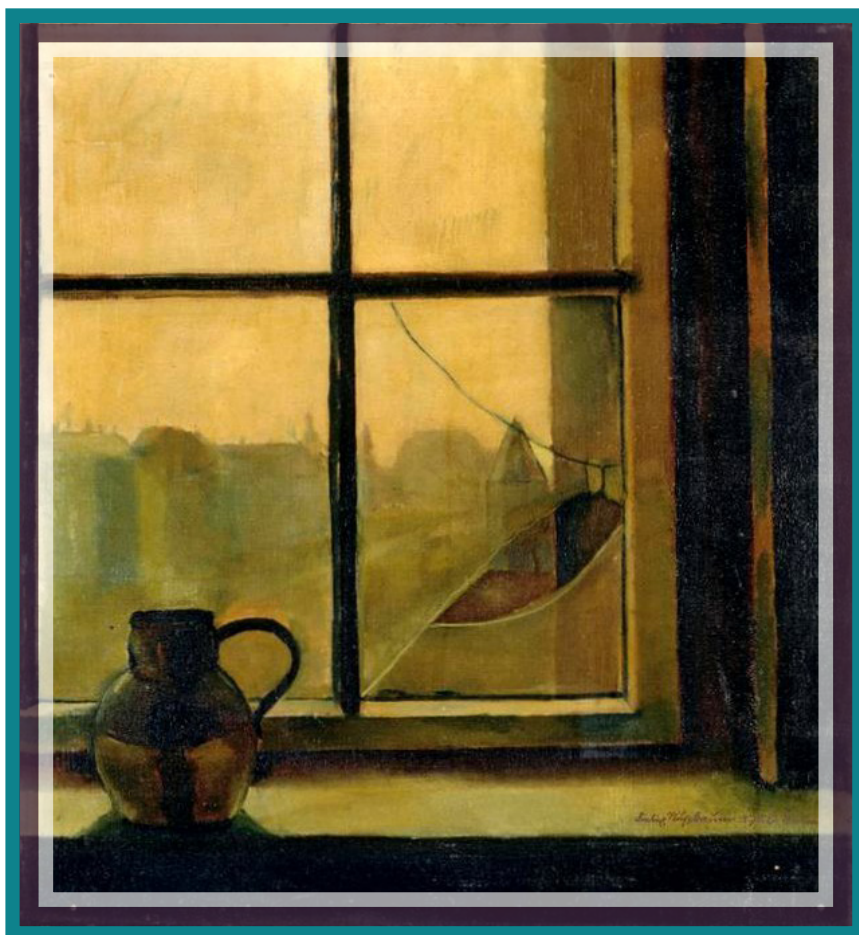


תרגום
Targum

Interpretáció / Kommentár / Diskurzus

Felelősség



3. szám, 2023

Szerkesztőbizottság:

Balázs Gábor
Dobos Károly
Farkas Zsófia
Gábor György
Glässer Norbert
Kelbert Krisztina
Konrád Miklós
Rugási Gyula
Toronyi Zsuzsanna

Szerkesztőség:

Basics Beatrix
Bányai Viktória
Fenyves Katalin
Vörös Kata

A *Felelősség* című tematikus számot
Balázs Gábor és Rugási Gyula szerkesztette.

Képszerkesztő: Basics Beatrix Felelős szerkesztő: Vörös Kata
Olvasószerkesztő: Kelbert Krisztina, Vörös Kata

Címlap: Felix Nussbaum (1904–1944): Korsó az ablakban, 1926.
(Forrás: Wikipedia Commons)

Kiadó: Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, 1075 Budapest, Síp utca 12.
Alapító: Goldziher Ignác Tudományos Kutató Alapítvány,
1075 Budapest, Rumbach Sebestyén utca 11-13.

A folyóirat URL címe: www.targum.academy
A szerkesztőség e-mail címe: szerkesztoseg@targum.academy

ISSN 2939-5976

Bartók Ágnes	/ 3
„Isten kedvenc népe” – Felelősség és elkötelezettség Rosenzweig műveiben és életében	
Rugási Gyula	/ 29
A metafizika felelőssége (Vladimir Jankélévitch és a „majdnem” filozófiája)	
Dobos Károly	/ 69
Joseph B. Soloveitchik „Konfrontációja” hatvan év távlatából	
Balázs Gábor	/ 118
Felelősség – Lelkiismeret és jog konfliktusa a zsidó államban	
Végh Roland	/ 145
A zsidó felelősség kérdése a tikun olam szemüvegén keresztül	
Radvánszki Péter	/ 166
Rítus, erősz és felelősség – A 20. századi zsidó filozófia hatása Byung-Chul Hanra	
Barta Péter József	/ 190
Záchor ma – Avagy a szakadék áthidalásának felelőssége	
Bacsó Beáta	/ 206
A „felelős ember” egzisztencialista fogalma Karinthy Frigyesnél a modern és a posztmodern határán	
Herger Cs. Eszter	/ 226
A Keyle-fiú esete az igazságossággal – Hans Kelsen a kollektív és az egyéni felelősségről	
Frigyesi Judit	/ 257
„Rövid péntek” – Dallam, fény és elkötelezettség a hagyományos zsidóknál	

Felelősség

Alexandriai Philón tiszteletre méltó munkásságát nem számítva, a „zsidó filozófia” kifejezést először az aranykor, a 9–12. század közötti időszak, jobbra arab nyelvű teoretikus művek alkotóival kapcsolatban használja a szakirodalom, tegyük hozzá, soha nyugvópontra nem jutó vitát váltva ki: vajon létezik-e egyáltalán ilyesfajta diszciplína, vagy sem? Száádjá Gáon, Ábrahám ibn Daud vagy Rámbám (Maimonidész) életművén belül valóban egyenes út vezet-e a *háláhától* a kor meghatározó izmusának, a *kalámnak* az alapkérdéseire, és megfordítva? Ez a látszólag anakronisztikus kérdésfelvetés azért fontos, mert az iménti apóriák a 20. század elejétől, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin és mások munkásságára nézve újfent felvetődnek: áthágható-e az örök határ, amely a kinyilatkoztatás memrája és a filozófia logosza között (ha első pillanatra nem is látszik) mindenképpen ott feszül? Ezentúl pedig, a Targum e tematikus számának a szerkesztői még a látszatát is szerették volna elkerülni annak, hogy a „zsidó filozófia” vagy éppen a „zsidó filozófus” megnevezést az auktorok „származásához” kösse. (Nyilván csábító dolog lett volna Husserlt, vagy Wittgensteint is a potenciális szerzők érdeklődési körébe vonni.)

A fenti dilemmának, s nyilván az „ortodox vallási” és az „ortodox filozófiatörténeti” megközelítések kibékíthetlenségének látszatra ellene mond a tematikus szám két vezérlőelvé – a felelősség és az elkötelezettség –, hiszen ezek a kifejezések klasszikus, morálfilozófia fogalomnak tűnnek, de legalább ugyanennyire a hagyományos törvényértelmezés paradigmáinak is. De talán éppen ezért alkalmasak arra, hogy ha hidat nem is, valamiféle imbolygó kötélhágcsót képezzenek a ki tudja milyen mély teoretikus szakadék fölött. A felelősség (szinte mindig *nomen acti*, tehát egyfajta cselekedet megnevezése) például olyan mélyen gyökerezik a kinyilatkoztatás világában, hogy az európai kultúrában bármiféle értelmezés szinte kényszerítve van arra, hogy visszatérjen ezekhez a gyökerekhez.

A háború utáni francia fenomenológia és a 20. századi „zsidó filozófia” meghatározó egyéniségének, Emmanuel Levinasnak az álláspontja szerint a felelősség (*responsabilité*, vagy *Verantwortung* csakúgy a magyar „felel-ős-ség” is) egyfajta mindenféle kérdést megelőző felelet-esemény, amikor is az ember, nem úgy, mint a bűntudat sújtotta Ádám, hanem mint a bibliai próféták – kérdés nélkül válaszol, válaszával megelőzi a kérdést, és így mondja azt, hogy *hinéni*, „imhol vagyok”. Magyarán kérdezetlenül ajánlja fel szolgálatait mind az Örökévalónak, mind pedig felebarátainak. Így lehetséges Levinas szerint, hogy a morál „előbb van, mint a lét”.

Közrebocsátandó számunk tematikai sokszínűségét, továbbá a klasszifikáció vázolt nehézségeit remélhetőleg jól kivethető szellemi, teoretikus folyammederbe tereli a morál- és történelemfilozófia, valamint a rabbinikus hagyomány – mondhatni a hét noáhita micvában rejlő egybefonódottsága. Legyen szó bár irodalomtörténeti megközelítésről (Bacsó Beáta tanulmánya), jogtörténeti nézőpontról (Herger Cs. Eszter írása), zenetörténeti tárgyalásmódról (Frigyesi Judit munkája), a szám gerincét képező filozófiatörténeti vizsgálódásról (Bartók Ágnes, Radvánszki Péter, Rugási Gyula esszéi), a *mnemotekhne* működésének feltárásáról (Barta Péter írása), vagy éppen az izraeli politikai filozófia, a zsidó-keresztény kapcsolatok és a modern zsidó bölcsélet működésének firtatásáról (Balázs Gábor és Dobos Károly értekezései), illetve a világ jobbításáért vállalt felelősség (*tikun olám*) 21. századi értelmezéséről (Végh Roland tanulmánya).

A kötet szerkesztői őszintén remélik, hogy előzetes koncepciójuk e tematikus szám anyagának olvastán igazolást nyer.

Balázs Gábor – Rugási Gyula

Bartók Ágnes

„Isten kedvenc népe” – Felelősség és elkötelezettség Rosenzweig műveiben és életében

Tanulmányomban Franz Rosenzweig felelősséggel kapcsolatos gondolatait mutatom be, elsősorban az 1921-ben megjelent *A megváltás csillaga* (*Der Stern der Erlösung*)¹ című művén keresztül. Ezen egyedülálló könyvnek, mely többek között arra tesz kísérletet, hogy kibékítse és közös filozófiai rendszerbe foglalja a zsidóságot és a kereszténységet, az egyik sarkköve a felebaráti szeretet parancsolata, melyet Rosenzweig sajátos módon értelmez újra.

Két nagy témát vizsgálok: egyrészt a felelősség általános, emberi értelmét (vagyis azt, hogy mi az, amiért Rosenzweig szerint minden ember felelős), majd rátérek a felelősség specifikusan zsidó értelmére (azaz arra, miért felelős a zsidó ember). Mindehhez először a „felelősség” fogalmát járom körül. Ezt követően rövid vázlatot adok *A megváltás csillagáról* a „csillag” szimbólumának kibontásával, majd a művet a „szeretet” fogalma felől is bemutatom. Ezután térek rá a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” rosenzweigi értelmezésére, különös tekintettel a „felebarát” kétféle rosenzweigi fordítására és az ezzel kapcsolatos dilemmákra. Ezzel zárul a felelősség általános emberi értelméről szóló rész. A második kérdést (miért felelős a zsidó ember?), mely természetesen nem leválasztható az elsőről, Rosenzweig élete szempontjából is vizsgálom, tekintettel arra, hogy a szerző aktív hitéletet élt, s hogy magánlevelezéseiben is gyakran írt hovatartozásáról. Ebben a részben elsősorban arra

□ A szerző az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen doktoranda és tanársegéd. E-mail: bartoka@or-zse.hu

¹ Rosenzweig, Franz: *A megváltás csillaga*. (Fordította: Bíró Dániel.) Budapest: Kalligram, 2023./ Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018.

keresem a választ, hogy mint asszimilált családba született, később vallásgyakorlónak váló zsidó ember, mit gondolt Rosenzweig a Törvényről, illetve arról, hogy mi teszi ma (jó) zsidóvá a zsidót.

A felelősség német szaváról

Mivel jelen tanulmány számos nyelvi elemzést tartalmaz, mindenekelőtt ezek létjogosultságát szeretném megindokolni. Hogy milyen műfajú *A megváltás csillaga*, erre a kérdésre többször vissza fogok térni. Ami bizonyos, hogy a szerzője alapvetően bibliakommentárnak tekinti.²

Viszonylag közismert a zsidó exegetikai hagyomány azon gondolata, miszerint a Bibliában³ nincsen egyetlen fölösleges vessző vagy ismétlés, minden egyes írásjegynek fontos és többértelmű jelentése van. A gematria mint bibliaolvasási módszer például úgy keresi a szöveg mélyebb értelmét, hogy a betűknek számértéket tulajdonítva különféle műveleteket végez velük. (Ehhez érdemes figyelembe venni, hogy a bibliai – és sok esetben a modern – héber eleve a betűket használja számok leírására; így ez az olvasat úgymond „adja magát”). Mivel a legkisebb változtatás is módosít a szavak számértékén, a gematria esetében különösen látványos az egy-egy írásjel kicserélésével vagy elhagyásával elérhető jelentésváltozás. Miután Rosenzweig a Bibliát, amelynek „zsidó fordítása” (német nyelvre, a meglévő Luther fordítás alternatívájaként) már egészen ifjú korától szívügye, kinyilatkoztatásnak tekinti, így az elméleti építményének alapjaihoz használt héber szavak vizsgálatának relevanciája biztosított. Mi a helyzet a német szavakkal?

A megváltás csillagának (pontosabban a *Der Stern der Erlösung*nak) nyelve német: ezt a nyelvet nevezi Tatár György a zsidóság holt nyelvének,⁴ utalva a Németországból, Rosenzweig hazájából útjára induló fasizmusra és következményeire, s arra, hogy milyen friss és zibongó élet zajlott a zsidók körében ezen a nyelven a nemzetszocializmus előretöréséig – időben szinte pontosan addig, amikor Rosenzweig, aki akkor már hosszú évek óta tűrte méltósággal és derűvel izomsorvadásos betegségét, 1929-ben, a gazdasági világválság kezdetének évében, mindössze 43 éves korában meghalt. Hogy a halála után a hazájában történtek

² Tatár György: Nem hang és füst a név. In: Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Budapest: Holnap Kiadó. 1990. 203.

³ Biblia alatt minden esetben a Tanakhot, azaz a Héber Bibliát értem.

⁴ Tatár, 1990. 204.

hogyan hatnak visszamenőleg az először 1921-ben megjelent *A megváltás csillagára*, kikerülhetetlen kérdés a mű egészét tekintve. Nem is annyira a *soá* maga – amelynek ténye még elvben összeegyeztethető a könyv tartalmával –, mint inkább Izrael állam megalapítása és a szent nyelv hirtelen államnyelvvé tétele az, ami *A megváltás csillaga* számos pontját ha nem is érvénytelenné, de megkérdőjelezhetővé teszi.⁵ Bár a zsidóság definíciójának kérdésénél lesz szó ezekről a problémákról, ám a könyv többi, „rosszul öregedett” részére (mint például az iszlámról, a buddhizmusról vagy a művészetekről írottakra) ezúttal nem fogok kitérni. A most elemzett témák megértéséhez mindezek ismerete nem szükséges, mivel nem érintik lényegi pontokon a felelősség és a szeretet témáját.

Milyen tehát az a német nyelv, amelyet Rosenzweig használt, és miért érdemes alaposabban megnézni a szóhasználattal kapcsolatos döntéseit a – hangsúlyozzuk ismét – lényegében bibliakommentárnak (pontosabban, a mű megírásakor még csak tervként létező új bibliafordítás kommentárjának) szánt szöveg megértéséhez?

Rosenzweig írásmódja nem könnyíti meg olvasója dolgát: egyszerre terjengős és archaizáló, közben játékos, és olyan szenvedélyes, hogy olykor önmaga iróniájába csap át, máskor pedig kifejezetten költészetbe. Mivel pedig Rosenzweig nem pusztán a hébert, hanem a nyelvet mint olyat tekinti kinyilatkoztatásnak, átjárónak és kapaszkodót kínáló korlátnak a megváltás előtti mindenség jelenleg ismert, széttöredezett állapotában, így nem csak a Biblia nyelvét – melyet egyébként hangsúlyosan nem holt, hanem szent nyelvnek nevez –, hanem a német nyelvet is úgy tekinti, mint Isten azon ajándékát, amellyel eszközt adott a teremtés és a megváltás közötti idő áthidalására (mely „idő” csak az ember számára mutatkozik meg köztesként, hiszen Isten számára minden egyidejű). Hiába használta az ember a beszédet a kinyilatkoztatás előtt is, a nyelv igazán csak a kinyilatkoztatással született meg, mivel ez volt az a pillanat, mikor közös fogalmaink (így pl. az „Isten, ember, világ” is) létrejöttek. Ilyen szempontból a héber tehát nem kiemelt a nyelvek között, az isteni

⁵ Később lesz még szó ezekről a problémákról, de annyit már itt érdemes megjegyezni, hogy *A megváltás csillaga*, amelyben Rosenzweig a zsidóságot, mint örök népet írja le, amelynek a vér biztosítja folytonosságát, 1921-ben jelent meg, Hitler *Mein Kampf*-ja pedig 1925-ben. Rosenzweig nem tudta, hisz nem tudhatta, milyen terhek rakódnak majd a „vér” szóra.

eredet és a felebaráti szeretet megélésére (vagy inkább megvalósítására) való alkalmasság elvben minden nyelvben közös – legalábbis azokban, amelyeknek használói ismerik a kinyilatkoztatást.

Ezzel tehát látható, hogy a továbbiakban szereplő szóelemzések nem csak indokoltak, de lényegi jelentőségűek. Először a felelősség héber szavát elemzem a rosenzweigi koncepció szempontjából.

Ahogy talán mások is leírják ebben a tematikus lapszámban, héberül a felelősség: אָחָר יוֹת (áhárájut), azonos gyökből származik, mint az: אָחָר (áhér, azaz másik). Mint látszik majd, Rosenzweignál különösen szépen illeszkedik ez az etimológiai tény a filozófiai rendszeréhez (nála jobban talán csak Lévinasnál).⁶ A *megváltás csillagának* lényegi fontosságú alakja a „másik”, akiről (vagy talán inkább „amiről”) ugyanakkor a szerző azt a meghökkenítő kijelentést teszi, hogy „a másik ugyanis, minden másik, már mint másik halott”.⁷ A gondolatmenet, ahol e kijelentés található, a bűnös imáját elemzi, azt állítva, hogy még a másik ember haláláért mondott ima sem tartalma miatt nem helyes, hisz a tartalmával, amennyiben az imádkozó saját üdvét kívánja, Isten csak egyetérthet: ő mindig a javunkat akarja; másrészt a másik, ameddig másiknak látjuk, addig valójában nem élő személy számunkra, így Isten már eleve teljesítette is a bűnös ember imáját. Amíg ugyanis a másikat „másiknak” nevezzük, elvétjük felebarátként látni őt. Ameddig másiknak látjuk, nem egy másik „én”-nek, addig halott számunkra. A másik attól a pillanattól fogva szűnik meg „másik” lenni, hogy hozzá szeretettel fordulunk. Nem a másik szeretete az, amire szeretettel kell reagálnunk, hanem a másik, a mi életünkkel éppen kapcsolatba lépő, *puszta létezése* az, ami feleletre kényszerít. A másik nélkül nem lehet eljutni a megváltásig.⁸

⁶ A Heidegger-tanítvány Lévinas lényegében a fenomenológia-kritikáját alapozta arra a gondolatra, hogy a Másik (pontosabban: a Másik arca) fenomenológiailag nem leírható és megismerhetetlen. (A sok hasonlóság mellett markáns különbségek vannak Lévinas filozófiája és a buberi-rosenzweigi dialógusfilozófia között: Lévinas egyik fő kritikája a dialógus-filozófiával kapcsolatban, hogy a dialógust egyenlő felek párbeszédéként állítja be, holott az ember abban a pillanatban alárendelődik a Másiknak, amikor a Másik megszólítja. További jelentős különbség a személyesség kérdése: Lévinas elképzelése szerint Istenre egyáltalán nem alkalmazható a személyesség azon fogalma, amire Buber és Rosenzweig alapozott.)

⁷ Rosenzweig, 2023. 353.

⁸ A sok között ez az egyik problémája Rosenzweignak a miszticizmussal: hogy a misztikus, jusson el bármily mély tudásig magányában, egyedül van. Márpedig egyedül nem lehet teljesíteni a legfőbb parancsolatot, s egyedül nem lehet eljutni a megváltásig. Az embernek a földön (rosenzweigi nyelven: a világban) a többi emberrel van dolga, legeslegesősorban ővelük. „A csak Isten által szeretett ember minden világ elől el van zárva, és el is zárja magát.” Rosenzweig, 2023. 273.

A felelősség héber szavánál (amely tehát a „másik”-at jelölő szóban találja meg gyökét) *A megváltás csillagára* vetítve talán még érdekesebb a német *Verantwortung*, amely, a magyar fordításhoz hasonlóképp, az *antworten* (felel) igéből ered. A másik ember, Rosenzweig elképzelése szerint, a közelségével kényszerít válaszra, és nem akármilyenre, hanem csakis egyféleképpen. Ez a minden másikat megelőző legfőbb parancsolat, a feleletadás parancsolata, mely feladat tett, és amely bár dialógusként kezdi el saját beteljesülését, mégis legnemesebb pontján nem használ már szavakat. A megváltásban csönd van, ám a beszéd a legjobb, amit annak eljöveteleig tehetünk.

Annak tisztázásához, hogy mi a feleletadás gyakorlati jelentése Rosenzweig szerint, szükségesnek látszik kitérni a kérdéses gondolatmenetek kereteire. A leírás, mely itt következik, épp csak annyi információt tartalmaz, amennyi a felelősség és a felebaráti szeretet rosenzweigi fogalmának megértéséhez elengedhetetlen, tehát meg sem próbál teljes képet adni a mű mélységéről és gazdagságáról.



Franz Rosenzweig, 1902.
Wikimedia Commons

A megváltás csillaga bemutatása két irányból: a „csillag” és a „szeretet” jelentése felől

Franz Rosenzweig világszerte elismert, ám hírességéhez képest részben történelmi okok, részben a szöveg jellege miatt mégis kevésbé ismert műve *A megváltás csillaga* – amely hosszú várakozás után ebben az évben, 2023-ban jelent meg először magyar nyelven Bíró Dániel fordításában és Tatár György szerkesztésében –, különösen sok tudományterület felől értelmezhető. Olvasható a filozófiai hagyomány felől Hegel, illetve az egész akadémiai filozófia kritikájaként; történelem- és időfelfogásának okán a történetfilozófiai, de a művészetek szerepének – máskülönben nagyon problematikus – leírása miatt az esztétika felőli megközelítés is teljesen releváns. És ahogy már eddig is kiderült: e felsorolásban teljes joggal kerülhetett volna első helyre a nyelvfilozófia felőli értelmezés. Arról már volt szó, hogy a nyelv és a kinyilatkoztatás elválaszthatatlanul összekapcsolódnak. Ezen felül azonban – és most e bekezdés erejéig kilépünk *A megváltás csillaga* keretei közül – Rosenzweig számos írásában, továbbá életében és tetteivel (ld. lentebb, többek közt a Tanház működtetéséről, kiterjedt levelezéséről zsidó és keresztény barátaival) a gondolkodás, és ezzel a nyelv megújításának szükségességét hirdette. Értve ezalatt azt, hogy a gondolkodásnak a monológ keretei közül (és ide tartozik minden, ami írott) a dialógus, az élő beszéd szabadságába kell átlépnie. Ezt az új gondolkodást nevezte „beszédgondolkodásnak” [*Sprachdenken*]. A párbeszéd fogalma *A megváltás csillagában* is központi helyet foglal el – nem hiába szokás Rosenzweigot az úgynevezett „dialógusfilozófia”⁹ művelői közé sorolni.

Látható tehát, hogy számtalan irányból közelíthetjük a művet, és még nem is ejtettünk szót a morálfilozófiai megközelítésről, mely szintén kerülhetne első helyre a felsorolásban. (Egyedül a „vallásfilozófia” felőli megközelítés tűnik problematikusnak, amennyiben az elnevezés ellen

⁹ Maga a dialógus-elv nem Rosenzweigtől, s (a köztudattal ellentétben) nem is Martin Bubertől ered. Első megfogalmazója Eugen Rosenstock, egy zsidó felmenővel rendelkező keresztény történész, Rosenzweig közeli barátja. Rosenstock a filozófia logoszána monológ-természetét állította szembe a bibliai ige dialógus-jellegével, azt állítva, hogy az igazság csak ember és Isten párbeszédében tud felviláglani. (Nahum Glatzer: *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998. XIV.)

Rosenzweig maga tiltakozik,¹⁰ hiszen a művének tárgya nem a vallás és annak mibenléte – ekkor nevezhetnénk „vallásfilozófiának” –, hanem a Mindenség, benne Istennel, világgal és emberrel.)

Ezek mellett az olvasatok mellett (és semmiképpen sem utánuk!) áll a Biblia felőli. Ebben a tanulmányban, amely a felelősség és a felebaráti szeretet rosenzweigi értelmezését hivatott bemutatni, két irányból közelítem meg *A megváltás csillagának* hírhedten bonyolult, ám mindenközben – alapjait tekintve – egyszerű, logikus építményét.

Az egyik irány a „csillag” szimbóluma felől adódik. A másik a „szere-
tet” felől. Először a csillag felőli értelmezést tekintem át, utána fejtem ki a „szere-
tet” szerepét a mindent átfogni hivatott rendszerben. Előbbi megközelítés (amennyiben kategorizálni kívánjuk) inkább a teológia, utóbbi inkább a morálfilozófia felől adódik.

A („Dávid”-)csillag mint szimbólum jelentése A megváltás csillagában

Rosenzweig, mint egy jó pedagógus, nem csak újra és újra igyekszik átfogó (és áttekinthető) képet adni *A megváltás csillaga* rendszeréről, hanem törekszik arra, hogy a lehető legegyszerűbb és közben legkönynyebben megjegyezhető szimbólumokkal fejezze ki a könyv egészének lényegi mondandóját. (Persze lehetséges, hogy ő ezzel máris vitatkozna, amennyiben – a rendszerén belülről nézve – nem ő választotta a szimbólumokat, hanem azok adták magukat.) Minderre a legjobb példa a minden kiadás címlapján megtalálható „Dávid-csillag” (*mágén Dávid/Dávid pajzsa*).

Az idézőjel azért szükséges, mert Rosenzweig ez esetben *nem* mint a zsidóság jelképét használja a hatágú csillagot (ahogyan egyébként eltekintve a hindu mitológiában betöltött szerepétől – ismerjük), hanem a zsidóság és a kereszténység jelképeként, de nem úgy, hogy az egyik há-

¹⁰ „Egyáltalán nem »zsidó könyv«, legalábbis nem az, amit a vásárlók, akik ennyire harragszanak rám, zsidó könyvön értenek; ugyan tárgyalja a zsidóságot, de nem részletesebben, mint a kereszténységet, és alig részletesebben, mint az iszlámot. Azt az igényt sem támasztja, hogy vallásfilozófia legyen – hogyan is tehetné, ha a vallás szó elő sem fordul benne! Ez a könyv csupán egy filozófiai rendszer.” Franz Rosenzweig: *Az új gondolkodás*. In: Rosenzweig, 1990. 109.

romszög az egyik, a másik háromszög pedig a másik utat jelenti, hanem úgy, hogy a csillag belső izzása (amelyet hatszögnek látunk) szimbolizálja a zsidóságot, s a hat, háromszög alakú sugár pedig a kereszténységet.

A két háromszög pedig azt a két hármasságot jeleníti meg, amely a könyvet is tagolja. A fenti háromszög, amelyről a kötet három része közül az első szól, az Elemek. A három, egymásra le nem vezethető alapelem, amelyből a Mindenség áll: Isten, világ, ember. E három elem adja az első könyv három fejezetét.

Ezen elemek kölcsönhatását írja le a második rész, a Pálya. A három esemény (melyeket nem mint időben egymásután következőket kell elképzelni – „minden, ami történik, egyidejűleg történik”,¹¹ hanem mint amelyek egyszerre léteznek), amely a Pályát, ahol az elemek mozognak, tagolja: a teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás. E három képezi az alul elhelyezkedő háromszög három csúcsát.

(Az, hogy a felső háromszögnél miért van Isten fönnt,¹² kevésbé szorul magyarázatra, ám az, hogy az alsó háromszög esetében miért a megváltásnak kell legalul állnia, nem magától értetődő. Anélkül, hogy ennek kifejtésébe itt belebonyolódnék, annyit érdemes kiemelni, hogy Rosenzweig koncepciója szerint Isten „sokkal erősebb értelemben megváltó, mint kinyilatkoztató vagy teremtő”, mivel „a megváltásban önmagát is megváltja”.¹³ Valójában a teremtés és a kinyilatkoztatás is a megváltásra mutatnak, a három esemény tehát nem egészen „egyenrangú”.)

Összefoglalva: *A megváltás csillagának* három része közül az első rész a csillag felső háromszögének jelentését részletezi (Isten, világ, ember mint a Mindenség elemei), a második rész pedig az alsó háromszöget magyarázza (teremtés – 1. könyv –, kinyilatkoztatás – 2. könyv –, megváltás – 3. könyv – mint az Elemek pályáját). De miről szól a harmadik rész?

A harmadik rész a két háromszög által kiadott alakzatról [*Gestalt*], magáról a csillagról szól, a közepén lángoló tűzről (ez a zsidóság), amely a Harmadik rész Első könyvének témája, a csillag sugarairól (ez a kereszténység, a Második könyv tartalma), és a tűz és a sugarak által (és csakis mindkettejük által!) megmutatkozó igazságról, a megváltás csillagáról – erről szól a Harmadik rész Harmadik könyve, azaz a mű zárófejezetei.

¹¹ Rosenzweig, 2023. 336.

¹² Rosenzweig, 2023. 334.

¹³ Rosenzweig, 2023. 302–303.

Így áll fel tehát a könyv váza, illetve a keretei, amennyiben a csillag szimbóluma felől közelítjük. Ebben a rendszerben a „felebaráttal” kapcsolatos részek (számos említést és ilyen című fejezetet is találunk) főként a Második rész Harmadik könyvében lelhetőek, tehát ott, ahol a megváltás van a középpontban, s amely az utolsó olyan szakasza a műnek, mely még az elemek és azok pályái felől közelít.

2.2. A „szeretet” jelentősége A megváltás csillagában

„Isten nem él és nem halott. [...] ő – szeret [...] létét közvetlenül egyedül abban tapasztaljuk, hogy szeret minket”¹⁴ – fogalmaz Rosenzweig a mű a csillagról szóló, utolsó könyvének első oldalain, mely döntő jelentőségű állítás.

A *megváltás csillaga* elején, az elemek, s azon belül Isten, mint alapelem vizsgálatának kezdetekor – Isten és az ő léte [*Gott und sein Sein*] – a gondolatmenet a semmiből indul ki, azaz abból, hogy mindaz, amit tudunk Istenről, az semmi, illetve az *a* semmi, s ebből a semmiből (akárcsak a világ teremtésénél) lesz a könyv végére valami: a szeretet.

