni. Korunk technológiai civilizációjában ilyen teremtés a mesterséges élet és a mesterséges intelligencia projektje. Úgy *tűnik*, hogy ebben a projektben az ember nem tapasztal és nem hordja ki gyermekét, nem szül és nem életet ad, hanem inkább életet teremt. A mesterséges élet és a mesterséges intelligencia létrehozásának nagyszabású vállalkozása grandiózus kísérlet a tapasztalat mint gyermekvárás emberi világának átlépésére, az emberi végesség átlépésére, egészen az isteni teremtés aktusáig. És ha jól meggondoljuk, ez az élet és ez az intelligencia nem anyaméhből és nem az idő méhéből születik, hanem sokkal inkább csak létrejön egy teremtés aktusában, ami hasonló az első emberpár teremtéséhez. Hiba lenne figyelmen kívül hagyni, hogy Ádám és Éva sem anyaméhből született, és Isten nem az idő méhéből formálta őket.

A 139. zsoltár tartalmaz egy kifejezést, mely egy folytonos átértelmezés fázisain át később nagy karriert futott be a zsidó misztikában. A zsoltár 16. verse

¹⁶ Itt inkább az „út” metaforikáját, az Isten általi vezetettséget szeretném kiemelni, mintsem az „örökkévalóságot”, mely a héber eredetiben nem eszkatológiai értelmű, hanem Izrael által a múltban már hosszasan bejárt és ezért megbízható utat jelenti. Vö. FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen III*, i. m., 846.

így kezdődik: „Alaktalan testemet már látták szemeid...” Az „alaktalan test” vagy „formátlan anyag” a héber *gólem* szó fordítása, és csak itt bukkan fel a Szentírásban, hogy az anyaméhben rejtőző emberi test alaktalanságát vagy formátlanságát jelölje.¹⁷ A szó későbbi jelentéstörténetének különös ironiája, hogy éppen az anyaméh közbejöttét kizáró isteni és emberi teremtés-aktussal kezd asszociálódni. A gólem egy mesterséges antropoid, azaz ember formájú teremtmény, amelyet egy mágikus-misztikus rituálé jegyében a zsidó kabbalista földből vagy agyagból hív elő. A gólem rítusa és képzete a középkori zsidó misztikában jelenik meg, és kezdeti középkori formájában még nyoma sincs annak az újkori fejleménynek, hogy a gólem a technológia természetének és működésének lehetséges képe lenne – mindez legfeljebb csak lehetőségként van jelen benne. Mégis fontos a gólem korai alakját is újkori történetének fényében látni: ez biztosítja, hogy technológiai jellege mellett mélyebben megértsük vallási karakterét is, és a kettőt egymásra vonatkoztatva gondoljuk el. A gólem-elképzelés első nyomait a Talmudban találjuk. A Talmud egy helyen kijelenti, hogy az igazak képesek Isten teremtő hatalmából részesedni és egy világot teremteni, mert köztük és Isten között nincs többé ott a bűn által megvont elválasztó vonal. Rögtön ezután a Talmud egy rövid történetet mesél el: egy rabbi, Rabha embert teremtett és elküldte egy másik rabbihoz, Zerához. Amint Zera látta, hogy az ember nem képes beszélni, felismerte mesterséges jellegét, és megparancsolta neki, hogy térjen vissza a porba.¹⁸ Már ebben a kis történetben megjelenik a gólem későbbi alakjának az az igen fontos sajátossága, hogy nem rendelkezik a beszéd adományával. Ez egy szembeszökő fogya-tékosság, és nincs minden összefüggés nélkül azzal a veszéllyel, amit az újkori gólem testesít majd meg.