Istent csak a szeretete révén ismerjük. Ez az egyetlen, ahogyan érzékeljük. És ez az a szeretet, ami mozgatja és mozgásban tartja a mindenséget, ami kapcsolatot biztosít az Elemek között, ami válaszra, feleletre készlet, és ezzel „felelőssé” tesz.

Rosenzweig – illeszkedve a filozófiai hagyomány ezen alapvetéséhez – úgy gondolja, hogy minden morális tett előfeltétele a szabadság. Szabad akarat nélkül a morál fogalma értelmetlenné válik: ha nem én döntök a cselekedeteimről, felelős sem lehetek értük. Ebből következik, hogy minden parancsolat mögött ott kell állnia ennek, és csak ennek az előfeltételnek: az ember szabadon dönthet tetteiről. Van azonban egy parancsolat, amely kivétel. A szeretet parancsolatával kapcsolatban érezzük, hogy valami „nem stimmel”. Hogyan lehet megparancsolni a szeretetet? Hogyan lehetne bárkit kötelezni a szeretetre? Micsoda abszurdum ez? Kell lennie a szabadságon kívül egy másik előfeltételnek, amely ezt a parancsolatot lehetővé és érvényessé teszi. Rosenzweig megoldása erre az, hogy a „szeresd felebarátodat” parancsolatnak valóban van még egy előfeltétele: Isten szeretete irányunkban.

¹⁴ Rosenzweig, 2023. 482.

„Szeresd felebarátod, mint tenmagadat”

A rosenzweigi „szeretet” tartalmának megértéséhez a „Szeresd felebarátod” parancsolatának értelmezése visz el. Mivel a mondatrész nem önmagában áll, hanem megelőzi a „Ne állj bosszút s ne tarts haragot néped fiai ellen”¹⁵ (héberül a néped fiai: בְּנֵי עַמֶּךָ, benne a népet jelölő *am* szóval),¹⁶ illetve mivel a felebarát (héberül: רֵעַ, azaz *réá*) jelentése, ahogy látni fogjuk, korántsem egyértelmű, fölmerül a kérdés, hogy a felebarát a közös nép, azaz a zsidóság egyik tagját jelenti-e, vagy minden emberre vonatkoztatandó.

Rosenzweig egyik leginkább meghatározó mestere és barátja, Hermann Cohen élete során újra és újra visszatér ehhez a kérdéshez,¹⁷ lényegében végig tartva magát ahhoz az elgondolásához, hogy a *réá* (felebarát) hagyományos német fordítása [*Nächste*], csak úgy, mint az angol [*neighbour*], mind a Septuaginta *plesziosz* és a latin Vulgata *amicus* megoldását követő, szintén rossz fordítások, ugyanis a *réá* valódi jelentése: másik.¹⁸ Cohen óriási jelentőséget tulajdonít ennek, hiszen a felfogása szerint konkrétan e fordítói hiba tette és teszi alkalmatlanná a felebaráti szeretet eszméjét arra, hogy a morális cselekvés alapja legyen. Az erkölcsi kötelesség ugyanis, vélekedése szerint, nem függhet sem közelségtől, sem más feltételtől, nem lehet viszonylagos. E fordítói hibának – a mindenkori politikai okok mellett és ezekkel összefüggve – döntő jelentősége van abban, hogy történelmünk során az általános felfogás szerint a szeretet jelentősége a morális cselekvésben egyre inkább elhalványodott – így Kantnál is,¹⁹ aki a szeretetet szintén nem tartotta alkalmasnak arra, hogy a morális cselekvés alapjául szolgáljon, egyrészt, mert a szeretetet mint érzést nem lehet megparancsolni (később visszatérek rá, mi Rosenzweig megoldása e problémára), másrészt, mert akit egyáltalán nem szeretek, azzal is tudok morálisan viselkedni. Kant az

¹⁵ Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (továbbiakban: IMIT) fordítása: Szentírás. I. kötet: A Tóra. Mózes öt könyve. 1898. (A továbbiakban minden bibliai idézet magyar fordítása, amennyiben nincs külön jelölve, innen származik.)

¹⁶ A teljes mondat: לֹא-תִקַּח וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ, וְאֶהְיֶה לְרֵעֶךָ כְּמוֹדִי

¹⁷ Ezen írások egy részét válogatáskötetbe rendezte és (Cohen 1918-ban bekövetkezett halála után tizenhét évvel) 1935-ben kiadta Martin Buber, aki maga is több tanulmányt szentelt a felebaráti szeretetnek. (A kérdéses válogatáskötet: Hermann Cohen: *Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums*. Berlin: Schocken, 1935.) A könyv egyike volt az utolsóknak, amely zsidó szerzőtől megjelenhetett a fasizálódó Németországban.

¹⁸ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*. Berlin: B. Cassirer, Második kiadás. 1921. 218–219.

¹⁹ Cohen a neokantianizmus marburgi iskolájának egyik legfontosabb alakja volt.

erkölcsi törvényről úgy gondolta, hogy a priori (születésünktől fogva) adott mindannyiunk számára, ám önmagában nem befolyásolja a cselekedeteinket. A moralitásunk nem a törvényből nő ki, hanem abból, hogy akaratumk és értelmünk birtokában, mit kezdünk a törvénnyel. Cohen munkásságának egyik fő célja mindvégig az volt,²⁰ hogy a felebaráti szeretet eszméjéhez olyan új olvasatot nyújtson, amely alkalmassá teszi arra, hogy a törvény alapjául szolgáljon, s hogy (ezzel végképp élesen szembemelve Kanttal, aki szigorúan leválasztotta a vallást az etikáról) a vallás „leágazásaként” kinövő új, szisztematikus etikát hozzon létre. Ennek első lépése, hogy a *reát* nem felebarátnak (*Nächstének*, legközelebbinek), hanem egyszerűen másoknak fordítjuk.

Hogy fordítja a szót Rosenzweig? Izgalmas módon Rosenzweig (aki élete során többször került nyílt vitába Cohennel, és biztosan tudható, hogy jól ismerte a másik véleményét a kérdéstről) kétféle fordítói megoldást használ a *reára*. Ezek elemzéséhez először röviden ismertetem a héber eredeti (*réá*) vélhető jelentését – nem Cohennel vitatkozva, pusztán megkísérelve teljesebb képet adni a lehetséges megoldásokról.

A megváltás csillaga magyar nyelvű megjelenésének évében, 2023-ban jelent meg a szintén rég várt bibliai héber–magyar szótár²¹ (mely időbeli egybeesés bizonyára tetszene Rosenzweignak). Eszerint a רַא (*réá*)²² jelentése: 1. barát, 2. szerető, kedves, 3. társ, bajtárs, 4. szomszéd, felebarát, és végül, a Cohen által javasolt megoldás: 5. (nem mindig különíthető el az 1. és 4. jelentéstől) a *réá* jelentése „másik, más valaki”.

Azzal kapcsolatban, hogy miért lett a magyar nyelvű, keresztény és a zsidó bibliafordítási hagyományban egyaránt „felebarát” a bevett fordítás, vagy hogy az angolban miért szinte mindegyik fordításban

²⁰ Dana Hollander: Some Remarks on Love and Law in Hermann Cohen's *The Ethics of the Neighbor*. In: *Journal of Textual Reasoning* 4, no. 1., 2005. 57–64. DOI: <https://doi.org/10.21220/s2-jvnj-z976>.

²¹ Dr. Egeresi László Sándor: *Bibliai Héber Magyar Szótár*. Budapest: Dr. Egeresiné Szűrszabó Anikó, 2022.

²² Bár e héber szó gyökbetűit tekintve (rés, ájin) hasonló a rosszat, gonoszt jelentő *ráá* szóra, etimológiailag, a látszat ellenére, nincs közük egymáshoz.

a „neighbour”²³ (szomszéd) szerepel, már érintettük Cohen véleményét.²⁴ De hogyan és miért oldotta meg a kérdést két helyen kétféleképpen Rosenzweig? A Martin Buberrel közös Bibliafordításban²⁵ („*Halte lieb deinen Genossen, dir gleich.*”), az az „embertárs” [*Genosse*] (más jelentéseiben bajtárs, pajtás stb.) szó jelenik meg, amelyet nem sokkal később az NDK kisajátított és hivatalos megszólításként vezetett be (magyar fordítása ebben a kontextusban: „elvtárs”). *A megváltás csillagában* (amely időben korábbi, mint a Bibliafordítás) azonban következesen, a német nyelvű bibliafordítási hagyománynak, azaz elsősorban a Luther-Bibliának megfelelően („*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*”) a „*der Nächste*” szót használja Rosenzweig a felebarátra, amelynek szó szerinti jelentése nem más, mint: a legközelebbi. Kérdés, vajon miért használta Rosenzweig az általa jól ismert coheni eszmék ellenére a *Nächste* fordítást *A megváltás csillagában*: vajon azért, mert annak keretein belül hú akart maradni a hagyományos fordításhoz? Ha így van, miért? Talán, hogy kedvezzen a korabeli olvasónak a megértésben? Ez aligha lenne jellemző rá. Talán a régi keretet megőrizve akart új tartalmat önteni a gondolatba? Vagy egyszerűen arról lehet szó, hogy jelentésileg a „legközelebbi” jobban illeszkedett *A megváltás csillagához* (pontosabban – javítana ki feltehetően Rosenzweig – a Bibliához, az ő bibliaértelmezéséhez), mint a *Genosse*? Tézisem szerint a válasz az, hogy a „legközelebbi” jóval hangsúlyosabb a gondolatmenetben, mint a „bárki”.

A felebaráti szeretettel kapcsolatban nem az a fő kérdés Rosenzweig számára, hogy kikre vonatkozik: nyilvánvalóan nem (csak) a zsidó nép tagjaira. No de nem is bárkire: „csupán” arra az egyesre, akivel éppen kapcsolatba kerülünk, akit azért lenne csak hiba „másiknak” neveznünk, mert éppen a másik-mivoltát veszíti el abban a pillanatban, amikor a kapcsolódás létrejön, amikor felebaráttá válik. Ekkor lesz maga is egy Én, akkor válik lélekké.

²³ Kivételt képez az *Aramaic Bible in Plain English*, ahol a „fellow man” megoldás, a *Contemporary English Version*, ahol az „others”, illetve a *Douay-Rheims Bible*, ahol a „friend” fordítás szerepel (forrás: Bible Hub –Online Parallel Bible, <https://biblehub.com/leviticus/19-18.htm>, letöltés ideje: 2023. 09. 01.)

²⁴ Annyit még érdemes megjegyezni, hogy a *réa* magyar fordítása – a többi fordításhoz hasonlóan – szövegkörnyezettől függően nem mindig felebarát. Így előfordul például a „szomszéd” (pl. 2Móz 11,2), de az embertárs (Péld 6,1–3) és a társ (Jób 30,29), továbbá a „másik” is (1Sám 28,17; 2Sám 12,11; Jer 9,19; Eszt 1,19).

²⁵ *Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* Stuttgart: Deutsche Bibergesellschaft. 1992. 326.

Rosenzweig számára két kiemelten fontos és egymással szorosan összefüggő kérdés, hogy miként lehet megparancsolni a felebaráti szeretetet, és hogy miért előzi meg a felebaráti szeretet parancsolata, nem csak a kereszténység, hanem a zsidóság esetében is, az összes többi.

A másikat, legyen az épp egy számunkra ellenszenves politikus vagy egy rosszkedvű pénztáros a boltban, azért lehetünk képesek rosenzweigi értelemben szeretni, mert képesek vagyunk Isten teremtményét látni benne. (Legalábbis Rosenzweignak meggyőződése, hogy mindenki képes erre. Annak, hogy sokaknak úgy tűnik, nem sikerül, számos oka van, melyek közül az csak az egyik, hogy a képességen túl a felebaráti szeretet erőfeszítést is igényel.) Az ember tehát valójában „Istent szereti, miközben felebarátját szereti”, mivel „a felebarát Isten teremtménye, a felebarát iránti szeretet a teremtmények iránti szeretet”.²⁶ Isten szeretetét valójában ezen az egyetlen módon, tehát nem elsősorban imával vagy a Törvény betartásával, hanem a felebarát felé történő odafordulással tudjuk viszonzni. Isten azért parancsolja a felebaráti szeretetet, mert így tudjuk viszonzni őt. Ez az a mód, ahogyan kéri, hogy szeressük.

„Isten az ő számára és a felebarátja számára közös”, hiszen Isten mindkettejüket a saját képére teremtette.²⁷ Ha ezt az isteni eredetet képesek vagyunk szem előtt tartani, akkor leszünk képesek szeretni a „hozzánk legközelebb álló” [*Nächste*] embert, azt a bizonyos politikust, tűnjön bármennyire becstelennek, vagy azt a bizonyos, oktalan megjegyzéseket tevő pénztárost.

A morális törvények nem ismernek el más előfeltételt, mint a szabadságot.²⁸ Ebből következően, ahogy fentebb szerepelt, a felebaráti szeretet parancsolata nem morális törvény. Itt ugyanis, álljon itt ismét, fennáll még egy előfeltétel: „egyedül az Istentől szeretett lélek fogadhatja a felebaráti szeretet parancsát”.²⁹ Csak a szerető parancsolhat szeretetet: azaz a felebaráti szeretetet meg kell előznie Isten szeretetének. Megválaszolva tehát az első kérdést: ez, azaz Isten szeretete az oka és magyarázata annak, hogy miért lehet és kell megparancsolni a felebaráti szeretetet, amelyben az Isten iránti szeretetnek kell megnyilvánulnia.

²⁶ Rosenzweig, 2023. 337.

²⁷ Rosenzweig, 2023. 337.

²⁸ Rosenzweig, 2023. 282.

²⁹ Rosenzweig, 2023. 282.

S hogy „milyen” a rosenzweigi szeretet? Nem lehet sem múltja, sem jövője, tehát célja sem. A csalódások nem, hogy nem veszélyeztetik, hanem éppen azok hiánya fenyegetheti: csalódás nélkül ugyanis berozsdásodik és „sematikusan szervezett tette”³⁰ merevedik. És efelől is magyarázható, miért jön kapóra Rosenzweignak a „felebarát” hagyományos német nyelvű fordítása, a „legközelebbi”. Mert a felebaráti szeretetet nem csak és főként nem elsősorban a zsinagógában, a családjunkban, a közösségünkben kell gyakorolni, hanem a buszon mellettünk ülő hajléktalan emberrel vagy az apróságokon kötekedő szomszédunkkal, azaz mindig azzal a személlyel, aki éppen akkor és ott (pontosabban: „itt és most”, mert a szeretet más időt nem ismer, csak a jelent) szemben állunk. A felebaráti szeretet tehát nem válogathat. A feladat nem az, hogy szeressük szeretteinket, hanem hogy forduljunk *minden egyes* embertársunkhoz úgy, mint Isten saját képére teremtett teremtményéhez, *amennyiben* az a (még) másik az utunkba kerül.



Franz Rosenzweig.
Wikimedia Commons

³⁰ Rosenzweig, 2023. 338.

„Mindkettő, a világ és a lélek egyaránt a bezárt kapun kopogtat, amaz növekedvén, emez hatás révén. Hiszen minden hatás a jövőbe hat, és a felebarát, akit a lélek keres, időben és térben mindig még csak előtte áll, s éppen csak a pillanatnyilag előtte állóban anticipálódik.”³¹ A bezárt kapu a jövő kapuja. A kapuhoz, a megváltás kapujához út visz, mely út ketté ágazik, kereszténységre és zsidóságra. Mindegy, melyik úton haladunk, előrébb jutni csak akkor fogunk, ha az éppen egy útszakaszra mellénk vetődött útitársunk felé gyakoroljuk a felebaráti szeretetet.

A felelősség Rosenzweignál tehát azt jelenti, hogy minden ember felelős a megváltás eljövételéért, amelyet úgy tud előmozdítani, hogy mindig az éppen előtte álló „legközelebbi” felé, mint Isten teremtménye felé fordul (lényegében felel a másik létezésére és Isten parancsára, és felel a másikért). A szeresd felebarátodat végsősoron azt jelenti: „szeresd Istent”. A „mint tenmagadat” értelme pedig, hogy úgy, mint egy „én”-t, egy „lelket”, akit Isten saját képére teremtett.

A zsidó ember felelőssége – Mi a zsidóság mint „Isten kedvenc népe”³² (Gottes Liebling)³³ speciális feladata a felebaráti szereteten túl?

Arra a kérdésre, hogy mi az ember feladata a világban *A megváltás csillaga* szerint, mostanra viszonylag letisztult a válasz. Ám hogy mi a zsidó nép különleges szerepe, s mi a zsidó ember feladata (s miben különbözik ez a többi ember feladatától, már amennyiben különbözik egyáltalán), arra még nincs válasz.

Mi szükség a többi parancsolatra, ha a szereteten nyugszik minden? Mi a zsidó ember felelőssége?

Zsidóság és kereszténység különbségével Rosenzweig hosszan foglalkozik – mint már volt róla szó *A megváltás csillagának* teljes 3. része, az *Alak, avagy az örök világ fölötti világ* részletezi a jellemzőiket. Rövidesen érinteni fogjuk ezeket a különbségeket, de előtte szeretném még egyszer hangsúlyozni, hogy a számos eltérés mellett a szeretet parancsolatát *közösnek* mutatja be Rosenzweig.

³¹ Rosenzweig, 2023. 299.

³² Rosenzweig, 2023. 392.

³³ Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018. 341.

Ahhoz, hogy lássuk, mi a zsidó ember feladata, érteni kell, egyáltalán mit ért Rosenzweig zsidóság alatt. Az örök kérdés, hogy mi a zsidóság, nép, vallás, kultúra, vagy mindezek együtt, még viszonylag könnyen megválaszolható *A megváltás csillagát* tekintve: nép. Méghozzá, minden más néptől különböző módon, „az örök nép”. Ez, az időhöz való teljességgel sajátos viszony az, ami markánsan elválasztja az összes többi néptől. Ez az a nép, amelynek nincs otthona (hogy az állítást mennyire írja felül Izrael állam létrejötte, a diaszpórai zsidóságot tekintve, amelynek tagjai közül a legtöbben egyáltalán nem tervezik a letelepedést Izraelben, a kérdésre adódó választ – amelybe most nem bonyolódok bele – legalábbis komplikálttá teszi), nincs saját nyelve (illetve van, de a saját, szent nyelvén nem testvéreihez, hanem Istenéhez beszél), a szétszóratás miatt nincs saját története, így híján van mindennek, ami egy népet néppé tesz, ami megadja a népeknek a folytonosságot. A folytonosságot – de nem az öröklétet! A többi nép kivétel nélkül tudja, hogy létük nem tart örökké. A földnek ugyanis olyan a természete, hogy előbb-utóbb leigázzák. Ez a halandóság-tudat minden nacionalizmusban ott lángol. Nem így a zsidóság esetében. A zsidóság számára, miután sem ország, sem nyelv, sem közös történet nem segíti életben maradását, nem marad más lehetősége, mint a vérre alapoznia túlélését. Fontos hangsúlyozni, hogy ennek a gondolatnak semmi köze a rasszizmushoz, hiszen a zsidó vallás mindig is (például Rúth története) lehetővé tette a betérést. A „vér” azt jelenti, hogy míg a többi, nem-zsidó ember születése után elvben maga választhat utat magának (s ezen utak közül a zsidóság útja mellett is szabadon dönthet), a zsidó ember útja, akár akarja, akár nem, születésétől adott. Ő már eleve az örökkévalóság állapotában van, az örök nép tagjaként kívül az időn, „kedvencként”, ám cserébe terhet rakott rá az Úr: feladatot is kapott, amelyet dönthet úgy, hogy nem végez el, ám ettől még a feladat az övé marad.

De mit jelent a kiválasztottság? Meg lehet „váltódni” zsidóként? Nem, egyértelműen nem. A megváltáskor éppen ezek a különbségek fognak eltűnni: „...Isten kedvencének lenni csak kezdetet jelent, és hogy az ember még megváltatlan marad, amíg csupán e kezdet valósult meg”.³⁴ A „küldetés” tehát időleges. De miben áll? Miért felel a zsidó ember, születésénél fogva?

³⁴ Rosenzweig, 2023. 393.

A felelősség szó mindösszesen ötször fordul elő a műben. Ebből az öt esetből egynek van kiemelkedő jelentősége. A mondat, ahol – *A zsidó Isten* című résznél – a szó [*Antwortung*] szerepel, így szól:

„A népek bűneiért Izrael vállalja előtte a felelősséget, és Izrael sújttatik betegséggel, hogy amazok gyógyulást találjanak.”³⁵ Ez tehát a kiválasztottság egyik oldala, az emberiség képviselőjének és a tökéletlenség tudatának terhe. A másik oldala azonban a Törvény, amely biztosítja a zsidó évet, és ezzel az öröklétet, a körforgást. Mert így következik egy zsidó év a másik után, köröket alkotva. Ellentétben a keresztény idővel, amely spirálisan halad, egyre följebb és följebb – a megváltásig. A zsidó embernek, a keresztény emberrel szemben, a feladata a belső izzás fenntartása a megváltásig, ezzel elősegítve annak eljövételét. Ehhez befelé kell fordulnia, elzárkóznia a külvilágtól, és külön időben (a zsidó évek egymásutánjában, mely csak kívülről nézve „egymásután”) élnie életét. (Minden más, nem-zsidó ember egyetlen útja a megváltás felé a kereszténység, hiszen igaz az, hogy az Atyához az egyedüli út a fián át vezet, ismeri el Rosenzweig szeretett unokatestvérei egyikének, a nála két évvel idősebb Rudolf Ehrenbergnek írott levelében, csak éppen a zsidókra, „akik már az atyával vannak”, nem vonatkozik.)³⁶

Azt jelenti-e mindez, hogy (csak) az a „jó” zsidó, aki betartja a parancsolatokat (azon felül, hogy engedelmeskedik a legfőbbnek, a szeretet parancsolatának)? Ez és főleg: csakis ez lenne az a mód, a Törvény adta keretrendszer, amelyben az örök körforgás fenntartotta izzáshoz hozzá tud járulni? A továbbiakban új irányból közelítek ehhez a kérdéshez. Úgy vélem, Rosenzweig (szándékosan) nem ad egyértelmű választ erre a kérdésre *A megváltás csillagában*, amelynek jelentős részben életrajzi okai vannak. Értelmezésem szerint a mű és Rosenzweig élete felől egyaránt az a válasz adódik, hogy nem feltétlenül a vallásgyakorlás, a hagyományos hitélet az egyetlen út, hanem a tradícióhoz való kapcsolódás más módjai is.

³⁵ Rosenzweig, 2023. 392.

³⁶ Franz Rosenzweig: *Levél Rudolf Ehrenberghez. Berlin, 1913, október 31.* In: *Nem hang és füst.* Holnap Kiadó: Budapest, 1990. 8. (eredeti: „Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist.” Franz Rosenzweig: *Briefe.* Berlin: Schocken Verlag, 1935. 73.)

A személyesség kérdése – az „életrajzi adalékok”

Örök kérdés, mely mellett és ellen egyaránt végtelenségig lehet érvelni, hogy érdemes-e egy filozófiai mű (már amennyiben *A megváltás csillagát* annak tekintjük) szerzőjének életét figyelembe venni a mű olvasásakor. A kérdéssel sokan foglalkoztak *A megváltás csillaga* után hat évvel, 1927-ben megjelent *Lét és idő* szerzője, Martin Heidegger kapcsán is. A két szerző, Rosenzweig és Heidegger – utóbbi náci mivolta ellenére – közötti gondolati rokonság tagadhatatlan. A témáról többek között Peter Gordon értekezett, kérdéses könyvében azt az alapállítást bontva ki, hogy *A megváltás csillaga* kiszakítása a weimari filozófiai tradíció szövetéből, majd ellátása a „zsidó filozófia” címkével erőszakos és természetellenes tett, amely meggátolja a mű (és annak nagyszerűsége) megértését. Gordon többek között arra hivatkozik, hogy Rosenzweig maga is egy általános weimari „poszt-metafizikai” modernista mozgalom – az új gondolkodás – egyik képviselőjének tekintette magát.³⁷ Részben ennek az elképzelésnek az alátámasztásához hasonlítja össze a két szerző, Heidegger és Rosenzweig filozófiáját, amellet érvelve, hogy Heidegger fasizmusának nem szabad befolyásolnia azt a vizsgáldást, amely oly csodálatosan gyümölcsöző e két, részben azonos talajból táplálkozó gondolkodó összehasonlításának esetében. (Ezzel pedig e tanulmány szerzője is egyetért, figyelembe véve, hogy Heidegger esetében egyáltalán nem, vagy csak kifejezetten erőltetetten mutatható ki az az összefonódás a filozófiája és az élete között, mely összefonódás ellenben Rosenzweignél oly egyértelműen látható.)

Rosenzweig esetében tehát e kérdés másképpen ugyan, mint Heideggernél, de talán nem más súllyal esik latba: Rosenzweig ugyanis konkrét tetteivel igazolta azt, amit írásban vallott, legelsősorban azt, hogy a gyakorlati, hangsúlyozottan társas életnek – azaz a többi emberhez való élő kapcsolódásnak – értékét tekintve fölötte kell állnia mindenféle elméleti tudásnak.

Mivel Rosenzweig élete és cselekedetei (kiemelt jelentőséggel a Zsidó Tanház alapítása) ritkán tapasztalható egységet képeznek írásaival, ezért a zsidó ember felelősségének kérdésére onnan, nem a mű, hanem szer-

³⁷ Gordon, Peter: *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley – Los Angeles – California: University of California Press, 2003. 121.

zője élete felől is megkísérlek választ adni. (Aki pedig hisz abban, hogy egy művet minden esetben szigorúan el kell választani szerzőjétől, az tekintse az alábbi sorokat érdekes „életrajzi adaléknak”.)

Rosenzweig egy asszimilált, aktív kulturális életet élő értelmiségi zsidó családban született egyedüli gyerekként 1886-ban, Kasselben. Egyetemi tanulmányait Göttingenben kezdte az orvosi egyetemen, ám előbb Münchenbe, majd Freiburgba, a neokantianizmus egyik akkori fellegrárába költözött, és bölcsészettudományt kezdett hallgatni. Diszsertációját Hegel politikai filozófiájáról írta, melyet éppen befejezett az első világháború kitörése előtt, csak 1920-ban publikálta. 1913-ban Lipcsébe költözött, ahol – miközben tovább folytatta Hegellel kapcsolatos tanulmányait – matematikát és jogot hallgatott, és ahol megismerkedett Eugen Rosenstockkal, akinek jelentős szerepe volt abban, hogy Rosenzweig eldöntötte, hogy kikeresztelkedik, majd egy életreszóló zsinagógai tapasztalat után megváltoztatta e döntését.

Ezt követően kezdett el Rosenzweig igazán intenzíven foglalkozni a zsidóságával: ekkor kezdett el járni abba a berlini iskolába (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*), ahol az ekkorra már az egyetemi élettől visszavonult Hermann Cohen is tanított. Cohen munkássága, akivel szoros barátság alakult ki köztük, vitathatatlanul meghatározó *A megváltás csillaga* születésében.

Ezután jött a háború, amelynek Rosenzweig jó részét a balkán fronton töltötte egy légvédelmi egységnél, ám ez az időtöltés nem akadályozta meg a munkában: számos írása és *A megváltás csillagának váza* és szövegrészletei származnak ebből az időszakból.

1920-ban összeházasodik Edith Hahnnal, akivel már kóser konyhát vezetnek, s akitől Rosenzweig egyetlen gyermeke, Rafael születik.

A megváltás csillaga 1921-ben jelent meg. Rosenzweig ezt követően (hosszú előkészítő munka után) egy frankfurti értelmiségiekből álló csoport támogatásától övezve megalapította a Zsidó Tanházat [*Freie Juedische Lehrhaus*], ahol maga is tanítani kezdett. Elsősorban az készítette erre, hogy úgy vélte, sem az ortodox, sem a liberális zsidóság által kínált út nem ad lehetőséget a zsidóság valódi, lélekteli megélésére. (Arra most nem koncentrálva, mennyire idegenkedett a cionizmustól mint harmadik úttól.) 1921 volt az az év is, amikor először észrevette magán súlyos, idegrendszeri betegségének tüneteit, mellyel a rákövetkező évben diagnosztizálták, mindössze egy évet jósolva neki. A betegség következtében fokozatosan lebénult, míg végül beszédképességét

is elvesztve, felesége segítségével, pislogással és speciális írógéppel kommunikált a külvilággal.

Ez volt az az állapot, amiben élt, amikor Buber – akivel jól ismerték egymást – megkereste, hogy vegyen részt vele együtt a Biblia új, „zsidó szempontú” (vagy egyszerűen: nem keresztény) fordításában, amire oly régóta készültek mindketten. Rosenzweig igent mondott, és 1929-ben történt haláláig Buberral közösen dolgozott, részben levelezve, részben heti egyszeri találkozókon. A munkát Buber 1961-ben, harminckét évvel később fejezte be. Ennek a műnek, Tatár György szavaival élve, az egyik fő célja az volt, hogy „egy olyan – egyszerre ismerős és ismeretlen – bibliai szöveget mutasson fel, amelynek a német nyelvű kereszténység számára »érdes« felületén még nem tapadtak meg allegóriák”.³⁸ Azaz amely visszatér a Héber Bibliához anélkül, hogy tudna Jézusról, s úgy, hogy nem szavakat vagy mondatokat fordít, hanem figyelembe veszi a mélyebb nyelvi rétegeket. A mű, ha azt tekintjük, kiknek (a német anyanyelvűeknek, a zsidóknak és a keresztényeknek egyaránt) íródott, későn készült el. Azonban, ha azt tekintjük, hogy éppen most ez a tanulmány is foglalkozik vele, amelyet ráadásul valaki más jelen pillanatban éppen olvas, ezzel látható módon a hagyomány folyamának előrevitele, így vagy úgy, mégis megtörtént és megtörténik.

Nyilvánvalóan rengeteg fordulópontot lehetne még kiemelni az életéből, például számos barátság felmérhetetlen jelentőségű volt az életművet tekintve, de itt most mégis elégedjünk meg ennyivel. Továbbá, hogy leszögezzük, lebévult állapota (melyben 1925-ben publikálta a már idézett *Új gondolkodást* is) nem csak nem változtatott érdemben a zsidósághoz és hitvallásához való hozzáállásán (dacára annak, hogy ő többé nem tudott önállóan sem parancsolatokat betartani, sem beszélni), hanem mintha még jobban megerősítette volna elhivatottságában – és életkedvében. Rosenzweig 1929 decemberében halt meg, a beszámolók szerint, boldog, zsidó családapaként.

³⁸ Tatár György: *Identitás és allegória*. In: Tatár György: *A „másik oldal”. Kabbalista esszék*. Budapest: Kalligram, 2014. 44.

Mitől (jó) zsidó a zsidó?

1920. január 16-án, tíz nappal az eljegyzésük után Edith Hahnnak (annak a nőnek, aki később nem csak kitart mellette, de akinek segítségével aligha tudta volna vállalni a bibliafordítást, nem beszélve a számtalan, pislogással diktált esszéről és levélről) írja a szeretetről, hogy mindig két ember kell hozzá, s hogy: „Mit szólsz, többé már nem tudok »könyvet« írni, számomra már minden levélé válik, mivel egyszerűen muszáj látnom a »másik«-at.”³⁹ Ebből a kis idézetből máris látható, hogyan fonódott össze elválaszthatatlanul az esetében a filozófiai mű és a személyes élet. Valóban nem írt több könyvet *A megváltás csillaga* után – bizonyos értelemben hűen az ott leírtakhoz. Inkább a „beszédgondolkodást” választotta, inkább „élt”, ami nála azt jelenti, hogy kapcsolódott a többi emberhez, nem az írásra fókuszált. (Annak ellenére, hogy éppen *A megváltás csillaga* megjelenésének évében kezdődött a betegsége, amely a klasszikus, hangzó dialógust ellehetetlenítette a számára, azonban felfedezte vele, kik azok, akik így is mellette maradnak, és képesek alternatív módokon párbeszédet folytatni vele – így például többek között a felesége és Martin Buber is.)

A következőkben idézett szerelmeslevél egyben hitvallás. Rosenzweig az életét meghatározó fordulat után bár *tartotta* a kóserságot, és mindig hangsúlyozta, milyen örömet lel benne, nem tekintett erre úgy, mint valamire, ami lényegi jelentőségű a zsidósága szempontjából. Úgy tűnik, bár fontosnak tartotta, s nem volt kérdés számára, hogy ő maga igazodjon a Törvényhez (igazodjon! azaz nem egyértelműen fogadja el minden szavát⁴⁰ – ahogy az a későbbiekben elemzett *Az építőkben* is áll), úgy vélte, a zsidót nem ez teszi azzá, ami. A zsidó a törvények betartásával és anélkül egyaránt az, ami, születésénél fogva.

Az itt következő levélrészlet, mely történetesen mindössze egy nappal későbbi, mint az imént idézett, válaszolja meg azt a kérdést, hogy mit gondolhatott Rosenzweig a „vallásgyakorlásról” a saját, személyes életében. 1920. január 17-én írta Edith-nek, a kóser étkezésről:

„Biztosan megérted, miért nem tudok és nem is szabad túl komolyan nyilatkoznom a kóser étkezés ügyében. Örömmel telve várom, hiszen együtt fogjuk csinálni, a közös otthonunkban! De nem tudom ünnepe-

³⁹ „Was meinst du – Ich kann ja gar kein »Buch« mehr schreiben, mir wird jetzt alles zum Brief, ich muß eben den »ändern« sehn.” Rosenzweig, 1935. 385.

⁴⁰ A Törvény szavának esetében – lévén az soha nem egyértelmű és mindig magyarázatra és értelmezésre szorul – valójában ez nem is lenne lehetséges.

lyesen kijelenteni, hogy »nevelési értékkel« bír. (Amúgy persze *bír* vele, de tönkre is teheti egy ember jellemét. Csak nézd meg az érzelmileg bemerevedett ortodoxok tömegét, akik különösen a zsidóságukkal kapcsolatos érzéseiket tekintve vannak becsontosodva! Hogy mennyire nem képesek zsidónak tekinteni valakit, aki nem a Sulhán Áruh szerint él.) Nem, nem találok »kiemelten fontosnak« (habár *az*, természetesen az, mégis vannak ennél fontosabb dolgok). És hidd el, pontosan így tekintek a »sabbatra és a többi ünnepre« (Jesája 1:14!!!). Ugyanakkor örömmel váraozom mindezekre. De, Edith, ami köztünk történt, közted és köztem, többet jelent nekünk, mint a sabbat... Nézd, az élet teljes titka az igazságosságban van...”⁴¹

Mielőtt az elemzésbe belefogunk, az utalt bibliai hely (Jesája 1:14):

וְהָיָה לְכָל הַיְהוּדִים וּמוֹעֲדֵיכֶם שְׂנֵאָה נִפְשִׁי, הָיָה עָלַי לְטָרָה; נִלְאַתִּי, וְשֵׂא נֵפֶשׁוֹתֵיכֶם גְּיוּלִי לֵלֵכֶם, azaz: „Újholdjaitokat és ünnepeiteket gyűlöli lelkem, terhemre lettek, meguntam elviselni.” – hangzanak az Úr szavai az emberekhez, mondván, hogy hiába imádkoznak, hiába áldoznak, hiába tesznek bármit, ha vér tapad kezükhöz, ha nem „védik meg az árvák igazát”, ha nem „törekednek az igazságra”. És ennek, az igazság szónak a kapcsán adódik a következő megjegyzés az Edith-hez írott levélhez, amely az igazságosságot nevezi meg az élet titkaként. Ez pedig *A megváltás csillagának* mottója, a 45. zsoltár 5. verséből vett idézet: צְלַח רֶכֶב עַל דְּבַר אֱמֶת, amelyet Rosenzweig és Buber így fordít: „*dringe durch! reite für die Sache der Treue*”, s ennek megfelelően a mottó magyar fordítása, logikus módon a német verziót követve: „törj át, száguldj a hűség ügyéért!”. A héber eredetét nézve azonban azt látjuk, hogy a szó, amelyet Rosenzweig és Buber *Treue*-nak, Bíró Dániel és Tatár György pedig (a Rosenzweig–Buber fordításra hivatkozva) hűségnek fordított, az אֱמֶת (*emet*), amelynek leggyakoribb fordítása, ahogyan az IMIT Bibliában is szerepel:⁴² „*igazság*”. De miért szerepel itt hűség?

⁴¹ „Das mußt du doch auch verstehen, warum ich das Koscher-Essen nicht tragisch nehmen kann und darf. Ich freue mich darauf, ich werde es ja mit dir zusammen tun, in unserm Haus! Aber feierlich nehmen, »erziehen-lichen Wert« darin finden (es hat ihn, zugegeben! aber es kann auch den Charakter verderben! sieh dir doch die Gefühlsversteifung vieler Orthodoxer an! grade auch die Verknöcherung ihres jüdischen Gefühls! wie sie nicht mehr fähig sind, einen für einen Juden anzuerkennen, der nicht nach dem Schulchan aruch lebt), es »hochbedeutsam« finden (es ists zugegeben! aber es gibt Bedeut-sameres) - nein das kann ich nicht. Und glaub mir, ich sehe den »Sabbat und die Feiertage« (Jes. 1:14!!!) gar nicht anders an. Auch darauffreue ich mich. Aber, Edith, das was zwischen uns, zwischen mir und dir geschehen ist, ist für uns mehr als der Sabbat. ... Sieh, das ganze Geheimnis des Lebens steckt wirklich in der Wahrhaftigkeit. Nicht verleugnen, was einem Großes geschehen ist.” Lásd: Rosenzweig, 1935. 386.

⁴² „szökkenj föl, nyargalj az igazság ügyéért”

Az *emet* gyöke az אמן (*aman*) ige, amely a megerősít, visszaigazol, támogat jelentésekkel bír, ám időnként „bízik”, „hűség” és „hisz” értelemben szerepel. (Ugyanebből a gyökből származik az ima jóváhagyásaként elhangzó „*amen*” szó, amelynek értelmét talán így lehet visszaadni: „így legyen”.)

És ez az az „*emet*”, amellyel a legendás prágai rabbi életre keltette a gólemet a szót annak homlokára írva, mely szó első betűjét, az isteni jelképező alefet letörölve otthagya a teremtmény homlokán a halottat jelentő מֵת (*mét*) szót, s ezzel megölte őt. Amikor Rosenzweig azt írta, „az élet teljes titka az igazságosságban van”, a gólem teremtőjéhez hasonlóan úgy vélhette, ha az igazság bármely részét eltávolítom, ezzel meg is semmisítem. Az igazság *A megváltás csillagában* teljes egészében soha nem nyilvánulhat meg az ember előtt. És mégis, mint ahogy a könyvet keresztül-kasul szelik az egymásnak ellentmondó, egymást megtartó állítások: az embernek „együgyűen”, azaz semmi mással nem törődve az igazság felé kell haladnia. Minden, amit nem a megváltás előremozdításáért tesz, hátráltatja azt.

Az igazság és a hűség így – akárcsak a héber *emet* szóban – jelent egyet: igaznak lenni annyi, mint hűnek lenni Istenhez. Ilyen értelemben együgyű, aki igaz. Az egy ügy (amelyet – a héber eredetire gondolva – lehet igazságnak hívni, ahogy Rosenzweig is teszi *A megváltás csillagában* és ebben az idézett magánlevélben) leghatékonyabb szolgálatát nem biztos, hogy minden pillanatban vagy minden esetben a kósér étkezés szabályainak vagy a szombatnak a betartása jelenti – olvasható ki ezen értelmezés szerint Rosenzweig szavaiból. Tekintve azt a szenvedélyes örömet, amit lelt azonban a parancsolatok betartásában, vélhetjük úgy, hogy a Törvényre, mint eszközre, mint segítségre tekintett, amely nem csupán megkönnyíti a feladat végrehajtását – de örömtelivé is teszi azt.

Zsidó könyv-e A megváltás csillaga

Aki először olvassa *A megváltás csillagát* (vagy először hall róla), anélkül, hogy ismerné a szerző más műveit és tudna bármit az életéről, abban fölmerülhet ez az egyszerű kérdés: vajon a szerző maga „vallásos” volt? Vajon annak született, vallásgyakorló családban nőtt föl? Csak ez állhat a háttérben, vélheti az egyszerű olvasó, gondolván, mi más lehet a magyarázata annak, hogy valaki 20. századi európai értelmiségiként „613”,

a modern étellel alig összeegyeztethető parancsolat⁴³ betartására buzdít? Hogyan javasolhat ilyet? (Már amennyiben ezt javasolja egyáltalán – hisz dacára *A megváltás csillagában* leírtaknak, ez nem egyértelmű.)

Akit e kérdés foglalkoztatott, annak itt a válasz: igen, a szerző gyakorolta a vallást, de nem ebbe született, hanem saját szuverén döntése miatt cselekedett így. (És e tekintetben semmivel sem volt könnyebb helyzetben, mint a mai asszimilált diaszpóra-zsidóság többsége, akik szintén nem „ebben nőttek föl”.) A fenti levélből látszik (ahogy *A megváltás csillaga* korábban idézett szövegrészeiből szintűgy), milyen mély együttérzés jellemezte Rosenzweigot a vallásukat nem gyakorlók iránt, mennyire nem felejtette el, honnan jött, milyen volt a törvények nélkül zsidóként élnie, majd félig kívülállóként ismerkednie örökségével.

Rosenzweig, feltételezhetjük, úgy vélte, a zsidót az teszi zsidóvá, ha elfogadja a saját kiválasztott mivoltát és ezzel járó feladatát, melyet a Törvény megismerésével, továbbvitelével és gyakorlásával tud elvégezni. Aki az első kettőt (a tanulást és a továbbhagyományozást) választja, visszatérve *A megváltás csillaga* keretrendszerén belülre, az a zsidó ember éppen úgy az örök tüzet táplálja, mint az, aki a kóser háztartást vezeti.

Van még egy fontos írás, amelyet e tanulmányban rövideje ellenére sem lehet kikerülni. Ez Rosenzweig 1923-ban írt nyílt levele Bubernek, *Az építők [Die Bauleute]*, amely pontosan ezt, a Törvény szerepét és értelmét tárgyalja a modern zsidó ember szemszögéből.⁴⁴ Ebben az esszében a szerző különbséget tesz a szubjektív parancsolatok [*Gebot*], amelyek az egyén eligazodását segítik, és amelyeket a maga részéről örömmel teljesít, illetve az objektív törvény [*Gesetz*] között, amely utóbbit „még nem” tud elfogadni. A törvénynek parancsolattá kell lennie, ami annyit jelent: az egyes emberhez kell szólnia, itt és most, abban a korban, ahol él. Amíg valaki nem képes meghallani a kinyilatkoztatás hangját egy

⁴³ Természetesen ez a szám – 613 – csupán jelképes, hiszen, túl az értelmezési nehézségeken, Szentély nélkül a parancsolatok egy része eleve betarthatatlan.

⁴⁴ És itt szükséges megemlíteni, hogy Rosenzweig életében több utalást tett arra, hogy elképzelhetőnek tartja, hogy írjon még egy könyvet, amelynek a Törvény lenne a témája. Így például 1924. március 28-án, Isaak Breuernek írott levelében (lásd: Rosenzweig, 1935. 496–497.) beismeri, hogy valóban túl kevés szót szentelt *A megváltás csillagában* a Törvényre, amelynek egyik oka az volt, hogy kiegyensúlyozottan próbálta bemutatni a két vallást, így praktikusán nem maradt több hely a Törvényre. Sorait azzal zárja, hogy talán egy napon megírja *A megváltás csillaga* folytatását, amely a Törvényről fog szólni (ennek megvalósulására nem került sor).

adott törvényen vagy gyakorlaton keresztül, attól addig nem elvárható, hogy ne egy elavult rituálénak, legjobb esetben szép vagy érdekes hagyománynak tartsa azt. Ez, szögezi le Rosenzweig, nem akarát kérdése. Az, hogy ki mit érez sajátjának ma zsidóként a Törvényből (értve ezalatt, hogy mely törvény hogyan tud számára a kinyilatkoztatás szavaként csengeni), teljességgel személyes kérdés. Az, hogy e személyes döntései mentén, hogy mit fogad és mit nem fogad el a Törvényből, meddig maradnak tettei zsidó tettek, vitatható. (Bár Rosenzweig utal rá, hogy a határok nyilvánvalóan kijelölhetetlenek.) Az azonban, hogy aki e tetteket cselekszi, zsidó-e, az (legalábbis számára) nem lehet kérdés.

A „jó zsidó” semmiképpen nem az, aki mereven, szokást követve, de a kinyilatkoztatás szavát nem hallva, átélés nélkül betartja a Törvényt. A jó zsidó az igazság (hűség) felé tör, a kinyilatkoztatás szavát keresi és saját magát, akihez e szó szól.

A megváltás csillaga szerint a két út, zsidóság és kereszténység útja, a széthasadt igazság két darabja: a csillag belső izzása soha nem lehet teljes igazság, s egyedül nem visz el a megváltásig. Csak a csillag sugarainak kifelé mozgásával együtt fénylik föl a csillag a maga teljességében. Ebből következik, hogy a két utat, a zsidóságot és a kereszténységet nem lehet rangsorolni, hiszen a teljes igazsághoz mindkettőre ugyanúgy szükség van. Ebből pedig az is következne, hogy *A megváltás csillaga*, amely épp annyi időt szentel az egyik és a másik útnak, nem tekintendő zsidó könyvnek. Rosenzweig ugyanis épp arra tett kísérletet, hogy teljesen egyenrangúnak mutassa be a két utat, a meghasadt igazság két felének. Ha őt magát kérdeznénk, nyilván tiltakozna a „zsidó könyv” megnevezés ellen – feltételezhetné az olvasó, teljes joggal. (Miképpen, mint idéztem fentebb, tiltakozott is, ahogy más, mégis hasonló okokból, a „vallásfilozófia” megjelölés ellen is. Ám ugyanezen írásában ezt is írja, történetesen *A megváltás csillaga* fogadtatásáról: „úgy vásárolták és – ami még aggasztóbb – úgy is olvasták, mint egy »zsidó könyvet«”.)⁴⁵ Ezek szerint nem tartotta annak?

Ennek azonban teljesen ellentmond az az eset, amikor hosszas tipródás után (melyről képet ad számos, ez időből származó levele) Rosenzweig rászánta magát *A megváltás csillaga* kiadására, és keresztény unokatestvérei és barátai először egy keresztény kiadót javasoltak számára.

⁴⁵ Rosenzweig, 1990. 109.

Rosenzweig felháborodva utasította vissza a lehetőséget.⁴⁶ Az eset kapcsán így fogalmazott 1919. július 6-án a már említett unokatestvérével, Rudolf Ehrenberggel közös másik unokatestvérének, a nála három évvel idősebb Hans Ehrenbergnek írott levelében: „Egy zsidó könyv egy keresztény könyvkiadó zászlaja alatt többé már nem zsidó könyv, és *semmit* nem jelent a zsidóság számára...”⁴⁷ Itt tehát „zsidó könyvnek” nevezi. Most akkor zsidó vagy nem zsidó a könyv?

A kérdés persze nincs jól feltéve, ha nem tisztázzuk kellőképpen, mit értünk „zsidó” könyv alatt – például, hogy zsidóság számára íródott, vagy éppen a zsidóságról, már e két irány is egészen máshová visz. Feltehetőleg Rosenzweig is különböző helyzetekben különbözőképpen értelmezte a kifejezést, részben ez lehet az oka az ellentmondónak tűnő idézeteknek. Úgy gondolom, *A megváltás csillaga* minden szándék ellenére alapvetően zsidó könyv (és közben nem az). Zsidó könyv, amennyiben a zsidó bibliaértelmezés talaján (vagy inkább talajában) áll, és amennyiben lényegi részei emiatt éppen olyan örökérvényűek, mint ahogyan a zsidó nép mutatkozik meg benne – örök népként.

Összefoglalásul azt mondhatjuk, *A megváltás csillaga* értelmezésében az ember (beleértve természetesen a zsidó embert is) legfőbb feladata, hogy a felebaráti szeretetet gyakorolja. A felebarát *nem* mindenki vagy bárki. A felebarát az a bizonyos ember, akivel éppen egy adott pillanatban kapcsolatba kerülünk. Őérte, és csakis őérte vagyunk felelősek.

A zsidó embernek születésénél fogva speciális feladata van. E feladat az igazság (hűség) csillaga belső izzásának fenntartása. A belső izzás fennmaradását a Törvényhez való személyes kapcsolódással (azaz nem csak, illetve nem egyértelműen a Törvény feltétlen megtartásával), a folytonosság elősegítésével, a *tudás* továbbvitelével lehet biztosítani. A zsidó ember születésénél fogva felelős a kinyilatkoztatás adta tudás fennmaradásáért és továbbviteléért – egészen a megváltásig.

⁴⁶ Glatzer, 1998. 88.

⁴⁷ „Ein jüdisches Buch unter christlicher Flagge – ist kein jüdisches Buch mehr und bedeutet für das Judentum *nichts*.” Lásd: Rosenzweig, 1935. 366.

Rugási Gyula

A metafizika felelőssége (Vladimir Jankélévitch és a „majdnem” filozófiája)

„Áldott legyen hát a Mit-tudom-én-micsoda (le Je-ne-sais-quoi), amely a holt betűből eleven szellemet alkot, amely szóra bírja a néma betűt; áldott legyen a Majdnem-semmi (le Presque-rien), amely a semmiből valamit hoz létre; és áldott legyen végül a báj (le charme), amely nélkül a dolgok nem lennének olyanok, amilyenek.”¹

Első filozófia

Az újkori metafizika történetének Leibniztől Heideggerig ívelő útján újra és újra szembetaláljuk magunkat a „miért van a valami, és miért nem inkább a semmi”? típusú kérdésekkel; mindebben semmi különös nincsen, a filozófiaszerető közönség hozzászokhatott az ilyesmihez. Ám a háború utáni francia filozófia igazi különcének, Vladimir Jankélévitch-nek a fenti idézetben felbukkanó nyelvi leleményei – egyfajta hagyományos értelemben felfogható metafizika kulcskifejezései – aligha fogadhatóak valamiféle igenlő bólintással. Emmanuel Lévinas 1974-ben napvilágot látott „második főművének”, az *Autrement qu’être*-nek (Másként, mint lenni) kivételével talán senki sem emelt a filozófiai terminológia rangjára olyan kifejezéseket, amelyek inkább Mallarmé metaforáihoz hasonlatosak, mintsem a skolasztika megszabta tradíció fogalmi szótárához.

□ Rugási Gyula az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem és a Szent Pál Akadémia egyetemi tanára, e-mail: rugasigy@or-zse.hu

¹ Jankélévitch, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 3. La manière et l’occasion*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. 111.

Az ogyesszai zsidó felmenők leszármazottjának, Vladimir Jankélévitchnek terjedelmében is hatalmas életműve azonban a különleges fogalmi szótár, a végtelenül szubtilis nyelv ellenére is olyan tradíció-gyökerekkel rendelkezik, amelyek semmiképpen sem ragadhatóak meg az 1945 utáni filozófiai divatáramlatok egyikének erudíciójával sem, (az ilyesfajta esetleges rokonítás különösen az elmúlt háromnegyed évszázad francia filozófiai kultúráját tekintve lenne csábító), nem, az említett életmű a Heidegger által metafizikai tévútnak nevezett „nyugati hagyomány” egyenes ági leszármazottja. Jankélévitch-et még életében gyakorta hasonlították Lévinas-hoz,² elsősorban is arra hivatkozva, hogy mindkettő az etikát tartja próté philiszophiának, a neoplatonikus gondolkodási technika *létentűl*ijának transzcendenciába burkolózó magaslataival szemben. Erről azonban szó sincs; Jankélévitch fiatalkori munkáitól kezdve – mindenfajta formai ezotéria ellenére is – egyértelmű: a *Philosophie première* (1954) valóban lét-filozófia, a háború utáni nagy morál-filozófiai mű, a *Traité des vertus* (1949) ízig-vérig aretológia, a *Le pur et l'impur* (1960) etika, és így tovább.³ Csak egyetlen példával illusztrálva a Lévinas-szal szemben fennálló különbséget; az említett második főmű, az *Autrement qu'être* – csakúgy, mint a Husserl tanítvány szerző egész életműve – az orthodox fenomenológiai hagyomány része. Ebben a teljességgel összetéveszthetetlen gondolkodásmódban a világot és a tudatot konstituáló esemény a létezés és a nyelvet megelőző *már mondott* (*le déjà dit*), amely „létre szólít”, méghozzá ex nihilo, hiszen csupán az a *feleleteseemény* tanúskodik róla, amely kizárólag *engem* szólít meg. Előbb van tehát a feleletkészség, a felajánlkozás, a *me-voiči*⁴ („ímhol vagyok”), s annak ősz-accusativusa, mint maga a szólítás. Éppenséggel ez a *felelős-ség* (responsabilité, Ver-antwortung) nyelvbe-kódolt elsődleges jelentése. Ahogyan a szóbanforgó mű elején olvassuk:

² Elsősorban Joëlle Hansel előadására gondolok: So near, so far: Emmanuel Levinas and Vladimir Jankélévitch. *Religions*, 12 (11), 2021. 922. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12110922>; valamint a Bergson, Jankélévitch, *Levinas* című tanulmánykötetre, (Bastiani, Flora: *Bergson, Jankélévitch, Levinas*. Paris: Manucius 2017).

³ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011; Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus. I-III*. Paris: Flammarion, 1983–1986. Jankélévitch, Vladimir: *Le Pur et l'Impur*. Paris: Flammarion, 1960.

⁴ A me-voiči jelentését tekintve megfelel a héber hinnéni kifejezésnek, csakhogy míg az eredeti bibliai alak egyes szám első személyű birtokos (?) személyraggal ellátott adverbium, (körülbelül: „imségem”), addig Lévinas számára az a fontos, hogy a me névmás accusativusban áll.

„Ha a transzcendenciának van értelme, nem jelenthet mást, mint a lét – az esse – felé irányuló eseményt, a *lét-másikához* (l'autre de l'être) való átjutást. A *Szophisztész* öt genera közül hiányzik a léttel szembeállított genus, jöllehet az Államtól fogva szó esik a léten-túliról, (lényegen-túliról, l'au-delà de l'essence). És mit jelenthet itt az átjutás eseménye, az amelyik – miközben elvezet a lét másságához – ezen átmenet folytán nem képes egyébre, minthogy lebontsa önnön tényszerű voltát. Átjutni a lét másikához, másként, mint lenni. Nem másként lenni (être autrement), hanem másként mint lenni. Sem pedig nem lenni.”⁵

Az iméntiekkel szemben a jankélévitchi próté philosophia Plótinosz alapján értelmezhető elsősorban, s talán egy kissé sántító analógiával „apofatikus filozófiának”⁶ lehetne nevezni. „Plótinosznál az apofatikus formulák valamennyi formája azt szolgálja – olvasható a *Philosophie première*ben –, hogy ezt az elutasítást fejezze ki: az egység nem képes arra, hogy bizonyítsa az Egyet; az Egy nem mondhatja: agathon eimi, sem azt, hogy: ego eimi, én vagyok a jó, én Magam vagyok; sem pedig általában azt, hogy eimi tode – ímhol vagyok. [...] Ha a teljes észlelés feltételezi ezt a színpompás sokszínűséget, poikilia khrómata, akkor az egész logosz magába foglalja a relációt, és a relációval együtt a megkülönböztethetetlen másságot, heterotész; a viszonylagos létező egyszerre Auto és Allo; enélkül az Allo nélkül és a diskurzus Allo-ja nélkül a gondolkodás szavát veszítené, és megszűnne gondolkodni.”⁷ A Más, a Másik kitüntetett szerepe pro forma közelíthetné egymáshoz a két filozófus gondolkodásmódját, ám ez csupán felszínes analógia. Jankélévitchnél a kulcskérdés az, hogy vajon mondhatja-e az Agathon, az Egy, vagyis az *epekeina pantón* (mindeneken-túli) a maga tiszta transzcendenciájában: Én vagyok. Vagyis alkalmazható-e a Biblia Istenének Név-kinyilatkoztatása a Léten-túlira? Ez a *Septuagintával*, illetve a kereszténységgel egyidős inkonzisztencia át- meg átszövi Jankélévitch életművét, felszín alatti alapzata az egész apofatikus filozófiának.

Plótinosz különlegesen fontos szerepet játszik a *Philosophie première* szerzőjének gondolkodásában, a Sorbonne-on töltött diák évektől fogva. Egyetlen auctor neve sem bukkan fel annyiszor írásaiban, mint

⁵ Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Paris – Den Haag: Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1978. 13.

⁶ Némi hezitálással: az apofatikus teológia analógiájára, mindenfajta affirmatív, „katafatikus” jelleg ellenében.

⁷ Jankélévitch, 2011. 127. ed Enn. V,9,5;6;11.

a neoplatonizmus alapítójáé; a több száz, illetve több ezer (gyakran ismétlődő) citátum sejtetni engedi: itt nem arról van szó, hogy a szobatudós kedvenc szerzőt választ magának, akiről aztán mindent tudni akar, ráadásul mindenkinél többet akar tudni róla. A zenei írások tekintélyes hányadát nem számítva a Jankélévitch művek felfoghatóak úgy is, mint Plótinosz-glosszárium, ráadásul nem is csak lapszéli, hanem interlineáris glosszák gyűjteménye; olyasmire gondolok, mint ahogyan az örök diák írja a sorok fölé ceruzával a maga fordításait. De lehet, hogy még ez a hasonlat sem kielégítő, és a glosszák helyett egyenesen az epigráfusok legtitikosabb vágyálma, a palimpszeszt lenne a kézenfekvő analógia; a Jankélévitch sorok mögöttésében ott rejtőznek a levakart Plótinoszszövegek.

Akár így, akár úgy, Henri Bergson és Émile Bréhier tanítványaként Jankélévitch nyilvánvalóan megtapasztalhatta, hogy mind a két meseterét egészen „intim” viszony fűzte az *Enneádok* szerzőjéhez, egészen pontosan Porphüriosz edíciójához. Ráadásul Émile Bréhier ’20-as, ’30-as években megjelent munkája mindmáig Plótinosz klasszikus francia fordításának számít. Természetesen Platóntól Pascalon, Schellingon, Kierkegaardon át a kortárs gondolkodókig (mint Jean Wahl, vagy Gabriel Marcel) számos olyan szerzővel találkozunk, akiket (néha a filológiai hivatkozás elemi szabályait sem betartva)⁸ Jankélévitch feltehetőleg állandóan a keze ügyében tartott. S ha igaza van Heideggernek, miszerint az igazán jelentős gondolkodók mindig ugyanazt mondják,⁹ akkor a jankélévitchi apofatikus filozófia gondolati vázának rekonstrukciójához is elegendő az „ugyanaz” (eadem sunt omnia semper) sztoikus elvére való ráhagyatkozás. Ennek megfelelően az első filozófia legfontosabb

⁸ Jankélévitch gyakran csupán az idézett művek címére hivatkozik, jobb esetben oldal-szám megjelöléssel, ám kiadó és évszám, netán edíció megadása nélkül. A sűrűn citált emigráns orosz vallásfilozófusok, mint például Sesztov, Bergyajev, Szolovjov esetében, a francia vagy német műcímek mellett néha csupán ennyi eligazítás szerepel: „en russe”. Az utóbbi mozzanat természetesen felveti azt a kérdést is, hogy Jankélévitch mennyire tudott oroszul? Szemben Lévinas-szal, aki otthon feleségével és lányával élete végéig oroszul beszélt, Jankélévitch esetében aligha játszhatott ilyen perdöntő szerepet az orosz nyelv és kultúra. Ugyanakkor jónéhány eredeti Dosztojevskij-, vagy Tolsztoj-idézet, továbbá a kortárs szerzők idiómáinak „finomrahangolt” értelmezése arra vall, hogy jól kellett tudnia szülei anyanyelvén. Annyi bizonyos csupán, hogy édesapja – a német klasszikus filozófiai irodalom, valamint Freud számos írásának átültetése mellett – Sesztov és Bergyajev fordítójaként, valamint klasszikus mesterek átültetőjeként – volt közismert a korabeli francia szellemi életben.

⁹ Heidegger, Martin: *Levél a humanizmusról*. (Fordította: Bacsó Béla). In: Uő: *Útjelzők*. Budapest: Osiris, 2003. 333.

szellemi-logikai alkotóelemeit néhány perdöntő fontosságúnak ítélt írás alapján kísérlem meg rekonstruálni. Plótinosz és Platón mellett a legfontosabb forrás mindehhez Schelling, s főleg Jankélévitch doktori disszertációja, (a) *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933) című kiváló Schelling-interpretáció, a *Philosophie première. Introduction à une philosophie du »presque«* (1954) című szisztematikus metafizikai munka, valamint a már említett, három részből álló, nehezen klasszifikálható írás, (a) *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957). Az olyan típusú művek, mint például a magyarul is megjelent *Írónia* vagy *A megbocsátás*¹⁰ bizonyos értelemben a szerzőnek önmagát kommentáló széljegyzeteinek tekinthetők, az említett „metafizikai alapzat” nélkül csak nehezen érthetőek.