A gólem teremtésének módja és annak funkciója már nem a Talmudban, hanem a középkori zsidó misztika alapszövegének, a *Széfer Jecirának* a kontextusában válik nyilvánvalóvá. A *Széfer Jecira* annyit jelent, hogy a „Teremtés Könyve”, és egyik legalapvetőbb eszméje az a kabbalista gondolat, hogy Isten a világot a héber ábécé huszonkét betűjének segítségével teremtette. Ez a gondolat igen nagy jelentőségre tesz szert a gólem teremtésére nézve: a gólem alakja héber betűk és istennevek mágikus recitálása által formálódik meg a porból és

¹⁷ Vö. HANS-JOACHIM KRAUS: *Psalmen* (Biblischer Kommentar – Altes Testament), 2. Bd., Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960, 914.

¹⁸ Lásd GERSHOM SCHOLEM: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 218.

tér vissza oda.¹⁹ A *Széfer Jezirá*hoz írott egyes kommentárokból válik világossá a gólem vallási szerepe is: alakjában az ember teremtő hatalma Isten Ádámot teremtő hatalmát utánozza, és az ember ezáltal mintegy beavatást nyer a teremtés titkába;²⁰ teremtése és porba való visszatérése között a gólem a meditációban nyer életet, és a meditáción kívül nem ölt testet és nincs funkciója.²¹

Az újkorban, jelesül a XVII. században azonban a gólem értelmezése döntő átalakuláson megy át és sajátosan modern érzékenységet kezd kifejezni, finoman és implicit módon jelezve egy technológiai világgép születését. Az agyagból formált gólem parancsra váró hasznos szolgálóvá alakul, aki képes elvégezni mindenféle házimunkát. A szolga-motívum megjelenésével egyidejűleg azonban a gólem olyan teremtménnyé válik, aki veszélyt jelent a vele egy háztartásban élőkre. Teljes szolgaság és lappangó veszély itt szorosan összefüggenek. A keresztény asztronómus Christoph Arnold 1674-ben számol be arról a hiedelemről, hogy a lengyelországi zsidók háztartásaiban gólemek szorgoskodnak, de ahogy telik az idő, egyre növekszenek, kicsi figurákból nagy monstrummá változnak, olyannyira, hogy félni kezdenek tőlük a ház lakói. Arnold kifejezetten megemlíti a chelmi Elija rabbit, akit a gólem hatalmas tömege abban a pillanatban agyonnyomott, amint visszaváltoztatta élettelen agyaggá.²²

A gólem, a mesterséges és veszélyes szolga figurája később a német romantika szerzőinél bukkan fel, és legendájának máig legismertebb és legmértékadóbb változata a XIX. század közepén kezd kialakulni. Ekkor következik be a gólem-hagyomány összekapcsolása egy nagy prágai rabbi, a híres Maharal, Judah Löw emlékével, aki a XVI. században élt. Löw rabbi gólemében is megjelennek az eddig látott motívumok: a rabbi agyagból formálja, szájába illeszti az isten nevet, és ettől életre kel és házi szolgaként mindenféle manuális munkát elvégez, például fát vág és vizet hord. Péntek esténként a rabbi eltávolítja a szájából a Nevet, és ezzel élettelené teszi, hogy szombaton pihenjen. Ebben a változatban a gólem veszélyessé úgy válik, hogy egyik péntek este a rabbi elfelejti kivenni belőle az isten nevet, és a gólem őrjöngeni kezd, tör és zúz, sziklákat dobál és fákat tép ki. Ekkor gyorsan értesítik a rabbit, akinek a Név eltávolításával újra sikerül hatástalanítania. Az eset rádöbbenti, hogy szolgálja milyen

¹⁹ Uo. 220–221.

²⁰ Uo. 211, 231.

²¹ Uo. 240–241.