Noha Schelling monumentális életműve is a neoplatonikus logikai rendszerek lenyomata, (valamint az ettől nem túlságosan távol álló, keresztény kabbalának nevezett újkori teozófiáé), a jankélévitchi metafizika igazi, kortalan szellemi epicentruma Plótinosz, valamint a kései neoplatonizmus, az alexandriai és kappadókiai atyák, de ugyanígy Jóannész Khrüszosztómosz, illetve a Pszeudo-Dionüszosz Areiopagitész-corporis világa. Írásait olvasva gyakran az az ember érzése, hogy Jankélévitch egyszerűen „jelen van”, vagy éppen „otthon van” a 3–4–5. században; hajdani diskurzusok rég elejtett-elvágtatott fonalait veszi fel újra és újra. Mindez nem csupán az életmű behatárolásának, hanem a szerző *zsidóságának* a kérdését is szükségképpen érinti.

Jankélévitch – szemben a litvániai eredetű Lévinas-szal, vagy éppen az ugyancsak Fekete-tengermelléki származású Alexandre Koyréval – nem tudott héberül, vagy legalábbis semmi nyoma annak, hogy tudott volna. Lévinas így vélekedett róla: „Ritus, kultusz és héber nyelv nélküli vallás ez [...] Hogy Istennel, avagy Isten nélküli vallás-e? Ezt egyedül Isten dönti el.”¹¹ Lehet, de addig is, amíg a döntés érvényre jut, talán a fenti anakronizmus, az antikvitás példája jelenthet némi kapaszkodót: számomra ugyanis a „vallás és héber nyelv nélküli zsidó” olyan, mintha a hajdani alexandriai diaszpóra szülötte volna, aki legfeljebb a templomadót fizeti, de amúgy ott ácsorog a kikötőben és a dokkmunkás-

¹⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Az írónia*. (Fordította: Mihancsik Zsófia.) Budapest: Typotex, 2018; Jankélévitch, Vladimir: *A megbocsátás*. (Fordította: Visky S. Béla.) Kolozsvár: Exit, 2021. Mind a két fordítás kiváló, Mihancsik Zsófiáé egyenesen bravúros munka.

¹¹ Id. Visky Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában*. Kolozsvár: Exit, 2016. 32.

filozófus, Ammóniosz Szakkasz tanításait hallgatja. Pontosan úgy, mint egy Plótinosz nevű közép egyiptomi fiatalember, vagy (az egy vagy két?) Órigenész. Akárhogy is vesszük ez a kissé anakronisztikus figura valamiképpen egyiptomi is, nem csupán görög, elsősorban persze igazi hellénizált zsidó. (A stilizációt azért nem vihetjük túlzásba; a hajnali párából aligha Kavafisz alakja bontakozik ki előttünk). Másrészt viszont – talán az előbb említett egyházatyákhoz való rendkívül erős vonzódás folytán – az én szememben inkább tűnik orthodox kereszténynek, miként például az általa is gyakran idézett Lev Sesztov, (akit egyébként Jankélévitch édesapja fordított franciára), vagy Szemjon Frank, vagyis az orosz vallásfilozófia fősodrához tartozó zsidó konvertiták.

S ha már a konvertita-lét szóba került, akkor szükségképpen érintenünk kell nem csupán a jankélévitchi, hanem mindenfajta (neo)-platonikus metafizika teljességgel személyes jellegű mélyrétegeit is. Jankélévitch ugyanis – aki mindig görögül vagy latinul idézi a Tanakhot, azaz a Biblia Hebraicát – egyetlen regiszteren szólaltatja meg Platón és Plótinosz, illetve az alexandriai fordítók s az újszövetségi koiné nyelvét. Ahol például a szótárban *meta-* vagy *episztróphé* áll, „el-, vagy odafordulás” jelentésében, ott eredendően idegen világok néznek farkasszemet egymással. A nyelv ugyanis önmagában nem disztinolvál: pro forma a platóni *meta-* vagy *episztróphé* az újszövetségi koinében *metanoiát*, „megtérést” jelent; nem véletlen tehát Jankélévitch (poétikai) metonimiája: a filozófia, a filozofálás „megtérést követel”. Ám aligha kétséges, hogy ez a bizonyos *megtérés* a filozófiához, illetve a Biblia Istenéhez nem lehet *ugyanaz*; a már említett kétezer éves inkonzisztencia tanúskodik erről. Schellingi analógiával talán éppen az előbbi inkonzisztencia a metafizika igazi *Abgrundja*, szakadéka, nem pedig a múlt idő. Megtér a gondolat a Szakadék egyik partjához, hogy azután egy *pillanatnyi* hezitálás után a tátongó mélység túlsó partján találja magát.¹² Arról azonban, hogy ilyenkor „mi történik”, arról sem a filozófia, sem a teológia nem képes számot adni; különös paradoxon, hogy *itt* és *ilyenkor* a szóban forgó két diszciplína olyan közel kerül egymáshoz, hogy akár fölcserélhetővé is válnak...

A szellem időtlen és a tér fogalmától is megfosztott határvidékein tartózkodni, ameddig csak lehet – jól érzékelhetően ez a jankélévitchi

¹² A hasonlat „eredetije” – nem pontosan ebben a kontextusban – Schellingtől származik: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. (Fordította: Jaksa Margit – Zoltai Dénes.) Budapest: T-Twins, 1992. 91.

metafizikának Plótinosztól, az apofatikus teológiától, de a közép- és újkori misztikusoktól (Eckhart mestertől, Jakob Böhmétől) is átörökölt legfőbb erudíciója. Hozzá kell tennem: tudós pótcselekvés, surrogatum doctus gyanánt, hiszen nyilvánvalóan nem az unio mystica elérendő megtapasztalásáról, hanem csupán annak leírásáról van szó. Ugyanakkor minderről az igazi metafizika nem mondhat le, nem maradhat csupán az analitikus vizsgálódás, a diszkurzív nyelv függvénye. „Egy olyasfajta metafizika – írja Jankélévitch –, amely nem a lét eseményével (tényével) foglalkozik, hanem a léttel, mint olyannal, nem az einai-al, hanem az on-nal, mint univerzális prédikátummal, valamint ennek a létnek az usziájával, vagyis, még lényegbevágóbb módon a »levővel« (ens), ennek a létnek a »levésével« (ens), az ilyen metafizika nem lehet más, csak hipotetikus jellegű,¹³ Ennek megfelelően a filozofálás, mint a metafizikával való foglalkozás eredendően egyfajta *engagement*, elkötelezettséget feltételez. A „metafizika felelőssége” – genitivus subiectivusként és obiectivusként egyaránt – magában a *philozophein*ben, a filozofálás gesztusában rejlik, s csak másodsorban annak irányultságában, a módszerben. Némiképpen sarkítva azt is mondhatnám, hogy ez a bizonyos felelősség nem arra vonatkozik, amit Heidegger állít, miszerint a metafizika – szerinte egyúttal: mindig platonizmus – felmondta volna a léttel való utoljára még a preszókratikusoknál meglévő – szövetséget,¹⁴ s helyette az egész „nyugati gondolkodást” a platóni idea-tan befolyási övezetévé nyilvánította. Ráadásul, ennek az egykori szövetségsszegésnek a következtében a filozófia azóta sem mozdult előre egy tapodtat sem. „Helyben jár, hogy mindig ugyanazt gondolja. Az előrelépés, tudniillik e helyről előre, tévedés, mely árnyékként követi a gondolkodást, amelyet éppen ő maga vet.” (Der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft.)¹⁵

¹³ Jankélévitch, 2011. 1. Már e rövid idézet is külön görög–latin–francia terminológiai szótár mellékletben való feltüntetését követelné – s ehhez járulna még a magyar kifejezések megadása –, bizonyítandó, hogy a fordítási egyértelműség elérése megoldhatatlan feladat. Csupán ízelítőül: a görög „einai” és „on” (az előbbi létige infinitivusa, az utóbbi imperfekt participiuma neutrumban) latinul és franciául egyaránt „esse”, illetve „être”, „lenni”, illetve „lét”, (pro forma infinitivus) az „uszia” néha „ens”, illetve „étant” (=”levő”), néha viszont „essentia”, „essence”, vagyis „lényeg”, és így tovább.

¹⁴ Lásd ezzel kapcsolatban: Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. (Fordította: Kocziszky Éva.) In: Heidegger, 2003.

¹⁵ Heidegger: *Levél a humanizmusról*. In: Heidegger, 2003. 310. Heidegger, Martin: *Brief über den »Humanismus«*. In: Ders.: *Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. 335.

1919. Série

PRÉFECTURE DE LA HAUTE-GARONNE

Empreintes digitales :

Signature du Titulaire :

A Dumez

CARTE D'IDENTITÉ

Nom DUMEZ

Prénoms Ludri Charles

Né le 28 mai 1905.

à Paris XI

Département Seine

Profession Professeur de piano

Domicile 7 Faulquier -
Bonnefont,
Toulouse.

A Toulouse,

le 6 AVR 1942 le Préfet 194

Le Conseiller de Préfecture délégué
Préfet.

Signaturelement :

Taille : 1m 74 Nez : moje

Cheveux châtain clair Forme générale du visage : oval

Moustache : Teint : mat

Yeux : marrois

Signes particuliers : rien

ÉTAT FRANÇAIS

ÉTAT FRANÇAIS

13 FRANCS

Vladimir Jankélévitch személyi igazolványa, 1942.

<https://www.lesvraisvoyageurs.com/2019/02/10/vladimir-jankelevitch-1903-1985-2/>

Nem, Jankélévitchnél ez a bizonyos szövetség újra és újra megkötendő, méghozzá nem az (Ön)Magam árnyával, hanem azzal a Valakivel, akinek a Neve vet árnyékot – az egész emberi történelemre. Ez a Valaki kétségtelenül a Másik, méghozzá nem egyszerűen szubjektumként, hanem egész logikai viszonyrendszerében. „Ez a »mindig-teljességgel-más mint a másik« (toujours-tout-autre que l'autre), lévén egy egészen más dolog, mint a mindegy hogy milyen dolog, nem lehet más, mint anti-res, avagy nem-dolog: de nem lehet viszonyulás sem többé, minként az újbóli megragadásából és visszavételéből fakadó metaempirikus Másik esetében; Ő a mindig-túlán-túlija, aki arra való, hogy végül merészelje nevén szólítani azt a megnevezhetetlent, akiről Szent Pál beszél, és aki definíciószerűen túl van mindenfajta megnevezhető néven; nominativusban

egyszerűen csak azt mondhatnánk: Ő-Maga: Autosz.”¹⁶ Ez az *Autosz* – vagy még inkább: Agnosztosz Theosz (*Ap.Csel. 17,23*) – Pál apostol szótárában valóban egyszerre jelöli a Léten-túli Egy-et, valamint a Biblia Teremtő, Kinyilatkoztató, Megváltó Istenét. Ám ha a szótár nem is, a kimondás pillanatában a beszélő dönteni kénytelen: melyiküket idézi fel, miközben szóvá teszi a leírtakat? Ugyanis semmiféle filozófusi és semmiféle teológusi agy nincs úgy megszerkesztve, hogy az Autoszt intonálva az ember „egyszerre” gondoljon Mindkettőre. (Az, persze könnyen megeshet, hogy miközben beszél, egyáltalán nem gondolkodik). Semmiféle szótár – külsőleges leírás – nem adhat tehát megbízható támpontot, kizárólag a Nyelv kiterjedt, lehetőségképpen anyanyelvi szintű ismerete. De önmagában még ez sem elég, hiszen gyakorta megesik, hogy a diskuráló felek, még a fenti feltétel teljesültekor sem értik egymást. A metafizika, de még inkább a kinyilatkoztatás nyelvek-feletti nyelvére van tehát szükségünk, amely nem feltétlenül nevezi meg magát.

Az a 3. századi hellénizált zsidó, avagy zsidó-keresztény (?), aki az iménti gondolatkísérletünk szerint Ammóniosz Szakkasz előadásait hallgatja, és az a 20. századi vallástalan zsidó(?), keresztény (?), aki a Sorbonne-on nevelkedve világhíres professzorok szemináriumain vesz részt, elvileg ugyanott, az idő túlpartján, ugyanazzal a teoretikus kérdéssel szembesül: hogyan építsen hidat vagy valamiféle átjárót az első hüposztaszisz, a Léten-túli semmije, és a második hüposztaszisz létező volta, már valamije között? A „megoldást” illetően – úgy vélem – a Jankélévitch gondolkodását is döntően befolyásoló Schelling jutott a legtovább az európai filozófia történetében; a lét-előtti potencia és a lét viszonyára nézve olvassuk: „A potencia, minthogy az, ami ki van téve a létbe való átmenetnek; s ha átmegy, nem a lét pusztá hatalma többé, hanem a lét foglya, exisztamenon,¹⁷ amely elvesztette önmagát.”¹⁸

A *lét foglya*, a logika mitikus alvilágának szülötte, egészen Parmenidészig, illetve Parmenidész végtelen utóéletének tetszőleges végpontjáig úton van a filozófiatörténetben. Jankélévitch (a) *La manière et l'occasion*ban a III. *Ennéád* 8. részéből idéz erre vonatkozóan: a példázat arról szól, hogy miként ismerheti meg a második isteni hüposztaszisz, a Nusz a Hent, akiből származik. „Mit fogunk fel belőle [ti. az Egy-ből], ha az

¹⁶ Jankélévitch, 2011. 124.

¹⁷ A görög ige etimológiájából fakadóan: „el-különülő”.

¹⁸ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. (Paulus-jegyzet). (Fordította: Mazgon Máté.) Budapest: Szent István Társulat, 2019. 85.

értelmünket (Núsz) felé fordítjuk? Az értelemnek valamiképpen hátra kell húzódnia, és magát mintegy átengedve a mögötte levőnek – mert hiszen neki kettős arculata van, s ott, ha az istenséget valóban látni akarja, nem szabad teljesen észnek maradnia.”¹⁹ A Núsznak tehát szükségyszerűen hátrálnia kell a megismerés során – vagyis kisebbednie kell a létezők hierarchiájában –, hogy „perspektivikus látáshoz” jusson, ez az egzisztencia útja. Másfelől viszont fel kell oldódnia az Egy, a tökéletesség látványában, („másként, mint lenni”) – ez az episztémé, a legmagasabbrendű platóni ismeret útja.

Amint látható, a logika alvilágából – surrogó árnyak gyanánt – paradoxonok rajzanak elő, néha némán, néha éktelenül nagy zajt csapva. Ha jól megfigyeljük, a csapat élén egy különlegesen jól fejlett példány halad kifejezve, hogy a plótinuszi Núsz és Pszükhé a létét annak köszönheti, aki Maga – nem létezik. Ahogyan a VI. *Enneád* 7. részének egyik dodonai szöveghelyén Plótinosz érvel: „Nem szükségyszerű, hogy valaki birtokolja is azt, amit ad.” (uk ananké ho tisz didósz, tuto ekhein.)²⁰ Magyarán az Egy azt adja, amije nincs. De hogyan lenne igaz mindez a Biblia Istenére?

„Démoni szertelenség”

A lét fölött álló, aki létet ad, ám maga nem létezik, ez a sokszor, sokféle formában felbukkanó paradoxon a jankélévitchi metafizika punctum caecuma, vakfoltja. Maurice Merleau-Ponty hasonlatát kölcsönözve: az érzékelés folyamatában a punctum caecum az, ami a látást biztosítja, de önmaga „nem lát”. Jankélévitch – bevett írói módszeréhez híven – rengetegszer fogalmazza újra az iménti ellentmondást, de hivatkozásai között kétségtelenül Szókratész és Glaukón beszélgetésének egy részlete az alapszöveg, az Állam VII. könyvéből. A dialógus a legfőbb Jó természetéről zajlik:

- Szókratész: „Tudod, hogy a Nap a látható dolgoknak nem csak a láthatóság képességét adja, hanem a keletkezést, növekedést és táplálkozást is biztosítja, bár ő maga egyáltalában nem keletkezés.
- Glaukón: Hogy is volna az!

¹⁹ Plótinosz: Enn. III, 8,9. (id. Jankélévitch, 1980. 57) = Plótinosz: *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról.* (Fordította: Techer Margit.) Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998. 137.

²⁰ Plótinosz: Enn. VI,7,17. id. Jankélévitch, 2011. 190.

- Szókratész: Ugyanígy a megismerhető dolgoknak sem csupán a megismerhetősége származik a Jótól, hanem ezenfelül még a keletkezésük és valóságos voltuk is, miközben a Jó nem valóságos létező, hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezést méltóságával és erejével.
- Glaukón heves nevetésre fakadt: Apollónra mondom, ez aztán a démoni szertelenség.” (*Állam*, 509C. XIX–XX).²¹

Glaukón inkább zavart, mintsem felszabadult nevetése talán még ma is hallható; az ember gyakorta kínjában nevet, ha nem ért valamit. A görög szöveg a „hüperbolé” kifejezést használja, s egyfajta „rendkívüli”, „felülmúlhatatlan” démoniára utal vele; Jankélévitch megtartja a görög szót „le démonique hyperbole” formában, a radikális eredet problémakörét taglalva. Mindenesetre az egész platonikus-neoplatonikus hagyomány a „démoni hiperbóla” kérdését a lét, létezés és megismerés viszonyrendszerére alapján írja le, a mozdulatlan, avagy körmozgással jellemezhető örökkévalóság (a görög *aphtharszia*, „romolhatatlanság” értelmében), illetve a keletkezés, a *phthora* („enyészet”) szembeállításával. Ez a merrev logikai séma az ókorban majd Próklosznál „mozdul meg”, részben éppen a keresztény neoplatonikus tanokra irányuló reflexió gyanánt. Jankélévitch már a fiatalkori Schelling-monográfia elején a plótinuszi hüposztaszisz-teória és a történő mindenség sajátos viszonyát helyezi a középpontba, amikor *A transzcendentális idealizmus rendszerének* – a későbbiek során is érvényes – felfogását idézi: „Isten soha sincs (nem létezik soha). Isten folyamatosan kinyilatkoztatja magát, és a történelem valóban egyfajta bizonyíték Isten létezése mellett.”²² Schelling egyik elsődleges filozófusi erőfeszítése – legalábbis a *Freiheitsschrift*től (1809), illetve a *Weltalter* első fogalmazványától (1810) az, hogy visszaperelje a Biblia Istenének a *Septuaginta* fordítói által ráruházott szerepét, vagyis hogy Ő lenne (a) *ho* ón, a létező, s lényét – éppen elsősorban a kinyilatkoztató funkciójára alapozva – a lét fölébe emelje. Jankélévitch pedig, ezekben a perdöntően fontos kérdésekben híven követi őt.

Mindenesetre mind a neoplatonizmus, mind az apofatikus teológia logikai örökségéből adódóan folyamatosan fennáll a veszélye annak, hogy a Lét-feletti Egy a maga éteri transzcendenciájában végképp meg-

²¹ Platón: *Állam*. 509c = Platón: *Állam*. (Fordította: Szabó Miklós – Steiger Kornél). Budapest: Atlantisz, 2018. 362.

²² Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. (Fordította: Endreffy Zoltán.) Budapest: Gondolat, 1983. 3–4.

ismerhetetlen, megragadhatatlan, megnevezhetetlen marad, olyasfajta Agnosztosz Theosz-szá szublimálódik, aki soha még csak hírt sem ad magáról. „Személyét”, illetve inkább lényét illetően mellőzhetően szükség van a jankélévitchi kauciókra, elsősorban is a *presque*, a „majdnem” teljes szellemi erőterére. Ennek köszönhetően ugyanis nem lehet tökéletes semmi, csak *majdnem*, s nem nem állíthatjuk azt, hogy semmit sem tudunk róla, csak *majdnem*. Természetesen a *presque* nem lehet statikus, olyasmi, mint például egy fizikai képlet valamelyik állandója vagy akár idő paramétere. A *majdnem* szinte mindig egy titokzatos *időköz* (diasztéma) „előtti”-re és „utáni”-ra bomlik, s ekként „még nem”, illetőleg „már nem” a neve. A lényegi dolgok rendre-sorra ebben a *köztes*ségben történnek, amelyet Platón *Parmenidész*e óta *pillanat*nak is nevezhetünk, ám Jankélévitch (megint csak Plótinosz nyomán) a *hirtelen/soudain*, *exaiphnész*) kifejezést alkalmazza rá elsősorban. Figyelembe véve a Bergsontól átvett *maximát*: ha nem tudom *mikor*, nem tudok *semmit*, elmondható, hogy a *presque* jellegének a meghatározása lényegében véve egy végsőig feszített gondolatmenet, annak az utolsó utáni pillanatnak a megragadása, amely véderőműként még megakadályozza, hogy a gondolkodás, a tapasztalat végképp a semmibe zuhanjon. Hiszen mi mondanivalónk lehetne arról, amiről senki, soha, semmit nem tudott? Hozzátevé, hogy a kinyilatkoztatás világában, ahol egyebek közt maga a tudás is kinyilatkoztatott, az iménti kérdésnek nem sok értelme lenne. Csakhogy a filozófia nagyrészt mindig is arra a (schellingi) *Vorwelt*re, avagy a teológia nyelvén *preexisztenciára* kérdez rá, amelyről a bibliai kinyilatkoztatás vagy semmit sem mond, vagy csupán alig valamit. E kettő között azonban ott húzódik egy szinte beláthatatlan birodalom, amelyet Plótinosz még bizonyos mimetikus képességgel is felruház, s amely még akár a hülé *noétét* is magában foglalja: a fantázia, a fikciók, egyáltalán, a művészet világa. Ez a sajátos kozmosz aligha fogható fel az örökkévaló szellemvilág részeként, hiszen minden jel szerint *kreatúra*, amely monumentális *hömpölyg*éssel éli a maga önállósult életét. Jankélévitch, újra csak Plótinoszra hivatkozva így ír erről: „A lélek, mondja Plótinosz, hirtelen jön rá valamire, anélkül, hogy látta volna, hogyan: eiszeiden *exaiphnész* uk idón hopósz ...Rájönni valamire belátás nélkül, nem csupán homályos sejtés ez? (*apercevoir sans voir n'est-ce pas entrevoir?*)”²³ Mind a görög, mind pedig a francia szöveg a *látással* kapcsolatos szójátéokra épül – az *idón* egyaránt lehet „tudva” és „látva”,

²³ Jankélévitch, 1980. 61.

míg a szóbanforgó három francia ige etimológiája a *voir* „látni” jelentés alapján magyarázható. Nagyon leegyszerűsítve az iménti kérdés így formulázható: hogyan láthatja a lélek azt, amit valójában nem lát? A kérdés a kinyilatkoztatás világában és a mitikus univerzumban kísértetiesen hasonlóan hangzik. Léteznie kell tehát valamiféle tapasztalat-háttérnek, amely mindezt lehetővé teszi. Jankélévitch a *Philosophie première*-ben foglalkozik a *Túlnanra* (Au-delà) irányuló mindenfajta tapasztalat öszszegzéseként a *metaempiria* fogalmával. Jóllehet a kifejezés meglehetősen képlékeny és szerteágazó, de talán mégis közelebb visz bennünket az iménti „hogyan” megválaszolásához.

A *metaempiria* (métempirie) a közvetlenül se nem igazolható, se nem cáfolható tapasztalati világ, hiszen egyetlen misztikus sem hoz magával a *Túlnanról* olyan kiszállási ívet, amelyben valamely felsőbb hatalom igazolná szavainak hitelét. Ennek ellenére tudjuk, hogy az elmúlt 3500 év során közkézen forognak ilyen „igazolások”, méghozzá hitelesnek tekintett igazolások. „A metaempiria tehát nem az empíria egy bizonyos modalitása – írja Jankélévitch – például egyfajta szélsőséges finomság, avagy az észlelés kibírhatatlan intenzitása, hanem azt jelöli, ami túl van minden lehetséges tapasztalaton.”²⁴ Mindezzel nem csupán azt állítjuk, hogy a metaempiria más, mint a megszokott hétköznapi tapasztalatok bármely neme, a *túlnan* nem egyszerűen a felette-valót jelenti, hanem legalább ennyire az „előttit”, vagy a „kívülit” is, annál is inkább, mert elsősorban az idő és a tér fogalmain esik *túl*. Vagyis a fogalom hagyományos filozófiatörténeti úton nem követhető, mitikus genealógiájában megszakad a leszármazás rendje; „Mert [a metaempiria] egyfajta térbeli teljesség, a konkrét hely tagadását jelenti, a *khórát* amely a létezőket a helyükre osztja be; az időbeli teljesség megtapasztalása pedig az előtűnő (megjelenő) szukcesszív rendjéből ered, amely elleplezi az események valódi szimultaneitását.”²⁵ Jankélévitch szerint ugyanis a „metafizikai teljesség” nem csak az Én belső univerzuma (univers intérieur) felé nyitott, hanem a jóval kevésbé „objektív” „nekivaló-én” (moi-pour-soi) felé is, amely valamiképpen ötvözi az Én és a harmadik személy optikáját.²⁶ Aligha kétséges, hogy misztikus megtapasztalásról van szó; Jankélévitch Alekszej Homjakov, a 19. századi szlavofil misztikus *Szobornoszty* kifejezésére hivatkozik, ez a neologizmus – ha jól értem – egyszerre jelenti

²⁴ Jankélévitch, 2011. 4.

²⁵ Jankélévitch, 2011. 9.

²⁶ Uo.

a szoborban rejlő „elrendezettséget” és (az azonos gyökből eredő) *szob-rannosztj*-ban lévő kitapinthatóságot.²⁷ Valószínű, hogy nem-megjelenő (Jankélévitch szellemi anyanyelvén: *aphanész*) elrendezettségről és megragadhatóságról van szó.

A meg-nem-jelenő invokálása egyáltalában nem valamiféle excentrikus tett; bárhol is lapozzuk fel a már említett alapl műveket, úton-útfélen beleütközünk. Akár a hajdani preszókratikus mesterek tanítványai a zárt tankörben, úgy deklamálja néha Jankélévitch kedvenc auctorainak fragmentumait:

„harmonié aphanész kreittón,” (a meg-nem-jelenő összeállítás a láthatónál erősebb; Hérakleitosz fr. 54.),²⁸ néha áthágva a könyv-kultúra határait. A *meg-nem-jelenő* és a *túl*nan egymáshoz tartozása nem szükségszerű, de mindenesetre paradigma érvényű. Egyfelől azt látjuk, hogy az olyan hasonlatként alkalmazott magyarázó kifejezések, mint a platóni *khóra* (voltaképpen az a valami, ami teret ad a térnek), illetve a platóni/plótinuszi *epekeina tész usziasz*, (aki, vagy ami túl vonat léten) világosan érzékeltetik az alap-paradoxont: a megragadhatatlan megragadhatóságát. De ami a *Presque-rien* teoretikusát elsősorban érdekli az nem a Jóannész Khrüszosztomosztól kölcsönzött kifejezés (pontosabban az első számú isteni attribútum) „természete”, hanem az akatalépton és a katalépton *közötti*. Márpedig e kettő között nincsen hely, a *között* topológiája nem írható le. Az „alteráció kegyelméből létező lét” – sajátos előállítását Jankélévitch „ontogóniának” nevezi – azonban rákényszerül a megkülönböztetésre ahhoz, hogy legyen. Ám ez a fajta *között* igazából nem más, mint a megjelenő és az eltűnő szakadatlan interferencia játéka. Bárhol és bárhogy is faggatjuk a létezőt, van is meg nincs is, illékony kép csupán, amelyet nagyon rövid expozíciós idő alatt lehet megragadni, és kiváló memória szükségeltetik hozzá. (Az eljárás mód kísértetiesen emlékeztet a kabbalisztikus *hitlahavut* technikájára, amely különösen Walter Benjaminnál döntő fontosságú, amely azt a felvillanó látványt, képet írja le, amelyet az „apokaliptikus villám” elénk tár. Jankélévitch azonban sehol sem említi ezt a szemléletmódot).

Az eltűnés-előtűnés interferenciája azonban nem csak jól érthető fogalom-oppozíciók között zajlik, hanem egymáshoz nagyon közel álló

²⁷ Uo. A Homiakov-hivatkozás a következő „bibliográfiai” tételek alapján: Simon Frank: *Die russische Weltanschauung*, et Serge Troubetskoi: *La Nature conciliaire de la conscience humaine*. (en russe). [sic!]

²⁸ Hérakleitosz: fr. 54. id. Jankélévitch, 2011. 194.

kifejezések szemantikai tartományában is. Az *apparaître* (előtűnni) és a *paraître* (megjelenni) közös gyökről származó kifejezések között például Jankélévitch úgy disztिंगvál, hogy az utóbbi rendelkezik a végtelen megjelenés „hivatásával”, míg az előbbi „nem áhítozik egyébre, mint egyfajta összetákolt látszatra.”²⁹ Ugyan ki olvasná ki mindezt akármelyik etimológiai szótárból? Az utóbbi – teszi hozzá Jankélévitch – hosszas és fáradságos tevékenységet igényel, míg az előbbi nem más, mint a filozófia ősi szemléleti örökségének, a *látszat*nak (doxa) való behódolás. De még ez a finomra hangolt különbségtétel is dekódolható valahogyan, az alábbi példa esetében viszont már joggal érezheti úgy az olvasó, hogy végsőkéig feszül a húr. Jankélévitch ugyanis szembeállítja egymással a *dévoilement* és a *révélation* teljességgel rokonértelmű szavak jelentéstartományát, mondván, hogy az előbbi a káprázat, az elvakító látszat megnevezésére szolgál, míg az utóbbi – teológiai, történetfilozófiai konnotációjához híven – hosszú és bonyolult folyamatok jelölésére szolgál. A különbség, feltételezem, megint csak nem a szótárban keresendő, hiszen a francia *dévoilement* a latin *revelatio* tükörfordítása: ebben az esetben a *voile* és a *velum* egyaránt „fátylat” jelent, miként az *apokalüpszis*ben rejlő *kalümma* is. Kézzelfogható módon a „fátyol fellibbentéséről” van szó, átvitt értelemben az elrejtett megmutatkozásáról. A jankélévitchi filozófiai dialektus azonban nem törődik az ilyesmivel; állandóan ide-oda cikázva a görög, a latin, gyakorta a német és a francia között, újraolvassa és újraértelmezve filozófiai alapszövegeket, gátlástalanul alkotva új szavakat és kifejezéseket. A különös az, hogy mindezt a legnagyobb gondossággal teszi, s a 20. századi filozófia történetében Heidegger kivételével senkit sem ismerek, akinél az etimológia – mint nyelvi archeológia – akkora szerepet játszana, mint nála.

A Lévinastól idézett példához – miszerint a *megjelenés* (apparition) a lét „érvénybe jutását”, vagy még inkább: „hatályba helyezését” jelenti *a másik* létező számára – hasonlóan Jankélévitch esetében is azt mondhatjuk: a megjelenés-eltűnés interferencia jelensége egyszerűen a potencialitásból való kilépést, illetve az abban való visszazuhanást jelenti. A schellingi eredet – mint oly sok más esetben is – nyilvánvaló. De az iménti határ-pozíciót más, alapvető fontosságú relációk is képviselik; mint például idő és örökkévalóság, az Én-Magam és a Másik, emlékezet és felejtés, ám a legfontosabb a potenciák és a lét viszonya. A fiatalkori

²⁹ Jankélévitch, 1980. 36.

mű, a *L'Odyssée de la conscience*, vagy a két évtizeddel későbbi *Philosophie première* alapján nagyjából ugyanúgy rekonstruálható, hogy Jankélévitch milyen mértékben támaszkodik A *Weltalter* szerzőjére, illetve milyen mértékben tér el tőle.

Schelling a következőképpen határozza meg a potenciát: „az a létező, amelynek a lenni-tudás a léte.”³⁰ Mindamellet a lehetőség többféle kapcsolatban állhat a léttel, viszont általában jellemző rá, hogy a „lét és a nem-lét között lebeg”.³¹ Az elvont logikai reláción túl perdöntő fontosságú, hogy a potenciák mindig totalitásként foghatóak fel, egyfajta Vorwelt, világ-előtti-világ formájában, amely kilépve önön lényegéből „testet ölthet”. Természetesen nem bárhogyan és bármikor, hanem a kinyilatkoztatás megszabta világtörténelem keretei között. A potenciák tana elvont logikai vázként A *transzcendentális idealizmus rendszerében*, vagy éppen A *szellem fenomenológiájában* leírtak alapján rekonstruálható, ám teljes egészében a történelemből, valamint a történelem-előttiből „olvasható ki”. Arra nézve, hogy a *Freiheitsschrift*-ben kifejtett, rendkívül bonyolult *Lét-alap* (Grund des Seins) problémáját nem számítva, a lét és a semmi között lebegő potencia végül is miért választja a létet, és miért nem a semmit? Schelling nyomán Jankélévitch is csak a misztikában rejlő választ képes adni. Böhmét idézve: „A semmi éhes a Valamire”, vagy: „A Semmi egyfajta sóvárgás a Valami iránt.”³² Ha nem is az éhség vagy a sóvárgás, de úgy tűnik: maga a differencia jelenik meg mitikus szubjektum gyanánt előttünk, avagy a másság. S így megint csak a kiinduló axiómához jutunk el; Spinozával szólva, minden létező különbözni vágyik, de – s ez a jankélévitchi kiindulópont –, ahhoz hogy létezessen, különböznie kell. Jankélévitch másik mesterére, Bergsonra hivatkozva írja: „Mint könnyed árnyak, amelyek csupán a változásban jelennek meg, a lét nem lét másutt, csak a változásban, amely arra készíti, hogy elhagyja a létezést, önmagában nem-létező, egy másik lét számára van, amely nem kevésbé nem-létező. De mégis, az alteráció kegyelméből a lét létezik.”³³

³⁰ Schelling, 2019. 95.

³¹ Uo. 87.

³² Böhme, J.: *Mysterium magnum*. LX,38. id. *L'Odyssée de la Conscience*. i.m. 109.; *Mysterium pansophicum*. I. id. *L'Odyssée de la Conscience*. u.o.; Megjegyzendő, hogy Jankélévitch Böhme interpretációi szinte kivétel nélkül Alexandre Koyré: *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929. című kiváló művéből származnak.

³³ Jankélévitch, 1980. 36.

Mindenesetre a potenciák – mint valamiféle „őslehetőség” kései leszár-
mazottai – életre kelnek, s a jankélévitchi privát filozófiatörténetben
kétféle arculatot vagy éppen álarcot is magukra ölhetnek: egyrészt időt-
lenül viszonyulnak a Léten-túli Egyhez, (a plótinuszi szellemi örökségnek
megfelelően), másrészt viszont a történelembe ágyazva, korszak-füg-
gően a kinyilatkoztató Egyhez (a schellingi örökséghez híven). Ám mi-
ként az elmúlt két évezred során mindig, úgy a potenciák totalitása előtt
most is a meghasonlás szelleme lebeg: maradjon-e meg a teljes szabadság
állapotában, ami immáron nem csak a schellingi definíció beteljesítését
jelenti, azaz a létől való függetlenséget, hanem a bibliai teremtéssel
szembeni viszonyt is? Nem létezem és nem is teremtetem! Ez lenne a
potencialitás függetlenségi háborújának totális diadala. Elvileg nem
lehetetlen az ilyesfajta diadal, de az teljes képtelenség, hogy *mi* erről
valaha is tudomást szerezhethetnénk – elemeinkre bomolva, a lehetőségek
birodalmában.

Hogyan lehet erről a kétféle világról *egyszerre* beszélni, illetve ho-
gyan lehet e kétféle beszédet egyetlen regiszteren intonálni? A válasz
minderre a jankélévitchi metafizika legnagyobb paradoxona, (amely
Ammóniosz Szakkasz valamelyik hellénizált zsidó hallgatójának talán
eszébe juthatott): a „faire sans être”, a lét(ezés) nélküli teremtés ma-
gasztos ideája. A *pantón epekeina* és az *ehje aser ehje* logikai nászának
megszervezése, egyszerűbben fogalmazva: annak a kérdésnek a megvá-
laszolója, hogy miként teremthet a nem-létező? A megoldás újfent csak
Schellingnél keresendő, aki a Bibliai Istenét nem csupán a Lét Urának,
hanem a Lét Teremtőjének is nevezi.³⁴ Jankélévitch minden szempontból
aggályos pontossággal követi Schelling gondolkodásának nyomvonalát,
csakúgy, mint a potenciák tanának esetében. Miután világos, hogy a
„lét-nélküli-teremtés” fogalmi, szemléleti megalapozása a lét és a nem-lét
köztességében aligha lehetséges, másféle logikai megközelítésekre van
szükség. A plótinuszi mintára hivatkozva, miszerint, aki az exisztenciát
létrehozza, nem létezik, Jankélévitch azt írja, hogy „nagyon is el kell
fogadni a Létnek ezt az elfordulását (megtérését) a Lét-nélküli teremtő
(Faire-sans-être) egészen másfajta rendjébe”.³⁵ Az egyik megoldás tehát
magának a Lét terminusnak a „megtérése” lenne a Biblia fogalom-min-
denségébe. Tudjuk jól, ez a roppant szellemes és szórakoztató ötlet
semmit sem ér; ilyen esetekben ugyanis általában a *megtérés* útja nem

³⁴ Schelling, 2019. 1980. 205.

³⁵ Jankélévitch, 2011. 188.

a kinyilatkoztatás világába vezet. Éppen fordítva, a lét birodalma az, amely magához vonzza a kétségeskedőt, pontosabban inkább magába szippantja, ráadásul egy pillanat alatt.

Ahogy Jankélévitch írja, a már többször említett *meztérés* (meta-, episztróphé, conversio) sem a kinyilatkoztatás, sem pedig a lét világa felé nem lehetséges úgy, hogy az ember csak a kisujját nyújtja oda. „Ez az értelme a platóni és a neoplatonikus elfordulásnak (conversiónak), ez az episztróphé, amelynek a magyarázata kétségkívül a periagógé az Állam VII. könyvében: ahogyan a barlang foglyainak teljes testükkel (xün holó tó szómáti) kell elfordulniuk a fény felé, úgy a filozófia felé meztérő vélekedéskedvelőnek (philodoxe) is teljes lélekkel (xün holé té pszükhé) kell elfordulnia a Jó ideája felé; nem csupán a lelkének egy kis részével és a gondolkodásának egy kis darabkájával, hanem teljes lélekkel; ez elsősorban is azt jelenti, hogy a meztérés (elfordulás, conversion) egyúttal megfordulás (inversion), illetve teljes felcserélés (interversion), nem pedig csak az irányulás egyszerű megváltoztatása.”³⁶ Valóban, az Állam 518c-d szövegszakaszából felidézett *periagógé tész holész pszükhész*, a „teljes lélek körbefordulása”, (Heidegger ezt a mozzanatot nevezi a *paideia* platóni értelmének),³⁷ nem lehetséges félig-meddig. Ugyan felmerül itt egy újabb logikai út is, miszerint a platóni barlang-lakók egyfajta *filozófia-előtti* világ polgárai lennének, ám a tizennyolc évszázada meghatározó alternatíva Jankélévitch által számtalanszor fölvezetett választás a Lét és a Vagyok mindensége között.

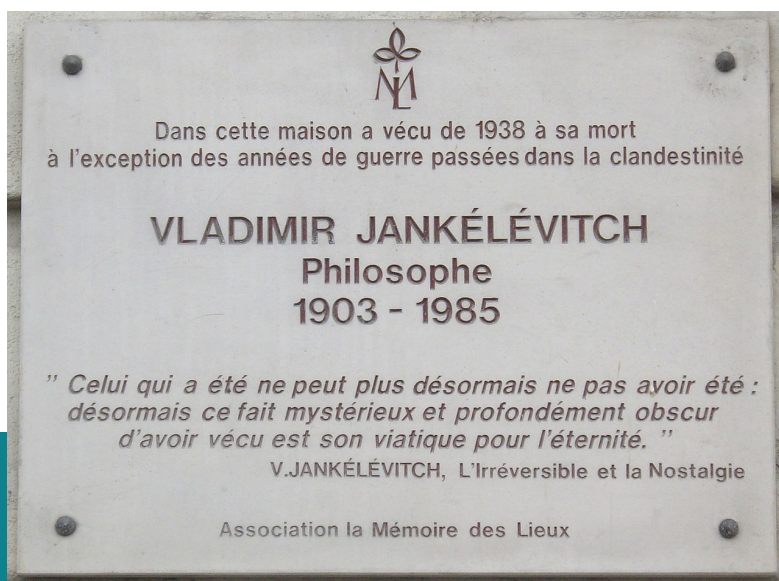
Jankélévitch azt is világossá teszi, hogy a bármelyik világ felé irányuló „meztérés” során az ember *létevel* és *gondolkodásával* egyszerre választ, tehát az alteritás rendező elvét szem előtt tartva a köztességet, a különbözőséget másutt kell keresni. A fiatalkori Schelling-interpretációban hosszú passzusokat olvashatunk a *Grund* ezirányú meghatározó szerepét illetően. „A múlt a jelen »alapja« (Grund), és a Grund elmélete úgy jelenik meg mostantól fogva, mint a jövővel kapcsolatos elgondolás sajátos esete. Abban a korban, amikor Böhme, Schelling nyelvét beszélték, Istenre vonatkozóan különbséget tettek a »Grund« és a »Wesen«, vagyis a létezés-előtti természet és maga a létezés között.”³⁸ Talán nem tévedek nagyot, ha azt feltételezem, hogy a „Nem-létező Teremtő” fogalmának(?), személyének(?) körvonalazásához Jankélévitch-nek mindvégig szüksége

³⁶ Jankélévitch, 2011. 58.

³⁷ Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. In: Heidegger, 2003. 206.

³⁸ Jankélévitch: *L'Odyssee de la Conscience*. i.m. 31.

van a schellingi Grund merész teóriájára, még akkor is, ha *expressis verbis* nem hivatkozik rá. „Isten nincsen – írja –, de cselekszik, és ebből következően nem semmi, hanem olyan *mintha semmi* lenne (comme rien). Ez az Ő-maga Önmagában az, amit a negatív teológia keres, mint a mindenfajta jelzón túli alanyt, vagy még inkább, mint a mindenfajta adverbiumon túli Verbumot.”³⁹ Amennyiben Jankélévitch következtetéseit tovább gondoljuk, akkor arra jutunk, hogy a *faire* megelőzi az *être*-t, vagyis a teremtés a létezés. „Schellingi nyelven” ez azt jelenti, hogy a *teremteni* a Grund, és a *lenni* a Wesen; „plótinosiszi nyelven” pedig azt mondhatnánk, hogy a teremtés valamiféle *emanáció* módján képzelhető el: ahogyan a Léten-túli a Núszt közreműködésével jut be a létezésbe,⁴⁰ úgy a jankélévitchi Dieu a teremtő tevékenységen keresztül?! Őszintén szólva elég meredek következtetés, de a gondolkodás merészségét illetően még mindig csak a *Presque-rien* teoretikusának a nyomában loholunk...



Emléktábla a házon, ahol Vladimir Jankélévitch 1938-tól haláláig élt.

(1A du quai aux Fleurs, Paris 4e.)

[Wikimedia Commons](#)

³⁹ Jankélévitch, 2011. 193.

⁴⁰ Plótinosz: Enn. V,1,4. A Núszt örökké van, nem múlik el. Ő az, aki a megismerés által létrehozza a létezőt, a megismerhető létező pedig – megismerhetősége folytán – „megismerést és létet ajándékozik a Núsznak”. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. (Fordította: Horváth Judit – Perczel István.) Budapest: Európa 1986. 229.

Ha a *Nem-létező teremtő* ideálját időlegesen elfogadjuk is, mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: vajon miként értelmezi Jankélévitch a bibliai teremtés fogalmát s vele a teremtett univerzumot? Hogyan lehet elérni, hogy az ilyesfajta interpretáció ne a mithográfia nyelvén szólaljon meg, végül is paródiaképpen, mint például a közismert Graves-Patai féle *Héber mítoszok*? Az az eljárás mód, amelyet Jankélévitch (itt is) követ, a schellingi „örök múlt”, valamint a „Vorwelt” fogalmain alapul. Eszerint a mitológia (és nem csak a görög mitológia) univerzuma a kinyilatkoztatásának örök múltja. Ám ez nem azt jelenti, hogy valami „örökké múltfélben van”, hanem azt, hogy az idő előtti öröklét a rákövetkező idővel szemben mindig múlt. Viszont a bibliai teremtéssel „új idő” kezdődik, s ez mindig csak jelen.⁴¹ Ennek megfelelően a mitológia, az örök múlt hullámverése ostromolja a történeti kozmosz partvidékét – nem szűnő módon. Arra nézve, hogy mit is jelent ebben a relációban az *előbb* és az *utóbb*, Jankélévitch a *Genezis* 1,1. és a hésziodoszi *Theogónia* kozmogóniai elbeszélésének összehasonlításából vett példával válaszol. (Az utóbbi példa az archaikus isten-nemzedék és ősszüleinek, Uranosznak és Gaiának nászát írja le). „Isten egyedül Isten, és Gaia az ő teremtménye, a közvetlen kipótlása, az ő »facturájá«-nak az accusativusa: »In principio creavit Deus caelum et terram.« Az iménti első vers a legkezdetibb kezdet és egy teljességgel radikális pozíció megfogalmazása. Ami Hésziodosznál az első helyen szerepel, az a Bibliában a második vers: »Terra autem erat inanis et vacua. Tenebrae erant super faciem abyssi. Spiritus Dei ferebatur super aquas.«⁴²

A mitológia és a kinyilatkoztatás világa tehát logikai és időbeli sorrendben rendeződik, helyet adva a neoplatonikus és a bibliai hagyomány alapján fabrikált különös lény, a Nem-létező teremtő „majdnem semmijének” is. A filozófiatörténeti körülmények különös egybeesése szükséges azonban ahhoz, hogy ez a *Majdnem-semmi* alakot öltse és láthatóvá váljék. Ahogyan Schellingnél a mitológia történetében a „klaszszikus pogányság”, egészen konkrétan pedig Dionüszosz színrelépése az a stáció, ahol és amikor „valami új adódik a tudat történetében: valami láthatóvá válik.”⁴³ Márpedig Jankélévitch eléggé megrögzött Schelling követő ahhoz, hogy rá vonatkozóan is feltegyük a kérdést: amennyiben

⁴¹ Schelling, 2019. 368.

⁴² Jankélévitch, 2011. 195. Döbbenetes, hogy Hésziodosz archaikus görög szövege és a Septuaginta görög nyelve mennyire hasonló regiszteren szólal meg!

⁴³ Jankélévitch: *L'Odyssee de la Conscience*. i.m. 247.

a *Faire sans être* nem teljesen semmi, *mikor* válik láthatóvá a „tudat számára”? Hiszen a Goethe Zeit nagyjaihoz hasonlóan Jankélévitch is meg van győződve róla, hogy mindaz, amiről kinyilatkoztatás, mitológia, örök múlt és egyebek kapcsán az eddigiek során szó esett, az nem csak a tapintható tapasztalati világban, a filozófus dolgozószobájában történik, hanem a tudatban is.

Plótinosz-szótár

A jankélévitchi Plótinosz-szótár, nem valamiféle filológiai képződmény, olyasmi, mint amit a hajdani Bréhier-szemináriumok hallgatója minden bizonnyal készíthetett, hanem 3. századi auctor szóbeli tanításának nagyon távoli visszhangja – írott formában. Tekintettel arra, hogy a plótinoszi műnem amúgy is roppant nehezen klasszifikálható – talán „a történetek a Núszról”⁴⁴ meghatározás lenne a legfrappánsabb –, minden további nélkül megengedhető, hogy az újra és újra idézett szöveghe-lyek lazán összefűzött collectióként húzódjanak a jankélévitchi életmű éppen csak felszín alatti rétegeiben. Amiként megengedhetőek az ana-kronizmusok is, például az, hogy képzeletbeli szótárunk belső borítójára egy-egy velős Schelling-idézetet írjunk az „unvordenkliches Sein”-nal, az „előre el-nem-gondolható Léttel kapcsolatban; „A minden potenciát megelőző létet mindenesetre úgy kell nevezünk, a minden gondolkodást megelőző lét. Ami minden gondolkodás kezdete, az maga még nem gondolkodás, hanem az Első, quod se objicit cogitanti, amit tehát meg kell haladni a gondolkodáson kívüli kezdet érdekében, szembehelyez-kedve vele.”⁴⁵ Az előre el nem gondolható lét tehát a gondolkodás és a lét hierosz gamosza *előtti* állapot; nincs szüksége gondolkodásra ahhoz, hogy legyen. A fogalom érvényességét Schelling Istenre is kiterjeszti; az öröklét „természetére” nézve is ugyanezt olvassuk: „Öröknek nevezzük ugyanis azt, amit még a gondolat sem előzhet meg, az egyszerűen létezőt. Isten örök léte még saját gondolkodását is megelőzi.”⁴⁶

Égészen lenyűgöző, ahogyan másfél évezred távolából a plótinoszi, illetve a schellingi szólamok felelgetnek egymásnak. Az *Enneádok* szer-zőjénél természetesen lét és gondolkodás problémaköre a három isteni

⁴⁴ Bene László szóbeli meghatározását használom – egyetértőleg.

⁴⁵ Schelling, 2019. 179.

⁴⁶ Uo. 184.

hüposztaszisz, a Hen, a Nusz, és a Pszükhé viszonyrendszerében merül fel, dramaturgiaiailag főleg abban a köztes pozícióban, amelyet a Nusz képvisel; az igazán döntő fontosságú kérdéseket – kettős arculatának megfelelően – ő teszi szóvá. Ez a sajátos beszédpozíció diszkurzív nyelven nyilván csak úgy jellemezhető, hogy a Nusz, miként a Pszükhé is, hol a teremtményi világ, hol pedig az odafönti világ „kameraállásából” szemléli a dolgokat. Amúgy szinte mindig a gondolkodás „beszél”; a lét szóhoz juttatása szinte csak a heideggeri metafizikátlanítás programjában kerül előtérbe. Arra vonatkozóan, hogy milyen is az, amikor a plótinosi filozófiában lét és gondolkodás szinte teljes invarianciaként „mutatkozik meg”, egyetlen példát szeretnék felhozni a VI. *Enneád* 5. részéből:

„Nemcsak magunkról, hanem rajtunk kívül minden dologról elmondhatjuk, hogy mi és ők mindannyian az ottani fenti dolgok vagyunk: az összes többi dologgal egyek vagyunk, [...]. Mindenség vagyunk és Egy vagyunk tehát. Ha azonban kifelé tekintünk, azzal az eredettel ellentétes irányban, amelyhez tartozunk, akkor nem tudunk arról, hogy egyek vagyunk. Olyan ez, mint a külvilág felé forduló arcok, amelyek legbelül, a fej felső részén újra összekapcsolódnak. Ha azonban valaki képes volna visszafordulni – akár magától, akár azért mert abban a szerencsében volna része, hogy Athéné meghúzza a haját –, akkor meglátná Istent, önmagát és a mindenséget”.⁴⁷ Ezt a fajta lényeglátást Plótinosz sokféleképpen jellemzi; a legérzékletesebb példa talán a fény és a színek, vagy a fény és az általa megvilágított dolgok viszonya. Ebben a pozícióban ugyanis a lélek „nem engedi, hogy a fény segítségével valami mást lásson, hanem maga a fény a látvány.”⁴⁸ Persze, ha lélek idáig eljut, már semmi szüksége sem lesz filozófiára, sem pedig teológiára, a lényeglátó Nusznak vagy Pszükhének már nincs semmiféle mondandója az alanti világ számára.

A sajátos jankélévitchi lényeglátás, a Je-ne-sais-quoi és szemlélt világa, a Presque-rien viszonyát nem az iménti, kifelé, illetve befelé irányuló tekintet metaforájával jellemezhető, és nem is a gondolkodást megelőző, vagy éppen mögötte maradó lét példájával, hanem az eddig használt interferencia jelenség hasonlatán túl, egyfajta sajátos oszcillációval a lét és nem-lét, tudom és nem tudom, idő és örökkévalóság, stb. között.

⁴⁷ Plótinosz: Enn. VI,5,7. = Plótinosz, 1998. 87.

⁴⁸ Plótinosz: Enn. VI,7,36. = Plótinosz, 1998. 199.

„Ez a kvázi-dialektikus oszcilláció a létnek a nem-lét irányában a »van« (Il-y-a) intuíciójában mozgósítja magát, nem pedig a »van valami féle dolog« – éban (Il-y-a quelque chose),”⁴⁹ – írja Jankélévitch. Kétségtelen, a „valamiféle dolog” bármivel behelyettesíthető, jelenlétre nem szólítható, ezzel szemben, mondja a *Philosophie première* szerzője, „Én mégis itt vagyok!” Itt, és nem másutt odafent, vagy valahol lent, nem korábban és nem később. Létezésem módja nem a tekintetemnek „befelé”, vagy „kifelé” fordításától függ. A *vannak* az éleatáktól átörökölt tautológikus vonzereje szinte határtalan, ezen nem változtat túl sokat az *autrement qu’être* lévinasi példája, vagy ha az Il-y-a-t az *Es gibttel* helyettesítve a heideggeri paradigmához jutunk, miszerint „adatik a Lét”. A tudás, s főleg a descartesi *certitudo* kapitulál az ilyen esetekben, és minden olyan esetben, amikor a „gondolat megelőzi a létet”. Ennek az apóriának a baljós árnyékában válik (úgy- ahogy) érthetővé az olyan kifejezés, mint a „parúszia amfibolikus intuíciója” (van is meg nem is), illetve válik világossá, hogy a „Mit-tudom-én-micsoda” nem pusztán jópofaság, hanem fontos filozófiai fogalom. „Eme félig-tudás számára, amely egyszerre mondja azt, hogy »scio« és azt, hogy »nescio«, tudom és nem tudom, a Szümpozsion már kiválasztott egy igét, az *ainittomait*, »célzást teszek valamire«, illetve az Állam az *apomanteumai* (igét), »prófétálok«, (mint-hogy ez a fajta tudás a mantikához tartozik); nem nem tudok róla, sem nem nem tudom, (je n’ignore, ni ne sais), de megjövendölöm (kitalálom, je devine).”⁵⁰

Vajon valóságos feladata lehet-e a metafizikának, hogy delphoi Püthiaként jósjelek közt kutasson, avagy jósjeleket adjon? A lehetséges teendőt illetően Jankélévitch számtalanszor idézi Hérakleitosz 93. fragmentumát: „Az úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit és nem rejt el semmit, hanem jelez.”⁵¹ Talán ez a bizonyos „alla szémanei” (együtt a *Szümpozsionból* és az *Államból* vett idézet példákkal) feleltethető meg leginkább a *tudom* és a *nem tudom*, a *megjelenő* és az *eltűnő*, a *létező* és a *nem-létező* közti, adott esetben beláthatatlanul nagy, adott esetben viszont végtelenül kicsi regnum mediinek. Ám ez a királyság olyan, hogy a filozófus kutathatja ugyan a jelzéseit (szémeia) – különösen, ha túllép az egyetemi professzor szerepén, és bizonyos augur funkciókat is ma-

⁴⁹ Jankélévitch, 2011. 145.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Hérakleitosz: fr. 93.= Kirk, Geoffrey Stephen – Raven, John Earle – Schofield, Malcolm: *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz 1998. 312.

gára vállal –, de „letelepedni” benne képtelenség. A Plótinosz-szótárban csak a filológiai nyomok rögzíthetők. Kétségkívül a leglátványosabb, magától a lükopoliszi mestertől származó nyom arra tanít, hogy miként léphet be az ember az Egy országába, de legalábbis miként juthat annak közelébe? Plótinosz egész írott hagyatéka arra figyelmeztet, hogy ez az út rendkívüli nehézségeket tartogat. „A nehézség főként abból adódik – mondja –, hogy Őt nem tudása vagy megismerés útján ragadhatjuk meg, ahogyan a többi szellemi valóságot, hanem a tudásnál is erősebb jelenlét által. Amikor a lélek tudomást szerez valamiről, eltávolodik az egységtől, és már nem egészen egy. A tudás ugyanis gondolat, a gondolat pedig eleve sok. Vagyis a lélek ilyenkor szem előtt téveszti az Egyet, lezuhan a számba és a sokaságba. Túl kell tehát emelkedni a tudáson, és semmiképpen sem szabad kilépni önön egységéből.”⁵² Ilyenformán tehát a 20. századi filozófusnak is döntenie kellene: nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem *jeléz*. Úgy vélem, Jankélévitch szikárnak éppen nem mondható ötezer oldalas életművében pontosan ezt a szerepet tölti be, a „Je-ne-sais-quoi”, s vele az az egészen fantasztikus vibráló interférenca játék, amely szinte automatikusan zenévé oldódik. A napjainak egy részét zongora mellett töltő, képzett muzsikus számtalan zenei példával utal is erre.

A mai olvasó számára „neoplatonikus metaforikaként” érzékelt szöveghelyek – a plótinosi „számba való alázuhanás”, avagy schellingi „Abszolútumból történő kizuhanás” – egyfajta emanációs rendbe, a létezők nagy hierarchiájába illeszkedik; mindenki „így tanulta”, feltehetőleg már Marsiliò Ficino óta. Ennek a pompás hierarchiának a képzelt falán üt rést Schelling, amikor az önmaga Alapzatától eltávolodó Istent egyfajta logikai emanáció végpontjának tekinti.⁵³ Ha tehát az Abszolútumnak is „vissza kell találnia önmagához”, akkor mennyivel inkább a megismerő szubjektumnak. De ez a vissza- vagy hazatalálás feltételezi, hogy a bölcs tisztában van vele: úton lévén *hol* is időzik éppen? Hogyan időzzön egyszerre két helyen? Vagy vállalja a plótinosi személyiség-hasadást (Porphüriosz szerint a mester szégyellte, hogy teste van)⁵⁴ – és ezt ortodox kartéziánusként is gondolkodás nélkül megteheti –, vagy csupán irdatlan messzeségből sóvárog a gondolkodás világa felé, amely mindig másutt van, mint ő maga. Hogy ne így legyen, a mai magyar egyete-

⁵² Plótinosz: Enn. VI,9,4. ad. Jankélévitch, 2011. 117. = Plótinosz, 1986. 333–334.

⁵³ Schelling, 2019. 97.

⁵⁴ Porphüriosz: *Vita Plotini*, 1. In: Plótinosz, 1986. 353.

mek rosszul fizetett oktatójának a görög mitológia héroszává kellene változnia, megtagadva hús-vér valóját. Ahogyan Schelling vélekedik: „...Az anyagot a lélektől való elválasztottságában a görögök bölcsessége Hádész árnyékképében leplezte le, ahol Héraklész nagyereje csak mint képmás (eidólon) lebeg, miközben ő maga a halhatatlan istenek körében időzik.”⁵⁵ Az ember ilyesfajta megkettőzése, héraklészi kvantumozási diszpozíciója nem idegen sem a zsidó misztikától, sem a(z) apokrif) keresztény gondolkodástól. Léteznie kell az ember vele egyívású égi másának is, különben nem lehet gondolkodni. (Persze, aki így vélekedik, az kénytelen viselni a „gnosztikus” szégyenjelet.) Mindamellelt a már többször említett jankélévitchi követelmény, miszerint a filozófia igazi művelése „megtérést” igényel, az emberi lény egészére vonatkozik. Jankélévitch kedvenc ókori egyházatyáinak nyelvén: a meta- vagy episztróphénak mindenképpen *metanoiával* kell párosulnia. (Itt is, miként Plótinosznál, „a Núszt beszél”). A metanoia teszi a Núszt, az emberi elmét alkalmassá arra, hogy „felismerjen” valamit, adott esetben olyasmit, amit milliószer látott, de sohasem döbönt rá, hogy mit is néz(eget) valójában. Ám ha megtörténik, az ilyesmi mindig egy pillanat alatt történik (ez a jankélévitchi *soudain*, „hirtelen”, exaiphnész pontos jelentése), másrészt pedig mindig a *rendelt időben* történik (ez pedig az *occasion*, alkalom, alkalmas idő, a görög *kairosz* értelme).

A *pillanatnyi* és a *rendelt idő* elválaszthatatlanok; a felismerés előtt az eltűnés-előtűnés interferencia játéka elvileg végtelen ideig folyhat, amikor is egyszer csak az egésznek vége szakad. Azt, hogy mindez mikor, miért és hogyan történik, azt pontosan ugyanúgy nem lehet sem elbeszélni, sem leírni, mint ahogyan magáról a megtérésről sem lehet egzakt módon számot adni. Tér és idő hullámverése egy pillanatra szünetel. Jankélévitch ezen a ponton újra és újra visszatér az Emmausi tanítványok példájához, a *Lukács-evangélium* 24,13–35. alapján. A közismert történetben Jézus halálát, illetve feltámadását követően a tágabb tanítványi kör két tagja a Jeruzsálemhez közel eső Emmaus(z) faluba igyekszik, miközben mennek és az elmúlt napok eseményeit vitatják izgatottan, maga Jézus is melléjük szegődik. A tanítványok azonban nem ismerik föl, a görög szöveg szerint „de a szemek kényszerítették arra, hogy ne ismerjék fel Őt. (hoi de ophthalmoi auton ekkratunto tu mé epignónai auton)”. (*Lk.* 24, 16). Ez a kényszerítés egészen addig tart,

⁵⁵ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófia és vallás*. (Fordította: Weiss János.) Máriabesnyő: Attraktor, 2012. 27.

amíg megérkezővén Emmauszban asztalhoz nem telepednek; amikor Jézus megtöri a kenyeret és áldást mond, hirtelen felismerik. Ám abban a pillanatban, amikor felismerik, eltűnik a szemük elől. Az evangélium írója a következőképpen magyarázza a szituációt: „a szemeik pedig megnyitattak és felismerték Őt. (Autón de diénoikhthészan hoi ophthalmikai epegnószan auton.) De Ő eltűnő lett előlük. (Kai autosz aphantosz egeneto ap'autón. Lk. 24, 31). A „diénoikhthészan” passzív aorisztoszi igealak világosan jelzi, hogy a tanítványok szeme nem magától nyílt meg, mint ahogyan a látást gátló erő is kívülről nehezedett rájuk.