²² Uo. 255–256.

veszélyes és milyen kockázatot hordoz, és többé nem kelti életre.²³ A Judah Löw rabbi nevével összefonódó prágai gólem-legenda a XX. század elején egy igen fontos további dimenzióval gazdagodik. Két szerző, Yudl Rosenberg és Chayim Bloch szövegeiben a gólem megváltó hőssé magasztosul, aki az egész prágai zsidó közösséget védelmezi a keresztények vérvádjával és az abból következő üldöztetéssel szemben. Rosenberg verziójában a császár végül felmenti a zsidó közösséget a vérvád alól és Löw rabbi a szokott módon hatástalanítja a gólemet,²⁴ ám Bloch változatában a szolga veszélyessége és potenciális kontrolláhatatlansága ismét komoly hangsúlyt kap: a rabbi elfelejt utasításokat adni neki szombat napjára, és „örültként rohant keresztül a zsidó városrészen, pusztulással fenyegetve mindent”.²⁵

Először is vitathatatlanak látszik, hogy a gólem legendája jól megfeleltethető korunk technológiai világgépének. Ahogy azt Heidegger nyomán láttuk, korunkat a világ mintegy képpé válása, és azzal együtt az embernek a létezők feletti teljes uralma jellemzi. Nem túlzás azt állítani, hogy a technológiai civilizációban, ahol élünk, gólemek sokasága vesz körül bennünket, mely a heideggeri *Bestand* módján mintegy állományként áll a rendelkezésünkre és vár a parancsunkra. Az, hogy a létezők egésze csakis ezen a módon mutatkozik meg és tárulkozik fel, az emberre nézve már önmagában is iszonyú veszéllyel fenyeget. Ugyanakkor az a körülmény, hogy a gólem úgy bizonyul veszélyes szolgának, hogy kiszabadul az emberi ellenőrzés alól és kontrolláhatatlanná válik, igen beszédes korunk irányadó technológiáját, a kibernetikát és az automaták azzal összefüggő problémáját illetően. A gólem alakjában működő automata-jelleget már a zsidó misztika nagy történése, Gershom Scholem is felismerte,²⁶ és csakugyan, a gólem legendája egyívású az automata-legendákkal, melyek ugyan az ókorban és a középkorban is népszerűek, az újkorban azonban új életet nyernek, és végül valódi automaták, mérnöki mesterművek sokaságát inspirálják a XVIII. században, mely az automaták klasszikus kora.²⁷ A klasszikus automaták problematikája vetődik fel a mesterséges élet és a

²³ ELIZABETH R. BAER: *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction*, Wayne State University Press, Detroit, 2012, 27.

²⁴ Vö. uo. 30.

²⁵ Uo. 35.

²⁶ GERSHOM SCHOLEM: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, i. m., 254.

²⁷ Vö. MINSOO KANG nagyszabású áttekintését, mely nyomon követi a fiktív és valódi automatáknak az ókortól a XX. századig ívelő történetét: *Sublime Dreams of Living Machines: The Automaton in the European Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011.

mesterséges intelligencia projektjében is: élő és élettelen helyet cserél, és ezzel az élet lényege bizonyos szempontból ugyan feltárulkozik, másfelől homályba borul. Ahol az élettelen automata életre kel, ott az élő organizmus, amilyen az ember is, élettelen automatához és információt feldolgozó algoritmushoz válik hasonlónvá. Ebben az értelemben már az ember is a gólem jegyeit viseli, s élő és élettelen határainak elmosódása egy lázadás kontrolálhatatlanságának a veszélyét hordozza. Nem véletlen, hogy éppen a kibernetika atyja, Norbert Wiener jutott el arra a felismerésre, hogy szakterületét a gólem-legenda felől értelmezze.²⁸

Joggal merül fel a kérdés, pontosan mi teszi a gólemet a technológia, és különösen is a kibernetika megvilágító erejű képévé? Talán az, hogy mind a gólemeken, mind az algoritmusokon keresztül uraik és működtetőik hatalma túllép egy bizonyos határt, ami a kontroll elvesztésének és a hatalom összeomlásának veszélyét rejt magában, annak minden beláthatatlan következményével? Ha így van, pontosan milyen határról van szó? Scholem egy rövid esszéjét a fenti kérdéseknek szentelte.²⁹ Írásában nagy hangsúlyt helyez a misztikus szemlélődés eredeti góleme és a modern gólem mint engedelmes szolga közötti különbségre. Az előbbit a zsidó misztikus azért hívja életre, hogy e rítusban Isten teremtő hatalmán medítálgon. Az utóbbit teremtője szolgálatra hívja, s a felette és rajta keresztül gyakorolt hatalmával annak a veszélynek teszi ki magát, hogy bitorolja Isten hatalmát. Scholem világossá teszi, hogy ez az igazi veszély és ez a modern gólem-történet értelme, s pontosan ez a veszély leselkedik a Norbert Wiener és Neumann János ihlette „gólemek”, azaz technikai vívmányok – a kibernetikai látásmód és a számítógép – mögött. Scholem értelmezését az teszi igazán széppé, ami ugyan kimondatlan marad benne, de utalásképpen mégis jelen van: ha a technika által isteni hatalomra teszünk szert, tartanunk nem Isten megtorlásától kell, hanem saját gépeinktől és metódusainktól.

Kétségtelen, hogy a gólem-legenda nemcsak a technológia szolgásterűségét és roppant veszélyét mutatja meg, hanem megváltó erejét is. Ahogy az újkori gólem nemcsak szolga, hanem hős is, aki megmenti a zsidó közösséget, úgy a modern technológia történetében sem lehet nem észrevenni egyfajta megváltó hatalmat, amely segítette az emberiséget és enyhített az éhínség, a természeti katasztrófák, a járványok, a betegség és a halál szorításán. De ha jól meggon-

²⁸ Ezt az összefüggést fejti ki NORBERT WIENER 1963-ban megjelent vékonyka kötete: *God and Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, MIT Press, Cambridge, MA, 1963.

²⁹ Lásd: The Golem of Prague and the Golem of Rehovoth, *Commentary* 41 (1966/1) 62–65.

doljuk, éppen e megváltás és megmentés teszi veszélyes szolgává a gólemet és a modern technológiát. Semmi kétség, hogy a technológiai világgép korában más természetű az a megváltó erő, amire Heidegger szerint oly égető szükségünk van, és ami mégiscsak a technológia lényegéből szólít meg bennünket.

Ilyen megváltó erő származhat a tapasztalat, és elsősorban a vallási tapasztalat mozgásából, mely, ahogy láttuk, egyben a gondolkodásnak egy ígéret felől egy beteljesedés felé tartó mozgása. Több van itt annál, mint hogy a modern technológia lényegét megvilágító gólem-legenda tulajdonképpen vallási természetű. Lehetetlen nem látni, hogy a gólem újkori történetének részletei igen távol állnak a vallási tapasztalat időben kibontakozó és várakozó folyamatától. A chelmi Elija rabbi és prágai Löw rabbi ugyan az istennévvel keltik életre a gólemet, de ez tulajdonképpen egy technikai jellegű mágikus szertartás, Isten teremtő aktusának olyan utánzása, mely ki akar lépni az emberi tapasztalat végességéből és egy engedelmes szolga létrehozására irányul az idő, a várakozás és az anyaméhből való születés teljes mellőzésével. És mégis: csak egyetlen nagy lépést kell visszalépniünk, és beláthatóvá válik, hogy a vallási tapasztalat mozgása mint „gyermekvárás” eljegyezheti magát a technika itt megmutatkozó lényegével. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a középkori gólem-hagyomány egy mélységes meditációt foglal magában, mely a teremtés titkaiba való beavatás ígéretét hordozza. Az újkori gólem-legenda egésze is egy ilyen meditáció, gondolkodás és tapasztalat lehetőségét nyitja meg. A legenda egészének narratív ereje által a gondolkodás útnak indul a technika lényege felé. A gólem-legenda egészéből kiinduló tapasztalat mozgása úgy gondolkodik a technika lényegéről, hogy világossá válik: immár nem technikai jellegű sem ez a gondolkodás, sem pedig maga a legenda. Hogy a legenda megvilágíthatja a technika lényegét, ígéretet jelent, melynek beteljesülése egyelőre beláthatatlan. Csak várhatunk és bizakodhatunk, hogy „az idő kihordja gyermekét”.