Jankélévitch számára az iménti jelenetben az az elsődlegesen fontos, hogy az eltűnés-előtűnés paradoxona – amikor nem ismerik fel, ott van az orruk előtt, amikor viszont rádöbbennek, hogy kicsoda, egyszeriben eltűnik a szemük elől – mindenképpen magában hordozza a felismerés sajátos természetét, amely a pillanat-felvételhez hasonlítható; az ember onnantól fogva már mindig magával hordoz egy emlék-képet, avagy féltve őrzött fényképet, amely visszavonhatatlanul jelenvaló a számára. Kleofás és névtelen evangéliumi társa is elmondhatja – legalább önmagának: „tegnap este a fogadóban egy ismeretlen utazóval vacsoráztam, volt valami tudom is én kicsoda távolságtartás a nézésében; tekintete szelíd volt és fáradt, saruján mindig látni lehetett az út porát. De ez az ismeretlen isten volt. De ez az ismeretlen volt Isten”.⁵⁶ A felismerés adott esetben élet-muníció, az evangéliumok mellék-mellék szereplőinek létmódja a múltó időben. Az apokrifszülő fantázia nem ismer határokat ezen a téren: Chesterton szamarától – akinek a hátán vonult be Jézus Jeruzsálembe virágvasárnapon – egészen az örült Powys esetéig, aki a golgotai keresztfában percegő szű tanúságtételéről beszél. Kleofásnak és társának az esete éppen ilyen; felismerésükből – ahogyan Jankélévitch írja – a holt betűt megtagadva végérvényesen száműzetik a „mécomprendre” és a „malentendu”, mindenfajta félreértés és rosszul értelmezés. Sajátos paradoxonról van szó újra csak: Jankélévitch ugyanis a felismerés szétzilálja a berögzött jelentéseket, ezzel szemben a *méconnaissance*, a malentendu adott esetben évszázadokon át megőrzi „a holt betűként való megmaradás unalmas tökéletességét”.⁵⁷

A Názáreti Jézus epifániája nem hétköznapi eset, s ha Jankélévitch egyik kedvenc hasonlatát tartjuk szem előtt, miszerint a felismerés a

⁵⁶ Jankélévitch: *La méconnaissance, Le malentendu*. i.m. 179.

⁵⁷ Uo. 113.

holt betűk mögött megbúvó(?) eleven szellem felfedezését jelenti, akkor magukban a dolgokban, jelenségekben is lennie kell valami olyan erőnek, vagy képességének, amely hozzásegíti a szemlélőt a maga, *anagignószkein*-jéhez, illetve egyszerűen kiprovokálja a szóbanforgó rádöbbenést. Jankélévitch metafizikájában ez a valami a *charme*. A kifejezés – a Plótinosz-szótárba illő módon – a formaadó forma, amely formátlan. Jankélévitch Aranyszájú Szent János *Peri akataléptun*ájából (A felfoghatatlanról) idéz: „A formák forrása (pégé tón morphón), tehát formátlan.”⁵⁸ A *charme* tehát ebben az értelemben formát ad a dolgoknak, felelős azért, hogy a dolgok úgy nézzenek ki, ahogy. Mindent egybevetve a *charme* szinte valamennyi olyan jelentésárnyalattal rendelkezik, amellyel görög és latin „őse”, a *kharisz*, illetve a *gratia*. Kivéve talán a legfontosabbat: az újszövetségi koinéban kulcsfontosságú jelentést, s ez a *kegyelem*. Hétköznapi értelemben a *charme* a „kellem” és a „báj” kifejezésére szolgál, ám nem mellőz némi mágikus jelentéstartalmat sem; ennek megfelelően talán „bűbájnak” kellene fordítani. Teljesen egyértelmű ugyanakkor, hogy egyetlen szóval nem lehet visszaadni a jankélévitchi terminus teljes konnotációs tartományát.

Ugyanakkor a *charme* nem pusztán valamiféle állapotleírás, avagy attribútum; Jankélévitch (a) *La manière et l'occasion*bannagyjából száz oldalon keresztül foglalkozik „az idő bájával”. Úgy tűnik tehát, hogy a *charme* bizonyos fokig a temporalitás megszabója is: „A báj valami, ami lesz (bekövetkezik), tehát nem valamilyen dolog”.⁵⁹ – írja. Ugyanakkor a fogalom összefonódik egyfajta cél-okkal; értelmetlenné válik, ha ez a jövőbeli végpont örökös instancia marad. Jankélévitch többször idézi a *Zsidó-levél* nyelvi formáját: „ho erkhome non exei” (*Zsid.*10,37), vagyis „az eljövendőfélben lévő eljön”; magyarul az, aminek el kell jönnie, el fog jönni. Ha pedig ez az idő eljön – teszi hozzá Jankélévitch –, a *charme* pillanattá válik, ha tetszik az ünnepi idő szinonimájává: „eme báj homályos megsejtése tehát a pillanat rabul ejtése a pillanatban, vagy még inkább – a pillanat az, amely elkapja a pillanatot; az elbűvölő perc, amikor a tekintetek keresztezik egymást, ahol a homályos sejtésünk előtt a legvégső, a legpontoszerűbb és a legillékonyabb mit-tudom-én-micsoda szálakra bomlik.”⁶⁰ A legvégső pillanatban – amikor az eljövendő eljön – a *charme* „szétszálazódik”, vagyis feltételezhetőleg a formát adó forma

⁵⁸ Joannész Khrüszosztomosz: *Peri akataléptu*. 704b. id. *Manière et l'Occasion*. i.m. 84.

⁵⁹ Uo. 81.

⁶⁰ Uo. 113.

is dolgokká esik szét, egy immáron szó szerint *faktitív* világban. Ennek az állapotnak a minemőségéről (qudditas) nehéz közelebbit mondani; feltehetőleg hasonló lehet ahhoz, mint amikor a szótárban kizárólag neveket (szubjektumokat) találunk? S innen pedig már csak egyetlen lépés az alapfogalmak invarianciája: a charme, a Je-ne-sais-pas-quoi és a presque (rien) egymással felcserélhetővé válik; Jankélévitch „tisza pozitívnak” nevezi ezt az állapotot. „Ez a tisza pozitívnak tart meg mindent az egyszerű megélt helyzetekben: ilyen a szabadság kifejezhetetlen pozitívnak, ilyen a teában ázó madelaine ízé, ilyen a lilaakác illatáé az éjszaka mélyén. Ha az ember csupán azt találná mondani, hogy ez a minőség nem létezik, akkor mindez azért van, mert a minőség túlságosan is gazdag ahhoz, hogy szóvá tehető legyen. A mit-tudom-én-micsoda néha az, ami hiányzik, de ő maga sohasem hiány: teljesség, amit az ember tekintetét elfordítva elcsíp, s ami elrejtőzik mihelyt az ember igényt tart arra, hogy jelenlévő dologként érzékelje.”⁶¹ Újra csak a Plótinosz fogalom-szótárt szinte teljesen kitöltő paradoxonok egyikébe botlottunk; s ezek a paradoxonok túlságosan is sűrűn sorjáznak ahhoz, hogy számunkra megnyugtató genealógiai rendbe illeszkedjenek. Annyi bizonyos csupán, hogy Jankélévitch végtelenül szubtilis nyelve valóban elemeire „szálassza szét” a metafizika hagyományos terminológiáját. A szálok pedig a legkülönbözőbb módon illeszkednek, szövődnek újra együvé: sokszori és sokadlagos felhasználás alig felfedhető műhelyitkai tesz olyannyira nehezen értelmezhetővé az elénk táruló szövegek-szótések „kompozícióját”.

Mi lehet akkor az üdvözítő értelmezői magatartás a Jankélévitch-művek olvastán? Talán a kétféle edicióban is napvilágot látott eredendően fiatalkori mű, *Az irónia* adhat legalább részleges választ erre a kérdésre. Természetesen csak részben, hiszen a jankélévitchi fogalom-genealógia fája – miként már megszoktuk – előbb-utóbb áthatolhatatlanul sűrű lombkoronává terebélyesedik.

Az irónia a létezéssel szembeni sajátos viszony, magatartásforma, esztétikai ítélőerő stb., de szellemi státuszát illetően maga is potencia, ekként tehát totalitás. Az irónia világa önmagában teljes világ, nem csupán ennek a világnak valamely eldugott része. Olyan mozgás – teszi hozzá Jankélévitch –, amely a *túl*nan, az *epekeina* felé ível.⁶² Nem is lehet

⁶¹ Uo. 76.

⁶² Jankélévitch, 2018. 44.

másként, hiszen amint olvassuk, az ironizáló ember hit nélkül hisz, tehát nem hisz, mindenképpen *tudni* akar. Ha törik, ha szakad, tudni akarja, hogy mi van ott túl, de ha már ott van, ironizáló énje megsemmisül, hiszen semmi szükség rá. Ezért mondja Jankélévitch, hogy az ég angyalai nem ismerik az iróniát. A Schellingtől, illetőleg Kierkegaardtól átörökölt iróniafelfogás Szókratészig vezet vissza bennünket, felvillantva egy pillanatra a „hellén irónia” életteli, napfényes oldalát. „Schelling Dionüszoszhoz hasonlította őt [ti. Szókratészt], az ifjú Istenhez, akinek köszönhetően Uranosz sivár égboltja megtelik dallal és hangokkal.”⁶³ Mindez – az ironikus és a mitológiai „tudat” összefonódottsága folytán – bármikor ismétlődően megtörténhet. Mondhatnánk azt is: végtelenül sokszor. A *csend*, a gnosztikus *Szigé* hallgatag égboltja (ez is Alexandria, csak hogy nem Plótinosz, vagy Órigenész, hanem a Valentinosz tanítványok világa) újra és újra megtelik zenével, felcsendül valamiféle dallam, majd újra elhallgat minden. Elvben semmi sem szabhat gátat ennek a végtelen pulzálásnak, annál is inkább, mert a zene és a hallgatás aritmikus egymást váltása, a létezés és a semmi szakadatlan hullámmozgását követi. „Az irónia annak a kinyilatkoztatásnak az öntudata, amelynek révén az abszolút egy tűnékeny pillanatban valóságossá válik, egyszersmind meg is semmisíti önmagát.”⁶⁴ – írja Jankélévitch. (Szinte érezni, amint a francia nyelv finom rokokó szövetén áthatol az ormótlan teuton őserő: az „Offenbarungs-bewustsein” – sajnos a Selbst-et már nem tudtam hová gyömöszölni – nyelvi offenzívája... Hogy ez is irónia? Na igen, kétségtelenül. Ha így áll a helyzet, akkor egyáltalán mi válthat meg bennünket az irónia, az önmegsemmisítés átkától? Jankélévitch, a schellingi Vorwelt, a görög mitológia, illetve a tragédiaköltészet fogalmaihoz nyúl (vissza) a lehetséges válasz után kutatva. „Az ironikus tudat viszont előre szalad – írja –; hűvösen keresi a megoldhatatlan helyzeteket, mert tudja, hogy mihelyt túl nagy az igazságtalanság, maga a sors szégyenkezik miattunk.”⁶⁵ Olyasmiről tudunk, hogyha „túl nagy az igazságtalanság”, Diké (a jogszerűség istennője) elhagyja még az isteni oikumenét is, de ahogy Ananké, vagy a párkák pironkodnának? Ez már meghaladná a tragikus világ polgárának képzeletét. Eljutottunk a jankélévitchi irónia legmagasabb, vagy inkább legfelsőbb emeletére, ahonnan már nem vezet lépcső sem fölfelé, sem lefelé. Innen már csak ugrani vagy éppen

⁶³ Uo. 11.

⁶⁴ Uo. 21.

⁶⁵ Uo. 141.

zuhanni lehet. Hogy hová? Például a rossz lelkiismeret, a hamis felelősségtudat vagy az eltökélt meg nem bocsátás mélységeibe. (Semmiképpen sem az ironia megnyilatkozása, hogy az ugrás, vagy a zuhanás előtt az ember általában azt hiszi: valahol a földszinten tartózkodik). Ezen a ponton érkezünk el oda, ahol a Jankélévitchinterpretációk jó része biztosnak vélt fogódzót talál: a morálfilozófiához. És ez az a pont, ahol a szerző zsidósága nem csupán kézzelfogható módon, hanem egyenesen eruptív erővel nyilatkozik meg, előtérbe állítva a *soá* megítélésének kérdését, illetve az európai zsidósággal szemben elkövetett égbekiáltó bűnök *megbocsáthatóságának* problémáját. Végül ez az a pont, ahol Jankélévitch, aki éveken át a francia ellenállás aktív tagja volt, legalább részben kilép a szalonfilozófus pozíciójából. Kiindulópontunk a mind az egyéni, mind a kollektív rossz lelkiismeret, amely sohasem szakad el teljesen az „ironikus tudattól”, hiszen vagy arra sarkallja az embert, hogy megbocsásson, vagy ellenkezőleg, arra, hogy ne bocsásson meg. Ahogyan főleg az *Adalék a morál genealógiájához* alapján tudjuk, a nietzschei rossz lelkiismeret olyan erő, amely végül is megteremtette az egész zsidó-keresztény kultúrát. A rossz lelkiismeret oka pedig végül is Nietzsche szerint a bosszúról való lemondás és helyette a hamis megbocsátás előtérbe állítása.⁶⁶ Ezzel szemben viszont a megítélésem szerint leginkább talán orthodox kereszténynek tekinthető Jankélévitch számára a *megbocsátás* az Új Törvény kulcsfontosságú *micvája*. Csakúgy, mint Lévinasnál, Jankélévitch-nél is a *megbocsátás* (vagy a meg nem bocsátás) a morál saját idejének alapzata, s mint ilyen nem csupán etikai, hanem lételméleti, sőt történetfilozófiai kategória.⁶⁷ Ráadásul elszakíthatatlan a *felelősség* (responsabilité) és a rossz lelkiismeret (*mauvaise conscience*) fogalmától.

„A rossz lelkiismeret ritka, s ha olyan ritka, végül is alig minősül pszichológiai megtapasztalásnak; a rossz lelkiismeret inkább egyfajta metaempirikus határ, s a lelkiismerettel bíró nem érheti el ezt a határt, kizárólag a pillanat megragadásán keresztül, ám ez az érintés rögtön megszakad a jó lelkiismeret előzékenysége folytán.”⁶⁸ Világos beszéd, az állandó lelkiismeret-furdalás – miként a totális bűntudat – elviselhetetlenné teszi az életet; a folyamatos megszakítotttság, mint megannyi *diasztéma*, időköz „kvantálja” az időt, olyan, mint a wadi, a kiszáradt,

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához*. (Fordította: Romhányi Török Gábor.) Budapest: Holnap Kiadó, 1996. 33–38.

⁶⁷ Lsd. Rugási Gyula: *Létén túli etika*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2015.

⁶⁸ Jankélévitch, Vladimir: *La mauvaise conscience*. Paris: Flammarion, 2019. 9.

ám néha vízzel megtelő sivatagi búvópatak. Jankélévitch-nél is, hasonlóan Lévinashoz, a meg nem bocsátás legfontosabb ismérve az, hogy nem engedi elmúlni a múltat, nem ismeri a praeteritum perfectumot, (de ugyanígy: a futurum perfectumot sem), nem képes gátat szabni az adott esetben zabolátlanul kiáradó múltnak, s ugyanakkor nem engedi elérkezni a jövőt. Tagadja mindenfajta eszkhatólogiának a *Zsidó-levél*ből már idézett kulcsmondatát, nagyjából eképpen: „ho erkhomenosz uk exei”, az eljövendőfélben lévő nem jön el. Márpedig, ha ez igaz (lenne), az egész európai kultúrát semmisnek kell(ene) tekinteni. Amennyiben a harag egyfajta kivételes állapotot gerjeszt – írja Jankélévitch –, amely a jogi processzushoz hasonlóan mindenfajta törvényi és hagyomány állapotot felfüggeszt, úgy „A megbocsátás hagyja, hogy megérkezzen a jövő, sőt sietteti is azt, ezzel pedig a létesülés általános irányát igazolja, ami ugyanígy szorgalmazza a maga holnapjának az eljövételét.”⁶⁹ Ennek megfelelően azt is mondhatnánk, hogy a megbocsátás megvalósultakor különleges coincidencia tanúi vagyunk: az időnek a Lét, illetőleg a Törvény megszabta iránya egybeesik.

A megbocsátás vagy annak elutasítása egyaránt kiterjeszti a morál saját idejének érvényességét a hétköznapi lét minden szegmensére, sőt, magára a történelemre is. Ha nem így lenne, akkor az élet maga lenne a teljes neutralitás: az Arisztotelész *Fizikájának* IV. könyvéből átörökölt *mostok*, mint tetszőleges hosszúságú diszkrét szakaszok egymástól megkülönböztethetetlen falevelek módjára hulldogálnának egyfajta metafizikai őszben; de hát előbb-utóbb fel kell, hogy tűnjön: hogyan lehetséges, hogy mindig csak ősz van? Ezentúl Jankélévitch arra is utal, hogy csak a morál saját ideje rendelkezik azzal a plusz dimenzióval, amely a Te, a Másik felé is „kiterjed”. „Az időnek, persze, iránya van – írja –, az idő, nyilván, tart valamerre: a jövendő felé néz. Nem tekint viszont a másik emberre, nincs szeme a második személy meglátására, aki semmit sem jelent számára – az idő ily módon egyenesen vak. És magányos! Mert az arctalan jövővel sohasem lehet kapcsolatba lépni...”⁷⁰ Feltételezhető tehát, hogy az az idő, amely „kitérőt tesz” az alteritás kényszerítő hatalmának engedelmeskedve, „más”, mint az a „t” paraméter, amelyet a mozgás egyenletekbe felírunk. Ez utóbbi ráadásul tökéletesen közömbös az idő fizikai irreverzibilitása iránt, tekintettel az egyenletek szimmetriájára. Jankélévitch esetében Bergson-tanítványként nyilván a szub-

⁶⁹ Jankélévitch, 2021. 28.

⁷⁰ Uo. 54–55.

jektíve érzékelt idő, „durée pure” másságát is felvehetjük mérlegelendő szempontjaink közé, de feltevésem szerint e próbálkozásokat pontosan olyan hatalmas értetlenség övezné, mint Einstein és Bergson purparlóját Párizsban, csaknem száz esztendővel ezelőtt.⁷¹ A metafizika és a matematika, a kísérleti természettudományok szemléleti nyelve egymásra lefordíthatatlan. Az még csak megeshet, hogy a matematikából költészet legyen, de hogy a költészetből matematika, nos ez már teljességgel kizárt.

Mindamellett az „el nem múló múlt”, vagy a „bekövetkezni nem engedett jövő” – mint a morál saját idejének paraméterei – nem költészet. Minden egyes *döntés*, amely a *felelősség* felvállalásával a *megbocsátást* juttatja érvényre, valahogyan világra segíti a perfektumot, akár a múltban, akár a jelenben, akár a jövőben. (Arra nézve, hogy miként lehetséges a befejezett tény a jövőben, Jankélévitch minden bizsonnyal újra az *ainittomai* ige platóni értelméhez utalna bennünket). Ám bármilyen nagy horderejű legyen is egy-egy döntés, egészen másfajta következményekkel járhat a Lét és a Sors, valamint a Teremtés és a Gondviselés világában. A döntéshozónak tudnia kell(ene), hogy „melyik” világban időzik éppen, mármint szellemi-morális értelemben, hiszen ha körül néz, mindig csak ugyanazt a világot pillantja meg maga körül. A minden döntések fölött ott lebegő döntéskényszer különös nehézséget hordoz: vajon melyik választás ró az emberre súlyosabb terhet? Ha tudja, hogy az adott döntés eph’ hapax érvényű, „egyszer s mindenkorra” viselnie kell annak a következményét, s nem bújhat ki az ebből fakadó felelősség kötelezettsége alól, avagy a mitikus világ, az örök visszatérés univerzuma döbbsenti rá: ezután már mindig így lesz. Embere válogatja, hogy kit melyik krízis rettent meg inkább. Minden jel arra vall, hogy a rossznál is lehetséges még rosszabb, hiszen nem tudunk róla, hogy például Sziszüphosz az idők végén a tűz tavába vettetne.⁷² Az ő saját mindenségé-

⁷¹ Lsd. Jimena Canales: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton: Princeton University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400865772>

⁷² Azt, hogy mi lesz a sorsa például a görög mitológia hőszainak élükön a Hadész lakán és az Olümposzon egyaránt lakozó Héraklésszel, még csak elképzelni sem tudjuk. Amennyiben a 2. századi egyházatyák a hellén isteneket a Biblia gonosz angyalaival azonosították, akkor a hőszok valószínűleg daimónokként és daimónionokként „lepleződnek le” a végső ítélet idején. Ebben az esetben saját túlvilági létük semmiféle asylumot nem biztosít a számukra. De mi lesz a sorsa a fikció világának népével? Héraklész sorsán még csak megosztozhat a mithográfia és például tragédiaköltészet, de hová jut a kivégzett Julien Sorel vagy a mindenkinél bűnösebb Aljosa Karamazov, illetve a nem egy-lényű hősök, mint Perre Gynt vagy Orlando? Egyfajta szellemi entrópia elvet szem elől tartva: nekik is csak létezniük kell majd valahol...

ben ugyanis nem létezik az „idők vége”. Némi reménységre adhat azért okot, hogy a kinyilatkoztatás és a mitológia (majdan egyként lelepleződő) mindenségeinek érintkező gömbhéjain hatalmas lyukak tátonganak, amelyeket olyan erők ütöttek, amelyek nem engedték, és most sem engedik végképp bezárulni ezeket a világokat: például a *megettérés*, vagy éppen a *megbocsátás*. Jankélévitch egyik kedvenc újszövetségi parabolája lehet erre a példa: a Tékozló fiú története.⁷³ Ez a mindenki által ismert történet ugyanis még mindig lezáratlan; az Atya nagyvonalú, önzetlen gesztusát követően a fiatalabbik fivér még ma is arra vár, hogy testvére megbocsásson neki.

Kairosz és eszkhaton

Ahogy tehát a hajdani tékozló fiú a tengernyi közömbös időben arra a pillanatra vár, amely végleg feloldja a hamis bűntudat, a rossz lelkiismeret, az önvádolás stb. kötelékei alól, már sohasem volt és lesz azonos hajdani önmagával. Az, amit Jankélévitch *occasionnak* hív, vagyis ahogyan már szó esett róla: a görög *kairos* „jelet hagy” az időben, elrontja a tökéletes idő-szimmetriát. „Előttre” és „utánra” tagol, korszakokat szab meg, de a kairos, mint jel még nem a vég. A vég, a valódi eszkhaton ugyanis hatálytalanítja (majd) annak az *ugyanottnak* az értelmét, amelyről Jankélévitch beszél: „Amikor a tékozló fiú megettér és bezárult kalandjainak meg szenvedéseinek köré, amikor ismét hazakerül, látszólag semmi sem különbözteti meg többé az otthonmaradt fiútól. [...] ugyanott áll most az, aki visszatért, és az, aki sohasem ment el – ám a kitörölhetetlen múlt elválasztja őket.”⁷⁴ Másutt Jankélévitch hozzáteszi, bizonyos fokig a tékozló fiú megettérése – miként minden megettérés – a morális világrend pillanatnyi felfüggesztésével jár együtt, hiszen szó sem lehet semmiféle

⁷³ Miként az Emmausi tanítványoké, úgy a Tékozló fiú története is Lukács-evangéliumban olvasható. Jankélévitch számára – ahogyan Kierkegaard klasszikus könyvecskéjében is – elsősorban az a legfontosabb kérdés, vajon a létezés (Kierkegaard) létezhet-e ismétlés nélkül, s ennek nyomán: a bibliai parabola értelmezhető-e egyáltalán ismétlés nélkül? A kierkegaardi álláspont Jankélévitch esetében is érvényes: „Amikor a görögök azt mondták – írja Kierkegaard –, hogy minden megismerés emlékezés, úgy ez azt jelentette: az egész létezés, mely itt van, jelen volt; ám ha azt mondjuk, az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely itt volt, létezni kezd. Ha az emlékezés és az ismétlés kategóriáját nem birtokoljuk, úgy az egész élet egy üres, tartalom nélküli lármába fordul át.” Kierkegaard, Soren: *Az ismétlés*. (Fordította: Gyenge Zoltán.) Budapest: Ictus, 1993. 28.

⁷⁴ Jankélévitch, 2021. 41.

érdem honorálásáról. A *charme* jelentéstartományából hiányzó *kharisz* mindig kívül esik a morális mindenségen; azt hogy a bűnös kegyelmet kap, az sohasem lehet valamiféle meritum következménye. Ahogyan azt a mai jogban is megszoktuk: ugyanaz a „szuverén kegyelmez”, aki a klasszikus carl schmitti definíció értelmében „rendelkezik a kivételes állapot felől”. Ám az okok láncolata mégsem a semmiben lebeg, Jankélévitch a többszereplős történetet nem csupán a bibliai elbeszélő szempontjából, hanem közvetlenül az atya és talán a háznép „kameraállásából” is szemrevételezi, s ekként a parabola döntő elemeként a *kharát* jelöli meg, azt az örömet, amellyel az otthonmaradottak a megtérőket fogadják.⁷⁵ Híven a közismert evangéliumi példázathoz, ahol az angyalok örvendeznek egy-egy bűnös megtérésekor. (Lk. 15,7). Mindez nem azt jelenti, hogy az ember kiszakadna akárcsak „privát történelméből” is, hanem azt, hogy a kairosz, a rendelt idő egyfajta tektónikus repedést idéz elő, az *argosz khronosz*, a „lomha idő” felületén.



Vladimir Jankélévitch.
Wikimedia Commons

⁷⁵ Jankélévitch: *La méconnaissance, Le malentendu*. i.m. 199.

„A megbocsátás – írja Jankélévitch – szó szerint *korszakalkotó* esemény, kettős értelemben: felfüggeszti a régi korszakot és megnyitja az újat.”⁷⁶ Az egyes ember sorsa, maga a nagybetűs Történelem ily módon nem más, mint a „lomha idő” – a perceket morzsolgató tökéletesen üres idő – testén keletkező términtázatok egzotikus kiábrázolása; noha ennek a milliárdod milliárdomodnyi része sem tudatosulhat (újabb *presque-rien*), nem véletlenül mondja Schelling, hogy ennek a tudatnak az összetételéhez az egész múltra szükség van.⁷⁷

Jankélévitch a hét görög bölcs egyikének, Pittakosznak az egyik fennmaradt töredékét idézi ezzel kapcsolatban: „kairon gnóthi”, a rendelt időt ismerd.⁷⁸ Valóban, a térhibák, korszakok, sorsok zabolátlan áradásából a *kairosz* formál műalkotást, elbeszélhető történetet, felismerhető kompozíciót, amelyet legalább néhány bennfentes ismer és ért. Ám ha nem létezne a kinyilatkoztatás, vagyis a *Septuaginta* (de ugyanígy: Theodotion, Szümmakhosz, Aquila), s főleg az újszövetségi koiné görög szótárából kölcsönzött *kairosz*, reálisan fennállna a veszélye annak, hogy még az intim történetek is elemi tényekre, élet-szilánkokká hullának szét, és bekövetkezne az, amiről Jankélévitch beszél:

„Előbb-utóbb egy napon a felejtés óceánja mindent beborít, tehetetlen kétségbeesésünk maga is behódol a közöny ellenállhatatlan hullámverésének”.⁷⁹ Jól belegondolva azonban könnyen belátható: az iménti órákulum még a kinyilatkoztatás világán *kívül*, a Plótinosz-szótárban sem fordulhat elő, a Biblia világában pedig végképp nem. Egyrészt azért, mert – mint Jankélévitch maga mondja –, ha nem létezne halál (és nem létezne megbocsátás), még a jogi értelemben létesített idő-korlát, az *elévülés* sem segíthetne az emberen, minden megbocsátatlan vétek és annak következménye tovaterjedne az idők végezetéig. „Elhúzódik hát e folyamat az idők végezetéig? – kérdezi Jankélévitch – Igen, az idők végezetéig: Ha nem lenne halál, az ősi harag visszhangja csak akkor némúlna el; mindaddig, ha nem lenne halál egy emléksugár nem szűnne meg bevilágítani a felejtés éjszakáját.”⁸⁰ A halál, a végesség ténye tehát egyfajta jó-tékony kaució a múlt felszámolhatósága ellenében. Másrész pedig azért, mert a Plótinوسي noétikus kozmosz, a pneumatikus mindenség – vala-

⁷⁶ Jankélévitch, 2021. 197.

⁷⁷ Schelling, 1983. 356.

⁷⁸ Jankélévitch, 1980. 133.

⁷⁹ Jankélévitch, 2021. 76.

⁸⁰ Uo. 50–51.

miféle negatív emanációs folyamat eredményeképpen – amúgy is illúzióként leplez le mindent, ami felejthető. De ha jól belegondolunk, az alábbi egyszerű következtetés a Léten-túli és a Lét-teremtő világában egyaránt érvényes lehet: attól, hogy valamit – adott esetben – totális feledés övez a gondolkodó jelen idejében, attól az a „múltbélinek” érzékelt valami nem szűnik meg létezni. Szükségszerű-e, hogy a múlt úgy létezzék, hogy mindent, hangsúlyozottan mindent, amit halmaz módjára tartalmaz (mint „önfelfaló halmaz”), azt nem-létezőnek tekintjük? Különösen az idézett Schelling-példa nyomán, miszerint a tudat „múlttal van betöltve.”⁸¹ A fenti dilemma az emberi gondolkodás paradigma-kérdései közé tartozik (ha tetszik: carnapi értelemben), ezért a „hangos” töprengésen kívül semmiféle választ nem próbálunk előterjeszteni; Jankélévitch esetében elegendő, ha beérjük az eddig tárgyalt paradoxonnal: az elévülhetetlen vétek az elmúlni nem tudó múlt egyik legfontosabb éltető dűnamisza. Jó néhány hasonló elévülhetetlen vétek létezik, Jankélévitch ilyenek tekinti a *soát*, és morbid iróniával azt az esetet is, amikor az ember „létezése által” bűnös. Ilyen – nyilvánvalóan – a *peccatum originalison* túl a *zsidónak* lenni tipikus esete: „A bennszülött egy nap a gyarmatosítók klánjában találhatja magát, és ő maga is kizsákmányolhatja a többi bennszülöttet; a proletárból osztályvezető lehet, tulajdonos, sőt burzsoá. Ezzel szemben zsidónak lenni ki engesztelhetetlen bűn. Semmi sem képes eltörölni ezt az átkot: sem a beolvadás, sem a meggazdagodás, sem a kikeresztelkedés.”⁸² Egyfajta sajátos apofatikus Istenbizonyítékkal állunk szemben, amely a külvilág gyűlöletének okát nem elsősorban a népben látja, hanem az eredendő korrelációban: „olyanok ezek, amilyen az Istenük” és megfordítva. A felelősség tehát a metafizika istené, aki a parttalan, örök jelen ura, aki nem volt mindig és sohasem lesz eljövendő, és akinek értelemszerűen semmi köze a Biblia Istenhez. Ez a bizonyos Léten-túli, mindenfajta *risesz* felelőse, nem hasonlít még a gnosztikusok, avagy Markion gonosz és buta Démiurgoszára sem, lényének kiapadhatatlan forrása a némaság, a csend. Olyasfajta csend, amelyen nem hatol át gondolat, s amelyből nem is származik gondolat. Mégis tremendum, amelynek hatásaképpen – megint csak Schellinget idézve – a világ „látta, ahogyan a tudat a Tartaroszba süllyed.”⁸³

⁸¹ A betöltés (Erfüllung) kifejezésnek semmi köze Schellinghez, ezt a klasszikus husserli terminológiából kölcsönöztem.

⁸² Jankélévitch, Vladimir: *Az elévülhetetlen vétek*. (Fordította: Visky S. Béla.) Kolozsvár: Exit, 2021. 19.

⁸³ Schelling, 2019. 319.

Feltételezhető, hogy aki idáig eljut, az már túlhaladt a „presque-rien” egyszerre jótékonyan figyelmeztető és fenyegető tiltó tábláján; kinek van kedve követni a vakmerő utazót? S ha már a *Csend* (Szigé) hasonlat felmerült az imént, jelezve, hogy mindenfajta pianissimonak is vége szakad immár, joggal gyaníthatjuk, hogy ezen a határon túli tájékon már nem sok értelme van *teremtés* és *lét* örökös oszcillációjáról beszélni; valahogyan így festhet az az őstáj, amelyet a „történelem végének” nevezhetnénk. Egy egészen másfajta csend birodalmába tévedtünk (leend), amelyhez még sohasem jutott el semmiféle, a történelemben sarjadzó tapasztalat. (Amúgy is: mit lehet mondani a csendről?) A *Jelenések-könyve* 8. fejezete beszél(het) erről: „Amikor feltörte [ti. a Messiás] a hetedik pecsétet, csend lett a mennyben mintegy fél óráig.” (*Jel.* 8,1.) Noha a „hósz hémiórion” feltehetőleg nem harminc percet jelent, s noha az idézett mondat a vég katasztrófákkal telezsúfolt menetrendjébe illeszkedik, valamilyen módon mégis kilóg a történetelbeszélésből, s gyaníthatóan magából a történelemből is. Amennyiben a „faire sans être” paradoxonát neveztem a jankélévitchi metafizika punctum caecumának, vakfoltjának, – úgy az iménti újtestamentumi szöveghely az egész eszkhatológiai elbeszélés-sor, „exterritoriuma”, amely valamilyen oknál fogva nem beszélhető el. Mint ahogyan nem beszélhető el az eszkhaton velejárájaként az örökkévalóság félelmetes kiáradása sem.

Jankélévitch egész impozáns életműve (tulajdonképpen a zenei írások is) lényegében olyan dolgokról szól, amelyek az elbeszélhetőség és az elbeszélhetetlenség határvidékén nyüzsögnek egymás sarkát taposva; nem meglepő tehát, hogy a sokszor felidézett határfogalmak – mindenekelelt a „Je-ne-sais-quoi” és a „Presque-rien” – hasonlóképpen burjánzának kigondolójuk szövegeiben. Ehhez járul még Jankélévitch elképesztő arisztokratizmusa, vagy elitarizmusa: nem hajlandó ugyanis arra, hogy akár az antik, akár a modern nyelvű szövegeket lefordítsa (álláspontja szerint annak, aki filozófiára adja a fejét, tudnia kell latinul, görögül vagy németül, olaszul), ennek megfelelően a szerző maga gondoskodik a szűk olvasótáboráról. Fehéren-feketén fogalmazva: aki nem képes dekódolni Jankélévitch oldalanként tucattal hemzsegő görögből s főleg latinból franciába csavart szójátékait, szóalkotásait, az megítélésem szerint egyszerűen nem érti az olvasott mondatokat. Természetes kérdés: vajon mi értelme van ennek? Különösen ma, a humaniórák teljes kipusztításának idején? Nem beszélve arról, hogy az olvasó iránti minimális tisztelet is

megköveteli az idézett szövegek lefordítását, továbbá ilyenkor maga a szerző is lemérheti, pontosan érti-e az illető auctort vagy sem?

Egy szó, mint száz: klasszikus és kevésbé klasszikus locusok, problémák, nyelvi lelemények, zseniális és bizarr ötletek beláthatatlan kavalkárdja vezet el addig az elnémulásig, amelyről a *Jelenések-könyvének* idézett kurta mondata tudósít. A Csend, Szigé „fél órája” tökéletesen elegendő ahhoz, hogy *logosz* és *eidosz* határai a felismerhetetlenségig elmosódjanak, az írás, a betűk szétkenődjenek, a képek pedig szétrepedezzenek és darabjaikra hulljanak, túllépve a kabbalisztikus névnyelv teórián, szó és *kép* megkülönböztethetlenné válják. A Schelling monográfus Jankélévitch nyelvén a potenciák világa ez. A potenciáé, amelynek a lenni-tudás a léte. Mindez a Biblia nyelvén a megteremtésükre várakozó még-nem-létezőket jelenti; de az is lehet, hogy csupán a még megnevezetlen dolgokat. A potenciákat tehát, amelyek ugyanúgy, mint „kezdetben”, a mindenség újrateremtésére (*Jes.66,22, Jel.21,1-2;5*) sorakoznak fel. Mindenfajta alkotó tevékenység – irodalom, képzőművészet, történetírás, filozófiai, teológiai koncepció – ezekből a kezdet-potenciákból áll elő, a megértés érdekében mind az alkotónak, mind pedig – főleg – az interpretátornak meg kell tanulnia olvasni ezekből a töredékes jelekből. Kinek-kinek a maga felelőssége szerint. Ahogy a már többször idézett fiatalkori mű, (a) *L’Odysée de la conscience* utolsó mondataiban (némiképpen patetikusan) Jankélévitch megfogalmazza: „A filozófia hozzászokott ahhoz, hogy átfogó szintézisek törmelékei között olvasson, monumentális építmények törmelékei között, amelyeknek az első, jellegzetes formája romokban hever. Winckelmann így fejtette meg egy Héraklész torzó alapján a Tizenkét munka hiánytalan történetét. A filozófia voltaképpen a vétek ellenszere: Miután az identitás összezavarodott, a filozófusok érzékelhetővé teszik maguknak a potenciákat. Megmentik azt, ami talán amúgy is meg van mentve, mindenütt azt a jellegzetes megkülönböztető jegyet keresik, ahol Héraklész jelenlétét felfedhetik. Ez pedig egyfajta fáradságot nem ismerő archeológia. Márpedig a filozófia – vagyis a szerelem, (mert ez az igazi neve) – jóval hatékonyabb, mint a vétek, mert a vétek, amely megoszt, a lét természetes törekvése ellenében hat, ahelyett hogy a filozófia meg-hosszabbítaná ugyanezt a törekvést a lélekben és a dolgokban; a lelünkben például ott visszhangzik az univerzum mindenféle zöreje, ám ezek az zörejek zavarosak és disszonánsak. Mégis, a filozófiára vár,

hogy ezeket a zajokat zenébe foglalja.”⁸⁴ (A legutolsó mondatot, ahol a szerző a filozófusok erudícióját az alkimistákéhoz hasonlítja, lévén túl „szirupos”, nem idézem). Jóllehet nem tudom, mit is jelent pontosan Jankélévitch számára „a lét természetes törekvése” vagy „irányulása”, (la tendance naturelle de l’être), sokkal inkább egyfajta neoplatonikus visszafelé áramló emanációt, mintsem az arisztotelészi cél-okok világát, az a *lát-lelet*, amely az egész monumentális (furcsa módon mégis apró töredékekből épülő) életmű olvastán elénk tárul, teljességgel hihető. Még meg sem szólaltam, egy betűt le nem írtam, egy ecsetvonást nem tettem, mégis már érzem a potenciák (e különös mitológia-filozófiai lények) rajzását. Ez is egyfajta *presque*, s ezt az iszonyú feszültséget okozó állapotot képtelenség hosszútávon fenntartani; jószerével csak egyetlen menekülőút létezik, amely az alkotásba vezet. Egészen bizonyos, hogy ilyenkor „a lét természetes irányulása” kitérőre kényszerül; paradox módon a legszemélyesebb, adott esetben jelentéktelen magánügyem metafizikai problémává avanzsál: felelős vagyok azért, hogy miként sáfárok minden egyes szólítással, emlék-foszlánnyal, aprócska inspirációval már ezen az elemi (szoliptikus) szinten, amikor a Másik, a Harmadik még föl se merült a horizonton.

Ilyen és ehhez hasonló nüanszok szövik át a Jankélévitch műveket, azokat is, amelyeket metafizikai alapműveknek neveztem, és sűrűn felidéztem őket. Nem arról van szó tehát, hogy az *Alltäglichkeit* valamely kitüntetett probléma a filozófus, horribile dictu a katedrafilozófus gondolkodásában, hanem arról, hogy a mindennapi élet, valamint a Lét és a Kinyilatkoztatás alapkérdései egy és ugyanazon a nyelven intonálhatóak. Ahogyan nem létezik külön-külön „zsákoló” és „filozófáló”, Amóniosz, úgy Jankélévitch esetében is csak egyetlen, „osztatlan” szerző

⁸⁴ Jankélévitch, Vladimir: *L’Odyssee de la Conscience*. i.m. 353.

„Mi többi filozófusok egy kissé azokra az alkimistákra hasonlítunk, akik elemeire választják szét a fémeket, hogy elkülönítsék a dolgok esszenciáját; az alkímia mindenütt leleplezi a hamis ötvözeteket, a hitvány minőséget; [...] végül felkutatja a szellem bölcsék követét, amelyen keresztül a hitvány absztrakciónk arannyá változnak a teljesség számára.” Uo. 354. Nagy kérdés természetesen, vajon szüksége van-e a teljességnek (plénitude) a filozófia mesterségesen arannyá változtatott absztrakcióira? Különösen figyelmet érdemlő a kérdés, ha egy olyan gondolkodó szóvirágaihoz kapcsolódik, aki egész életében szorosán kötődik a neoplatonizmushoz vagy éppen az alexandriai teológiához...Némi rezignációval azt mondhatnánk: „szinte semmi” szüksége sincs. Kiváltképpen akkor, ha – mint oly sokszor olvassuk – a *presque-rien* sorsa az, hogy látszólagos végtelenként is megtérjen a semmibe. Jankélévitch, 1980. 147.

képzeltető el; függetlenül attól, hogy az előadóterembe lép, a zongora előtt ül, avagy az íróasztalához telepszik, mindig ugyanazt írja, ugyanarról beszél. A nüanszok pedig szinte a semmiből bukkannak elő, s oda is hullanak vissza. Hogyan lehetnek akkor egy örök voltában tetszelgő, monumentális építmény alkotóelemei? Az, hogy ilyesfajta illúzió mégis miként lehetséges, az egyszerre a jankélévitchi metafizika felelőssége és féltve őrzött titka.

Dobos Károly

Joseph B. Soloveitchik „Konfrontációja” hatvan év távlatából

1. Bevezetés

Közel hatvan évvel ezelőtt, az Amerikai Rabbitanács 1964. február 3–5. között tartott téli konferenciáján olvasta fel Joseph Ber Soloveitchik¹ – a modern (vagy integratív)² ortodoxia legnagyobb 20. századi képviselője – *Confrontation* (Konfrontáció) című nagyhatású írását, vagy legalábbis a későbbi írásmű első vázlatát.³ A cikkben a szerző a vallások (különösen az ortodox zsidóság és a katolicizmus) közötti együttműködés és párbeszéd elvi lehetőségét vizsgálta. A néhai Soloveitchik rabbi írása máig befolyásolja az ortodoxia álláspontját a kérdéssel kapcsolatban. Még akkor is, ha az elmúlt évtizedben két fontos dokumentum is napvilágot látott, ortodox szerzők tollából és ortodox rabbik támogatásával,

□ Dobos Károly Dániel, egyetemi docens, OR-ZSE, PPKE BTK, e-mail: dobosk@or-zse.hu, dobos.karoly@btk.ppke.hu

¹ Soloveitchik második neve olykor a jiddis Ber, olykor ennek héber változatában Dovként kerül lejegyzésre.

² Kimelman, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. *The Edah Journal*, 4 (2), 2004. 2–21., itt 2.

³ Ld. Rutishauser, Christian M. SJ: „Doppelte Konfrontation” Rav Joseph Dov Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog. In: Rutishauser, Christian M. (Hrsg.): *Christlichen Glauben denken. Im Dialog mit der jüdischen Tradition*. Zürich: LIT Verlag, 2016. 48–58, itt 57.

amelyben az ortodoxia és a Katolikus Egyház közötti párbeszéd lehetőségét feltételeit próbálták meg a zsidó fél szemszögéből újragondolni.⁴

A most következő cikk kettős célt tűzött maga elé: egyrészt szeretném közreadni e nagyhatású írásmű első magyar fordítását, hogy ezáltal e bonyolult hangvételű, filozofikus ígérennyel megírt esszé könnyebben utat találhasson magának a magyar nyelvű olvasóközönséghez. Másrészt a fordításhoz egy rövid bevezető tanulmányt is csatoltam, amelyben igyekszem megvilágítani az esszé létrejöttének történeti körülményeit, illetőleg (a teljesség igénye nélkül) Soloveitchik állásfoglalásának hatástörténetét vizsgálom, különös tekintettel azokra az értelmezésekre, melyek az esszé legáltalánosabban elfogadott értelmezésével szemben, módot látnak a pusztán humanitárius együttműködésen túlmutató, teológiai típusú párbeszédre. A tanulmány azt vizsgálja, mennyiben állnak ezen új interpretációk összhangban Soloveitchik írásának eredeti szellemével.

A Confrontation (Konfrontáció) helye Soloveitchik életművében

Joseph Ber Soloveitchik 1903. február 27-én született a ma Fehéroroszországhoz tartozó Pruzsana nevű kisvárosban. Családja a litván *mitnagdím* – a haszidizmussal szemben álló, a talmudtanulás racionális és intellektuális módszereit preferáló – körének legjelesebb képviselői közé tartozott.⁵ A Soloveitchik-dinasztiának szinte arisztokratikus tekintélyt kölcsönzött a híres volozsini jesiva alapítójával, Volozsini Háimmal

⁴ Ortodox Rabbik Nemzetközi Bizottsága: Mennyei atyánk akaratát teljesítve: Egy zsidó–keresztény partnerség felé. In: *Szombat* 2015-12-06 <https://www.szombat.org/politika/ortodox-rabbinikus-nyilatkozat-a-keresztenysegrol> (letöltés ideje: 2023. április 6.) és The Conference of European Rabbis, the Rabbinical Council of America, and the Chief Rabbinate of Israel: Between Jerusalem and Rome: Reflections on 50 Years of Nostra Aetate. Ld. a *Dialogika* oldalán: <https://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/cer-cri-rca-2017> (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ez utóbbi nyilatkozat iránymutatásként hivatkozik Soloveitchik esszéjére, az Izraeli Főrabbinátus és a Vatikán közötti megbeszélésekről pedig így nyilatkozik: „A kétoldalú bizottság eddigi 13 találkozóján (melyeket felváltva tartanak Rómában, illetve Jeruzsálemben) kiadott nyilatkozatok óvatosan kerülnek a doktrinális problémák mélyebb tárgyalását, ehelyett számos, ma aktuális társadalmi és tudományos problémára mutatnak rá, hangsúlyozva a [megítélésnél alapvető szempontot játszó] közös értékeket, ugyanakkor tiszteletben tartva a két vallás között fennálló különbségeket.”

⁵ Rutishauser, Christian M. SJ.: *Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. 23–25.

(1749–1821)⁶ és magával az intézménnyel fenntartott szoros családi és kollegiális kapcsolata. Joseph nagyapja, Háim Soloveitchik (1853–1918) R. Náftáli Cvi Jehudá Berlin (a Necív) veje, maga is a híres intézmény tanára volt 1881 és 1892 között. Az ő nevéhez köthető a talmudtanulás analitikus módszerének, az ún. *Brisker derekh-nek* (Briszki módszer) a kidolgozása.⁷

E metódus alapja a talmudi szugiják részletes analízise, részkérdésekre való felbontása, és – mindenekelőtt – a logikai alapjukat képező formális struktúrák feltérképezése, amely így árnyalt fogalmi meghatározást és logikai kategóriák kialakítását teszi lehetővé. A *Brisker derekh* másik fontos módszertani újítása a Misné Tóra minden korábbi korszakot meghaladó mértékű bevonása a háláhikus érvelés menetébe.⁸ Évtizedekkel később, R. Soloveitchik talán legnagyobb hatású írásában, az *Is ha-háláhá*-ban (*A háláhikus ember*) ennek a módszernek és az általa formált embertípusnak állít majd örökérvényű emléket.⁹

Soloveitchiket, aki fiatalkorától kezdve csodagyereknek számított, apja, Móse (1879–1941) vezette be a *Brisker derekh* módszerébe. Gyermekkor a talmudtanulás és a RaMBAM háláhikus írásainak bővületében telt, ahogy erről később maga számol be több helyütt.¹⁰ A Soloveitchik család 1913 és 1920 között a fehérorosz Kaszilavicsiben, később pedig Varsóban élt. Világi műveltségét édesanyjának és magántanárainak köszönheti. Irodalmi érzékenységet is anyja, Peszia Feinstein (1880–1967) ébresztgeti, aki Puskin, Lermontov, Ibsen és Bialik műveivel ismerteti meg az ifjút.¹¹ Így felkészítve tud majd Soloveitchik 1922-ben a dubnói gimnáziumban világi érettségi vizsgát tenni. Fiatalkorából talán egy epizódot kell még említenünk, a kaszilavicsi héderben egy chabad rabbi megismerteti őt az irányzat legfontosabb tanításaival és fő művével, Snéur Zálmán (1745–1812) *Tánjá* (Tanultuk) című írásával. Bár Soloveitchik

⁶ Személyéhez lásd: Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken*. 5 Bde. Frankfurt – New York: Campus, 2004. Band 3. Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, 3: 313–342.

⁷ Briszk, Breszt-Litovszk zsidó elnevezése.

⁸ Solomon, Norman: *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle*. Atlanta: Scholar Press, 1993; Shapiro, Marc B.: The Brisker Method Reconsidered. *Tradition*, 31 (3), 1997. 78–102 és Soloveitchik, Moshe: What hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited. *The Torah u-Madda Journal*, 9, 2000. 1–18.

⁹ Soloveitchik, Joseph B.: *Halachic Man*. Translated by Lawrence Kaplan. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

¹⁰ Rutishauser, 2003. 25–28.

¹¹ Rutishauser, 2003. 27.

élete során mindig távolságtartással nyilatkozott a haszid irányzatokról, e rövid találkozással vált teljessé számára a Holokauszt előtti askenázi világ szellemi hagyományainak teljeskörű megismerése.¹²

Soloveitchik azonban nem kizárólag a tudás tradicionális útjaira volt nyitott, ugyanolyan mohón szomjazta a külvilág tudományának megismerését, így előlegezve az integratív ortodoxia későbbi hagyományait. Ennek a vágyódásnak engedve tanul két éven keresztül a varsói ún. Szabad Lengyel Egyetemen politológiát, majd 1926 és 1932 között Berlinben, a Frigyes Vilmos (később Humboldt) Egyetemen filozófiát, közgazdaságtant és orientalisztikát.¹³ A Weimari Köztársaság Berlinjében Soloveitchik a hagyományos zsidóság egy egészen más szegmensével szembesül,¹⁴ mint a lengyel-fehérorosz területek stetljeiben, és itt köt ismeretséget olyan személyekkel is, mint Abraham Joschua Heschel, Alexander Altman vagy a későbbi lubavicsi rebbe, Menáhém M. Schneerson.

A berlini évek meghatározóak voltak az ifjú Soloveitchik szellemi fejlődése szempontjából. Elsősorban a korszak újkantiánus filozófiája gyakorol rá nagy hatást, doktori disszertációját a marburgi iskola talán legjelesebb zsidó képviselőjének, Herman Cohen (1842–1918) filozófiájának szenteli.¹⁵ A valóság szinte matematikai pontosságra törekvő coheni leírása szinte elbűvöli az ifjút, s a módszer által gyakorolt vonzerő folyamatosan visszaköszön Soloveitchik *Is ha-háláhá* (A háláhikus embertípus) című művének lapjain. Paul Gerhard Natorpnek (1854–1924), a marburgi iskola másik nagy alakjának a befolyása Soloveitchik leginkább vegytisztán filozófiai esszéjében, a *The Halakhic Mindban* (A háláhikus tudat) érhető tetten lépten-nyomon.¹⁶

Soloveitchik Berlinben intenzíven foglalkozik a kor modern vallásfilozófiájával is. Olyan gondolkodókat olvas, mint Henri Bergson, Max Scheler, Wiliam James, Rudolf Otto, Sören Kierkegaard és Karl Barth. Ugyancsak Németországban ismerkedik meg Husserl fenomenológiájával, valamint a korszak egzisztencialista filozófiájával is, melynek hatása szintén kimutatható Soloveitchik életművének számos pontján. Némi

¹² Rutishauser, 2003. 27–28.

¹³ Rutishauser, 2003. 28–33.

¹⁴ Brenner, Michael: *Das jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C. H. Beck, 2000.

¹⁵ Soloveitchik, Joseph: *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*. Berlin: Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1932.

¹⁶ Soloveitchik, Joseph B.: *The Halakhic Mind. An Essay of Jewish Tradition and Modern Thought*. New York–London: Seth Press, 1986.

túlzással azt állíthatjuk, hogy Soloveitchik ezt a Berlinben elsajátított oktatási-nevelési eszményképet (Bildungsideal) viszi tovább észak-amerikai hazájába, és az ottani közösségekben igyekszik azt kiteljesíteni.

Végül, de nem utolsósorban, Berlinben ismeri meg későbbi feleségét, a Vilnából származó Tonja Lewitet is, akivel annak 1967-ben bekövetkezett haláláig boldog házasságban élnek.¹⁷ Házasságukból két lány- és egy fiúgyermek született.¹⁸

1932-ben a frissen nősült Soloveitchik apja hívására Amerikába megy, és Bostonban telepszik le. Innentől kezdve élete végéig Bostonban él, bár fő tevékenységi köre több mint negyven évre a manhattani székhelyű *Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary*-hoz (a későbbi *Yeshiva University*hez) köti.

Az ifjú rabbi bostoni életének első szakasza közösségépítéssel telik. Soloveitchik kezdetben a *Váád ha-ir* (Városi Tanács) vezetője, majd 1937-től kezdődően feleségével együtt hozzálát a városban a hagyományos zsidó oktatási intézményhálózat kiépítéséhez. Ennek első lépcsőfoka 1937-ben az alapfokú oktatási intézmény, a *Maimonides School* megalapítása, ahol nők is tanulhatnak – e döntés persze nagy vitákat generál az ortodox közösségen belül. Majd 1939-ben a felsőfokú képzés megindítása a *Héhál Rábbénu Háim Hálévi* és a *Jesivat Tóráat Jiszráél* nevű intézményekben.¹⁹ Soloveitchiknek Bostonban nemcsak a helyi, hagyományosan lengyel eredetű ortodox közösség alacsonyszintű zsidó műveltségével kell felvennie a harcot, de folyamatosan küzdenie kell a szekuláris világ kihívásaival szemben is a közösség identitása és tagjainak megtartása érdekében. Mindezekén túl, az amerikai kontinensen elterjedtebb, liberálisabb zsidó csoportok túlsúlyától is óvnia kell a rábízott „nyáját”.²⁰ Az a háttérben mindig érezhető fenyegetettségérzet és felelősségtudat, ami majd a *Confrontation* (Konfrontáció) lapjain lépten-nyomon szemünkbe tűnik, e korai bostoni években alakulhatott ki benne.

Az 1941-es év nagy változásokat hoz Soloveitchik életében. Az előző év végén, illetve az 1941-es év elején, gyors egymásutánban meghal a new york-i *Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary* rektora, R. Bernhard

¹⁷ Soloveitchik neki ajánlja *The Lonely Man of Faith* című, személyes hangvételű írását. Grözinger, 2004. 5: 377–378.

¹⁸ Rutishauser, 2003. 30–32.

¹⁹ Rutishauser, 2003. 33–35.

²⁰ Rutishauser, 2003. 34. Amerikában az ún. Conservative Judaism, illetve a Reform Judaism irányzatok mindig is nagyobb számú követővel bírtak, mint az ortodoxia. Soloveitchik pályafutásának idején ez még fokozottabban érzékelhető volt, mint ma.

Revel (1885–1940) és Soloveitchik édesapja, aki ekkor az intézmény Talmud Tanszékének vezetője. A megüresedett posztra fiát, Josepht hívják meg. Innentől kezdődően az 1985-ben egyre inkább elhatalmasodó betegségig Soloveitchik a Szeminárium, a későbbi Yeshiva University,²¹ Talmud-, és később párhuzamosan a Filozófia Tanszékének professzora. Soloveitchik apja nyomdokaiba lépve a *Brisker derekh* elterjesztésén fáradozik az intézmény falain belül és azon túl is. A Yeshiva University-n eltöltött több, mint 40 éves pályafutása alatt Soloveitchik igyekezett a világi tudományosság legújabb ismereteit a hagyományos tóratanulás legmagasabb szintű művelésével összhangba hozni, kialakítva azt a szintézist – *Tóra u-máddá* (Tóra és világi tudás) – amely onnantól az egyetem, és tágabban a teljes integratív ortodoxia mottójává válik majd.

Nem utolsósorban Soloveitchik személyének, nagyhatású beszédeinek és egyre növekvő számú hallgatóközönségének köszönhetően a Yeshiva University hamarosan a modern ortodoxia legfontosabb képzési helyszíne lesz az amerikai zsidó diaszpóra köreiben.²²

Soloveitchik élete során közel 2000 rabbit avatott fel. A rákövetkező generációban Soloveitchik tanítványaival számos helyen találkozhatunk – akár az Egyesült Államokban, akár Izraelben járva – nagyhatású rabbiként vagy a zsidó tudományok elsőrangú művelőiként. Nem túlzás azt állítani, hogy a mai modern ortodoxiát át- meg átszövő viták jelentős része Soloveitchik írásainak vagy tetteinek helyes interpretációja körül forog, ahogy ezt a *Confrontation* (Konfrontáció) című esszé hatástörténetét elemezve még lesz alkalmunk megismerni.

Soloveitchik 1985-ben, 82 évesen egyre kínzóbbá váló betegségei miatt (Parkinson-kór, majd Alzheimer-kór) visszavonult az aktív munkavégzéstől, élete utolsó szakaszát lánya, Dr. Atarah Twersky²³ brookline-i otthonába töltötte 1993. április 8-án bekövetkezett haláláig.

Soloveitchik legnagyobb hatású írásai az 1940-es évek közepétől kezdődően keletkeznek, így a *Brisker derekh* tanulási módszer által formált személyiség fenomenológiáját nyújtó, ugyanakkor a háláhá mint speciális világlátási és érzékelési mód neokantiánus kategóriák segítségével történő leírását adó *Is ha-háláhá*, vagy az 1944-ben papírra vetett, de nyomtatásban csak 1986-ban napvilágot látott *The Halakhic Mind*.

²¹ Az intézmény 1945-ben kap egyetemi rangot.

²² Rutishauser, 2003. 35–41.

²³ Atarah Twersky, dr. Isaadore Twerskynek, a Harvard judaisztika professzorának volt a felesége.

Ez utóbbi mű a háláhá mint legitim viláértelmezési metódus leírásaként, egy lehetséges zsidó vallásfilozófia metodológiai megalapozásaként olvasandó. Ugyancsak az 1940-es évek terméke lehet a háláhához fenomenológiai módszerekkel közelítő, eredetileg héber nyelven megfogalmazott *U-vikástem mi-sám* (Onnan fogtok keresni) című, könyv alakban csak 1978-ban napvilágot látott írás is.²⁴

Soloveitchik, akinek családi tradíciója eredendően cionizmusellenes volt, 1956. április 16-án, Izrael függetlenségi napja alkalmából fogalmazta meg e családi tradíciókkal szakító, személyes hangvétellű állásfoglalását a vallásos cionizmus és Izrael Állam mellett, melyet később *Kol dodi dofék* (Kedvesem kopog) címmel jelentetett meg.²⁵

Soloveitchik talán legszemélyesebb hangú teológiai vallomása, a *The Lonely Man of Faith* (A hit magányos embere) eredetileg 1965-ben a Massachusettsi Brightonban található St. John's Catholic Seminary előadótérképében hangzik el először nyilvánosan.²⁶

Az 1954 és 1980 közötti években minden évben a jom kippur előtt tartott előadásai a *tesuvá* (megtérés) témaköréről több ezer látogatót vonzó eseménnyé válnak a Yeshiva University életében. Az eredetileg jiddisül elhangzó elmélkedéseket Pinchas H. Peli adta közre 1962–1974 között angol nyelven, és így válik sokak által forgatott klasszikussá.²⁷

Ahhoz, hogy jobban megértsük az elemzésünk tárgyául szolgáló *Confrontation* (Konfrontáció) című esszé keletkezésének sajátos történelmi körülményeit és Soloveitchik érvelésének lényegét az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején a Katolikus Egyházat átjáró reformtörekvéseket kell röviden felidézni.

A Holokauszt után a Katolikus Egyház – élén XII. Piusz (1939–1958) pápával – még abszolút a zsidó-keresztény viszony kétezer éves története során kialakult, sztereotípiáktól terhelt, üldözésektől, gettósítástól és kényszertérítésektől beárnyékolt, az „istengyilkos” zsidóság vádjától és az ehhez kapcsolódó helyettesítés-teológiától (szupercesszionizmus)

²⁴ Soloveitchik, Joseph B.: *Uvikkastem misham. And From There You Shall Seek*. Translated by Naomi Goldblum. New York: Toras Horav Foundation, 2017.

²⁵ A könyv címe az Éneke éneke 5:2-ből származik. Egy rövid magyar ismertető olvasható a könyvről az alábbi webhelyen: <https://lattiv.hu/kedvesem-kopog-joseph-b-soloveitchik-rabbi-izraelrol/> (letöltés ideje: 2023. április 6.)

²⁶ Soloveitchik, Joseph B.: *The Lonely Man of Faith*. New York – London, Doubleday, 1965. A szöveg angol fordítása elérhető a Sefaria adatbázisában is: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Righteous_Suffer?lang=bi (letöltés ideje: 2023. április 6.)

²⁷ Pinchas Peli (ed.): *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Dov Soloveitchik*. Lanham: Jason Aronson Book, 1996.

hangos, hagyományos gondolkodási sémái között mozgott. A háború alatt katolikus nevelőszülőkhöz kerülő vagy katolikus intézményekben bűjtatott zsidó gyermekek visszaadásának megtagadása számos esetben tovább élezte a már amúgy is rossz viszonyt.²⁸ 1958-ban XII. Piusz pápaságának utolsó évében, csendben elindul a nagypénteki liturgia zsidókat dehonesztáló részleteinek hosszú éveket tartó megreformálása, de az összkép még a kétezer éves beállítottságok továbbélését sugallja.

Ebben a helyzetben lép a színre Piusz halála után az új pápa, XXIII. János (1958–1964), aki a Holokauszt idején előbb isztambuli apostoli vikáriusként, majd 1944-től párizsi nunciusként számos zsidó életét mentette meg.²⁹ Az ő általa kezdeményezett reformfolyamat (aggiornamento, „igazodás a jelenhez”) vezet majd el az 1962 és 1965 között ülésű II. Vatikáni zsinathoz és a zsidó-keresztény viszony katolikus részről történő újragondolásához, mely elsőként a *Nostra Aetate* (Korunkban) című zsinati dokumentum 4. pontjában kerül kifejtésre.³⁰

A zsinat e részének előkészítésére a pápa felkérte Augustin Bea (1881–1968) német jezsuita bíborost.³¹ Az előkészületi munkálatok során Bea bíboros számos zsidó testület képviselőivel vette fel a kapcsolatot. Így találkozott az American Jewish Committee (AJC) tagjaival is. A szervezet egy hattagú előkészítő bizottságot állított fel a tárgyalásokhoz. Ebben a bizottságban kapott helyet Soloveitchik is.³² Az előkészítő bizottságban az amerikai rabbikart Soloveitchik és Abraham Joshua

²⁸ Brechenmacher, Thomas: *Der Vatikan und die Juden: Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2005. 223–225. Az egyik ilyen látványos ügyről ld. Dobos Károly Dániel: A Finály-ügy – újratöltve a legújabb vatikáni dokumentumok fényében. In: *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2021*. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2020. 97–108.

²⁹ Vö. Between Jerusalem and Rome.

³⁰ Ld. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_hu.html#NE4 (letöltés ideje: 2023. április 6.)

³¹ A munka lassan halad, a végső dokumentum elfogadásáig négy különböző, különféle érdekcsoportok vagy lobbik állásfoglalásait tükröző, eltérő mélységű reformokat preferáló vázlat készül el. Ld. ehhez Herschopf, Judit: *The Church and The Jews: The Struggle at Vatican Council II*. Eredetileg megjelent *The American Jewish Yearbook*, 1965. 99–136. Elérhető a *Dialogika* oldalán <https://www.ccsr.us/dialogika-resources/educational-and-liturgical-materials/classic-articles/banki1965> (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ld. még Melloni, Alberto: *Nostra Aetate and the Discovery of the Sacrament of Otherness*. In: Cunningham, Philip A. et al (eds.): *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*. New York: Fordham University, 2007. 129–151.

³² Az előkészítő bizottság tagjai még rajta kívül Elio Toaff, Jacob Kaplan, Louis Finkelstein, Salo Wittmayer Baron és Abraham Joshua Heschel. Ld. Kimelman, 2004. 4.

Heschel (1907–1972) képviselték, akik személyükben ki is jelölték a két nagy közösség további mozgásterét, illetőleg a vallási párbeszédhez való viszony diametrikusan szembenálló útjait is.³³



Joseph B. Soloveitchik. X (korábban twitter)

Soloveitchik már a Zsidó Világkongresszus 1960. december 8-i ülésén kijelentette, hogy ellenzi, hogy zsidók bármilyen formális státuszban is részt vegyenek az ökumenikus zsinaton,³⁴ míg Heschel 1962 májusában egy négy fő pontból álló javaslatot nyújtott át Bea bíborosnak a zsidó-keresztény viszony megjavítása érdekében.³⁵ Az egyeztetések során Soloveitchik és Heschel többször találkoztak egymással, de eltérő viszonyulásuk a dialógus kérdéséhez mindvégig változatlan maradt. 1962-ben Soloveitchik tárgyalásokat folytatott Monsignor Johannes Wilibrands (1909–2006), későbbi bíborossal, az 1974-ben felállított Vallási

³³ Kettejük viszonyáról Reuven Kimelman jelentetett meg egy kiváló tanulmányt néhány évvel ezelőtt: Kimelman, 2004.

³⁴ Kimelman, 2004. 4.

³⁵ *On improving Catholic-Jewish Relations. A memorandum to His Eminence Augustino Cardinal Bea, President the Secretariat Christian Unity.* A szöveg elérhető: https://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/6A4.PDF (letöltés ideje: 2023. április 6.)

Kapcsolatok a Zsidósággal Bizottság titkárával, a zsidók és keresztények közötti teológiai eszmecsere lehetőségeiről.

Ilyen módon – mintegy akarata ellenére is bevonódva a dialógus előkészítő munkálataiba – Soloveitchiknek *nolens-volens* állást kellett foglalnia a kérdésben. Ez az állásfoglalás ölt testet a már említett Amerikai Rabbitanács 1964. évi téli kongresszusán felolvasott előadásában, melynek letisztult formája áll előttünk a *Confrontation* (Konfrontáció) című szövegben. Az írás nyomtatásban a *Tradition* című folyóirat 1964. évi 6. számában látott először napvilágot.

Az interpretáció bűvöletében, avagy mit is állít valójában Soloveitchik a *Confrontation* lapjain?

Soloveitchik esszéje két nagyobb részre oszlik, amint ezt a szerző a szövegben római számozással maga is érzékelteti. Az esszé első része az elméleti megalapozást szolgálja, míg a zsidó-keresztény (ebben az összefüggésben leginkább katolikus) párbeszéd lehetőségi feltételeivel a második részben foglalkozik behatóbban a szerző.

Az első, antropológiai jellegű részletben Soloveitchik Teremtés könyve első fejezetei köré szőtt midrásában három emberi archetípust állít a szemünk elé. Az első a „nem-konfrontálódott ember”, aki még nem vagy alig érzékeli a környezete és a világ közötti különbséget, és ezért nem is bocsátkozik interakcióba az őt körülvevő külvilággal, annak mintegy részeként egyszerűen élvezzi azt. Ezt követi az első konfrontáció szintje, melynek során az ember szembekerül a világgal, elhatárolódik tőle, majd annak megismerésére és saját uralma alá hajtására törekszik. Ez az első interakció a megismerés által uralomra törő alany és a leigázandó tárgy viszonyát rajzolja elénk. Míg a harmadik szinten, Ádám és Éva találkozásának képében a konfrontáció egy új hierarchikus szintre emelkedik. A két alany egymástól mindörökre elkülönülő, de egymás segítségére siető módon – Soloveitchik itt a bibliai עֲזָרָה (segítőtárs) és כְּנַגְדוֹ (vele szemben álló) alakokkal játszik³⁶ – alkot egyfajta közösséget. Ez utóbbi, személyközi, ugyanakkor a két alany különbségét és áthatolhatatlan különbözőségét mindvégig fenntartó találkozást nevezi Soloveitchik „második konfrontációnak”. A mester szavaival élve:

³⁶ Ld. az esszé 103. oldalán.

„[...] az ember nagysága abban áll, hogy dialektikusan közeledik a vele szembenállóhoz, hogy ambivalens módon viselkedik embertársával szemben, hogy barátságot köt, de szembe is áll vele, hogy közeledik hozzá, ugyanakkor el is húzódik tőle. Az עֲרֵב (segítőtárs) és יָדָאָה (vele szemben álló) kettősségében találjuk meg győzelmünket és vereségünket is.”³⁷

E pontról indul az esszé második része. Soloveitchik számára a zsidóság találkozása az őt körülvevő külvilággal mindig ezt a kettős konfrontációt kell, hogy megjelenítse. Egyfelől részvét az emberiség nagy közös erőfeszítésében, hogy uralma alá hajtsa és (értelmesen) birtokába vegye az őt körülvevő világot, másrészt az (isteni) kiválasztás által létrejövő új egzisztenciális állapotban egyfajta elkülönülés a világ többi részétől. Egység és különállás sajátos, dialektikus harmóniája. Ezt a viszonyt érzékelteti az esszé végén olvasható, bibliai inspirációjú szövegértelmezés Ábrahámról, aki Kánaán földjén egyszerre próbált אֲדָמִי (idegen) és אֲרֻמִי (lakos) is lenni, illetőleg egy hosszabb midrás Jákob és Ézsau találkozásáról,³⁸ ahol a bibliai szöveg eredetileg csendes és magába szálló Jákobja, Ézsauval találkozáskor kezdeményezően lép fel, és bátran kijelöli az együttműködés és az elkülönülés egyértelmű határvonalait. Együttműködés a világot jobbító, ma divatos szóval azt mondanánk „humanitárius” szférában, míg elkülönülés a legbelsőbb lényegét érintő (teológiai) szférában.³⁹

E szimbólumokban kifejtett tanítás közé ékelődve fogalmazza meg Soloveitchik azt a négy feltételét, melyek teljesülése esetén a két közösség teológiai típusú párbeszédbe is bocsátkozhat(na):⁴⁰

1. Mindkét közösség totális függetlenségének elismerése. Soloveitchik jól látja, hogy a barikád keresztény oldalán a zsidóságot több ezer éven át (és sokszor még napjainkban is) a kereszténység előkészítéseként

³⁷ Ld. az esszé 103. oldalán.

³⁸ Jákob és Ézsau a középkor óta a zsidóság és a kereszténység testvérharcának szimbóluma. E vetélkedés során természetesen mindkét fél magának igényelte Jákob szerepét.

³⁹ Az ortodoxia más alakjai, így pl. Soloveitchik kortársa, Móse Feinstein (1895–1986) Soloveitchiknél sokkal szigorúbb tiltást fogalmazott meg: „Következésképpen minden kapcsolat és a világi ügyekben folyó megbeszélés is tiltott velük [a keresztényekkel], hiszen maga a 'közeledés' aktusa is tiltott, mivel ez a bálványimádáshoz való közeledés – hitkarvut im ávodá záró – tiltása alá esik. Idézi Nachama, Andreas és Homolka, Walter: Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst: Von der Verachtung zur Kooperation? *Herder Korrespondenz*, 4/2021 S. 46–50. Elérhető az interneten is: <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2021/4-2021/von-der-verachtung-zur-kooperation-fuer-orthodoxe-juden-ist-das-christentum-weiterhin-goetzendienst/> (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁴⁰ Ld. az esszé 109-113. oldalán.

vagy előképeként és annak megjelenésétől kezdődően „okafogyottként” értelmezik. Ezzel az előfeltétellel nem lehet dialógust folytatni. Nyilván e történetileg adott értelmezési keret a jövőben esetleg változhat, s a keresztény fél szívós munkával felszámolhatja ezt a perspektívát, s vele együtt a háttérben lappangó missziós igényeit is; ilyen formán e feltétel filozófiailag nem abszolút érvényű, csak kontingens. Az idő azonban – Soloveitchik szerint – a ’60-as évek elején erre még nem volt érett.⁴¹ Továbbá – s Soloveitchik ezt is hangsúlyozza – a zsidóság azon csoportjai is éretlenek a párbeszédre, akik hajlandóak zsidó identitásuk bizonyos részeit vagy egészét feláldozni a külvilághoz történő alkalmazkodás érdekében – ez alatt szerzőnk az ortodoxiánál liberálisabb elveket valló amerikai zsidó közösségeket érti.⁴²

2. Van azonban egy sokkal mélyebb, filozófiai jellegű oka is, amely miatt Soloveitchik számára a két közösség közeledése mindig is a kettős konfrontáció az עֵרָב (segítőtárs) és עֵרָבָא (vele szemben álló) mintájánál kell, hogy megtorpanjon. Ez pedig az isteni és emberi viszonyának egy-egy vallás sajátos szimbólumaiba, rítusaiba, szent szövegeibe kódolt, áthatalmatlan egyedisége, mely nem tesz lehetővé valódi kommunikációt a két közösség között.

„Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egységesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának. [...] Ha a vita hitbéli kérdések körül forog, akkor az egyik vitapartner kénytelen lesz ellenfele nyelvét használni. Ez pedig egyénisége és különlegessége feladását jelentené.”⁴³ – vallja Soloveitchik az egzisztencializmus nevében. Ez a gondolat a soloveitchiki rendszer alapvető eleme, amely az egy évvel később megfogalmazott *The Lonely Man of Faith* lapjain ugyanúgy kifeje-

⁴¹ Rutishauser, 2003. 263–267.

⁴² Ld. az esszé 112. oldalán. Vö. még Rutishauser, 2003. 265.

⁴³ Ld. az esszé 112. oldalán.

zésre jut, mint az alább közölt esszé központi magjában. Nem kontingens, történetileg kondicionált elemről van itt szó, hanem – legalább az általa követett rendszerben – abszolút érvényű axiómáról.⁴⁴

3. Ugyanígy a párbeszéd útjába áll még a történeti múlt, mely a zsidó-keresztény viszony partikuláris keretei között a kisebbségben élő zsidóság számára számtalan negatív emlékekkel terhelt. Ez az elem, a keresztény közösség hozzáállásának alakulásával elméletileg szintén változhat, de az idő itt sem érett még, hogy meggyőződjünk az éppen csak érzékelhetővé váló változás teljeskörű és visszafordíthatatlan voltáról.⁴⁵

4. Mindezen állítások eredőjeként Soloveitchik arra szólít fel, hogy – épp a totális különállóság tiszteletben tartása érdekében! – egyik közösség se érezze úgy, hogy joga lenne a másik őt érintő világképének menetében módosításokat javasolni. Ezek a változtatások csak belülről indulhatnak, s csak az adott közösség tagjai kezdeményezhetik, ugyanakkor azok soha nem kötelezhetik a másik felet a reciprocitás jegyében viszontválaszra.⁴⁶ Azok az ortodox személyek vagy csoportok, akik ma a dialógusban a soloveitchiki-elvek meghaladását propagálják, sokszor pont e viszony reciprok kötelező erejére hivatkoznak.

Láthatjuk, Soloveitchik esszéje egy sajátos történeti kihívásra adott válasz: a változás szelétől éppen csak megérintett Katolikus Egyház zsidó partnereket keres, akik hajlandók segíteni számára évezredek teológiai tabutémáinak újragondolásában. Soloveitchik jól látja e meghívás súlyát, de veszélyeit is, és felelősséggel dönt. Az egyházban épphogy csak elindult változás iránya és stabilitása kiszámíthatatlan. Ahogy a múltban is többször a zsidó ügyhöz pozitívabban viszonyuló pápák követték a hajlíthatatlan konzervatívokat. Ki tudja, mit hoz a holnap? Meddig megy el a változás, valóban visszafordíthatatlan-e a folyamat, és képes-e mindez a kétezer éves múltat relativizálni? Ugyanakkor azt is látja, hogy az Amerikában éppen csak meggyökeresedő ortodoxia számára a vállalkozás több szempontból is kihívás: a teológiai párbeszéd – és

⁴⁴ Hogy Soloveitchik esszét nem pusztán tradicionalizmus, hanem abszolút racionális, filozófiai meggyőződése motiválta, Daniel Rynhold is bizonyította. Rynhold, Daniel: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue. *Harvard Theological Review*, 96 (1), 2003. 101–120. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816003000348> Ld. még Ross Goodman, Daniel: From Confrontation to Cooperation: The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue. *Harvard Theological Review*, 114 (4) 2021. 536–560. doi: <https://doi.org/10.1017/S0017816021000286>

⁴⁵ Ld. az esszé 112. oldalán.

⁴⁶ Ld. az esszé 112–113. oldalán.

ezt az elmúlt hatvan év tapasztalatai is alátámasztják – sokszor negatív következményekkel jár, a felek bizonyos „kétes értékű,” és talán el sem várt kompromisszumok érdekében kénytelenek engedelményeket tenni, saját identitásuk egy részletét feladni vagy átértelmezni. Ez működhet akár belső kényszer hatására is, ha úgy érzik, hogy a kölcsönösség elve erre kötelezi őket.

Ugyanakkor Soloveitchik döntése mögött a liberálisabb beállítottságú zsidó többség és a növekvő létszámú, de még mindig kisebbségbe szoruló ortodoxia versengése is kitapintható az amerikai szintéren. Mindezekon túl, van azonban a döntésnek egy minden történeti és politikai megfontolást felülíró, filozófiai gyökerezettségű: a két eltérő istentapasztalat eredendő összeegyeztethetlenségének tapasztalata.

Mindezek ellenére azt látjuk, hogy az elmúlt időszakban – különösen a 2000-es évek eleje óta – Soloveitchik addig egyértelmű útmutatásnak tartott szavait az ortodoxián belül is elkezdik felülvizsgálni.

Tanulságos lehet belehallgatni ezekbe a hangokba. 2003 novemberében a jezsuita fenntartású Boston College keretei között működő Center for Christian-Jewish Learning egy konferenciát szentelt Soloveitchik esszéjének *Rabbi Joseph Soloveitchik on Interreligious Dialogue: Forty Years Later* címmel. A konferenciát dr. Eugene Korn – egykori Soloveitchik-tanítvány – gondolatmenete nyitotta meg, melyre David Berger, szintén Soloveitchik-tanítvány és Arje Klappe rabbik reagáltak. Mintegy csendestársként kísérelte ezt az ortodox belvitát Philip A. Cunningham katolikus pap, teológiai professzor, a St. Joseph Egyetemen működő Zsidó-Keresztény Kapcsolatok Intézetének vezetője.⁴⁷

Korn elsőként felvetette azt a kérdést, hogy mennyire kötelező jellegű Soloveitchik állásfoglalása? Vajon az esszé tekinthető-e teljesértékű háláhikus döntvénynek (*peszák háláhá*) vagy sem? Korn a háláhikus érvelés bizonyos elengedhetetlen elemeinek (héber nyelv, hivatkozás az elődökre, a háláhikus érvelés terminológiájának) hiánya miatt negatívan válaszolt e kérdésre. Véleménye szerint az esszé egy filozófiai érveléssel bevezetett „politikai állásfoglalás”, amely a vallásközi dialógus ügyében ad a jól ismert történelmi körülmények között eligazítást.⁴⁸

⁴⁷ A vitaest során elhangzott előadások írott változatai elérhetőek az alábbi linken: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/ (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁴⁸ Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting “Confrontation” After Forty Years*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.)

Esszéjében Korn Soloveitchik előbb említett négy pontját három érvvé sűrítette össze: ezek közül az általunk a 2. pontban tárgyalt filozófiai érvelést, az 1. pontban leírt doktrinális és a 3. pontban bemutatott történelmi érvet nevesítette. Korn a doktrinális és a történelmi érvelés – általunk is leírt kontingens jellegére hivatkozva – ezek elévülése mellett érvelt. A keresztény közösség tartósnak bizonyult „pálfordulása,” a történelmi helyzet megváltozása (Izrael megalakulása stb.), a zsidó és keresztény közösségek globális súlyának csökkenése, az iszlám radikalizmus mindkettőjüket fenyegető tapasztalata, valamint a vallásos létformát egyre intenzívebben érő szekularizációs fenyegetettség miatt Soloveitchik eredendően megfogalmazott feltételeinek teljesülését tételezte.⁴⁹

Ha ezt el is fogadjuk, akkor is fennmarad a központi kérdés, mit kezdetünk a soloveitchiki rendszerben abszolút érvényű filozófiai érvvel?

Korn válasza itt nehezen védhető. Felveti, hogy Soloveitchik eredeti megfogalmazása maga is abszurd, hiszen, ha a vallási tapasztalat legbensőbb tartalma nem közvetíthető, még a hittestvér felé sem, akkor Soloveitchik maga sem lett volna képes olyan maradandó hatást tanúsítani a Tóra tartalmának továbbadásában. Másrészt, Soloveitchik maga is sokat tanult keresztény vagy legalább nem zsidó gondolkodóktól, és maga is tanított interkonfesszionális összetételű hallgatóság előtt, mint a korábban említett *The Lonely Man of Faith* első felolvasásakor.⁵⁰ Végezetül azt állítja, hogy Soloveitchik eredetileg nem a legbensőbb vallási tartalom totális átadhatatlanságára gondolt, pusztán a középkori disputák módszereit felidéző, ellenséges hangulatú, kényszeredett apologetika elfogadhatatlanságát hirdette.

Ugyanakkor Korn amellet is érvel, hogy a zsidó fél nem húzódhat vissza „csigaház-egzisztenciájába”, személyes meggyőződéséről tanúságot kell tenni a külvilág felé, és ebben a küldetésében a részlegesen hasonló tapasztalatokkal rendelkező, az új teológia talaján álló katolikus fél lehet a megfelelő „segítőtárs”, אָרְטְ וְחֵן partner.⁵¹

David Berger, a Yeshiva University egyik dékánja, válaszában hevesen vitatja Korn érvelésének utolsó pontját: az eredeti soloveitchiki szöveg szerinte nem korlátozódik a hitviták előre meghatározott forgatókönyv

⁴⁹ Korn, 2004.

⁵⁰ Hasonlóan érvel majd Rutishauser is. Ld. Rutishauser, 2016. 55.

⁵¹ Korn, 2004.

szerint működő világára. Szerinte „a hit személyes tapasztalata” maga kommunikálhatatlan. Ami átadható, az a „hit intellektuális értelmezése”, de ez még önmagában elégtelen.⁵²

Ugyanakkor David Berger kijelenti, hogy a soloveitchiki szöveg maga nyilván nem örök érvényű „Sínai-kinyilatkoztatás,” de figyelmeztetési ma is érvényesek. A dialógus még jóindulatú formáiban is számos csapdát rejteget magában. Ilyenek például az egymás irányában tett kölcsönös „engedmények” és „gesztusok” ki nem mondott, de mégis elvárt igénye vagy a – legjobb jóindulat mellett is sokszor kiküszöbölhetetlen – missziós szándék.⁵³

Arje Klapper, aki, bár szintén a Yeshiva University-n szerzett diplomát, Soloveichiket már nem ismerhette, s a vita pillanatában a Harvard ortodox rabbijaként szolgált, e két álláspont között próbált navigálni. Elsőként megállapította, hogy az esszé közelebb áll a háláhikus döntvény műfajához, mint azt Korn sugallja, ugyanakkor nem egyértelműen rezponzum, hiszen akkor Soloveitchiknek – a műfaj szabályai szerint – a kereszténység *ávodá zárá* (bálványimádás) státusának vizsgálatával kellett volna kezdeni írását, ami kifejezetten szerencsétlen lenne az ismert történelmi kontextusban.⁵⁴

Arra is ráirányította a figyelmünket, hogy a soloveitchiki esszé egy ponttal maga is tovább lép a teológiai dialógus totális tagadásán, amikor így fogalmaz: *„Arra vagyunk hivatottak, hogy ne csak azt mondjuk el ennek a közösségnek [értsd: a nem-zsidók], amit már úgyis tud – hogy emberek vagyunk, akik elkötelezettek az emberiség általános jóléte és fejlődése iránt, hogy érdekel bennünket a betegségek elleni küzdelem, az emberi szenvedés enyhítése, az emberi jogok védelme, a rászorulóknak segítése stb. stb. –, hanem azt is, ami még ismeretlen számára, nevezetesen másságunkat, (ami abban áll, hogy) egy sajátos metafizikai szövetség által életre hívott közösség (metaphysical covenantal community) vagyunk.”*⁵⁵

⁵² Berger, David: *Revisiting „Confrontation” After Forty Years: A Response to Rabbi Eugene Korn*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Berger_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ld. még In: Berger, David: *Persecution, Polemic, and Dialogue. Essays in Jewish – Christian Relations*. Boston: Academic Studies Press, 2010, 385–391.

⁵³ Berger, 2004.

⁵⁴ Klapper, Aryeh: *Revisiting „Confrontation” After Forty Years. A Response to Rabbi Eugene Korn*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Klapper_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁵⁵ Lásd az esszé 108. oldalán

Abban, hogy ez az önfeltárukozás a másság kinyilvánításán túl még mit kell, hogy tartalmazzon, ő is bizonytalan, de hajlik afelé, hogy pusztán a „*via negatívára*” fókuszáljon. „Azt mondanám – érvel Klapper –, hogy az esszében mintha [Soloveitchik] azt sugallná, hogy a párbeszédnek arra kellene korlátozódnia, hogy elmagyarázza, hogy mások vagyunk, nem pedig arra, hogy hogyan vagyunk mások.”⁵⁶

Továbbá megemlítette azt is, hogy az ortodoxia még messze nem haladt olyan mértékig előre a kereszténység megítélésének felülvizsgálata terén, mint egyes keresztény felekezetek a zsidó vallás státuszának revidálásában.⁵⁷ Magyarul, a keresztény hit tartalma számára még mindig nem más, mint *ávodá zárá*.⁵⁸

Végezetül tesz egy érdekes megjegyzést a kulturális típusú és teológiai dialógus különbségéről, ezt az állítását azonban nem fejt ki egyértelműen.

E ponton kapcsolódik elemzésünkhöz Christian M. Rutishauser SJ svájci jezsuita Soloveitchikről szóló német nyelvű életrajza, mely a szerzőnek a Luzerni Egyetemen megvédett doktori disszertációja.⁵⁹ Rutishauser úgy véli, hogy az eredeti soloveitchiki esszében a dialógusnak nem kettő (közös társadalmi szerepvállalás – igen, teológiai párbeszéd – nem), hanem három szintje szerepel. Véleménye szerint Soloveitchik – Karl Barth-i alapokra építve – különbséget tesz a vallási dimenzió két részlete: *hit* (Glaube) és *vallás* (Religion) között. A vallás, a „hittartalom kulturális közvetítője”⁶⁰ párbeszéd tárgyává tehető, míg az Isten és ember közötti találkozás legmélyebb érzete (a hit) már nem. Rutishauser szerint az eredeti esszé szavai ezt a felfogást támasztanak alá:

„Az emberek összekevernek két fogalmat, amikor két vallási közösséget, például a keresztényt és a zsidót egyesítő közös (zsidó-keresztény) hagyományról beszélnek. Ennek a kifejezésnek kizárólag akkor van értelme, ha a vallási csoportokat történeti-kulturális szempontból vizsgáljuk, és egymáshoz fűződő viszonyát, humán- vagy társadalomtudományi kategóriákban értelmezzük, amelyek az ember teremtő tudatának kibontakozását írják le. Ne feledjük, hogy a vallási tudat nemcsak sajátos apokaliptikus

⁵⁶ Klapper: Revisiting, 2004.

⁵⁷ Klapper: Revisiting, 2004.

⁵⁸ A kérdés megítéléséről az izraeli ortodoxián belül átfogó képet rajzol Ben-Johanan, Karma: *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University, 2022. 162–271.

⁵⁹ Rutishauser, 2003. 256–267.

⁶⁰ Rutishauser, 2003. 262.

hittartalmakban fogalmazódik meg, hanem ugyanúgy egy evilági kulturális rendszerben is érvényre jut. A vallás nemcsak isteni elhívás, amely kívülről éri az embert, de egyszersmind a személyes lét új dimenziója is, amelyet az ember önmagában fedez fel. Egyszóval a hitélménynek van egy kulturális aspektusa is, amely pszichológiai szempontból a legintegrálőbb, leginspirálóbb és legfelemelőbb szellemi erő. A vallási értékek, tanok és fogalmak lefordíthatók és le is lettek fordítva olyan kulturális kategóriákra, amelyeket a világi ember is használ és értékkel. Így a történelem során bármiféle, az egyetemes vagy filozófiai vallásra történő utalás a hittartalom ezen kulturális aspektusával függ össze, amelyet nemcsak a hívők közössége, hanem a pragmatikus, haszonelvű társadalom is ismer és elismer. Ez a fajta kulturális vallási tapasztalat értelmet és irányultságot ad az emberi létnek, és kijelöli az emberi élet méltó végcéljait, így hozzájárul az emberi méltóság és értékek növekedéséhez a hétköznapiak során.”⁶¹

Azt gondolom, hogy Rutishauser itt téved, a szöveg e pontján Barth és Soloveitchik nem ugyanarról beszélnek. Barth a legbelsőbb hitélmény egyfajta kulturális artikulációjáról, míg Soloveitchik a vallás által közvetített értékrend beépüléséről a szekularizált kultúrába. Soloveitchik e ponton nem Barth tanítványa, ahogy ez az esszé következő szakaszából nyilvánvalóvá kell, hogy váljon: „Nyugati örökségünket tulajdonképpen három tényező: a klasszikus, a zsidó és a keresztény összjátéka formálta, így nyugati civilizációnk keretein belül jó szívvel beszélhetünk zsidó-hellenisztikus-keresztény hagyományról. Ha azonban a kultúra dimenziójáról a hit dimenziójára helyezük át a hangsúlyt, ahol teljes, feltétel nélküli elkötelezettségre és azonosulásra van szükség, akkor eltérő vallási hagyományaink – amelyek természetüknél fogva nem illeszkednek egymáshoz és eltérő vonatkoztatási pontokhoz kapcsolódnak – egymásra épülésének és a kinyilatkoztatott tanok folytonosságának egész gondolata teljességgel abszurd, hacsak nem vagyunk hajlandók elfogadni a keresztény teológiának azt az állítását, hogy a kereszténység felváltotta a judaizmust.”⁶²

Rutishauser felfogása sok szempontból tükrözi David Hartmannak (1931–2013), ugyancsak Soloveitchik-tanítványnak, a jeruzsálemi Shalom Hartman Institute igazgatójának álláspontját, melyet *Love and Terror in the God Encounter* című könyvének a soloveitchiki esszével

⁶¹ Ld. az esszé 109-110. oldalán.

⁶² Ld. az esszé 110. oldalán.

foglalkozó fejezetében fejtett ki részletesebben.⁶³ Ez a hasonlóság persze nem meglepő, hiszen Rutishauser támaszkodott Hartman írására, ugyanakkor az eredeti hartmani értelmezés visszafogottabb, sőt, talán nem is minden pontján tökéletesen konzekvens. Míg a 21. századi jezsuita szeretne keresztény hallgatóinak optimistább képet festeni a tényleges valóságnál.⁶⁴

Végezetül hadd fűzzek hozzá egy személyes adalékot a vitához, amely azt is jól mutatja, hogy miképpen értelmezték a soloveitchiki örökséget a 21. század elején David Hartman és tanítványai. 2009-ben módomban nyílt Menachem Fischel, a Hartman Institute munkatársával beszélgetést folytatnom, melynek során elmondta, hogy a Hartman Institute rendszeresen szervez vallások közötti, teológiai dialógust bár nem a megszokott vallásközi (interreligious) módon, hanem egy sajátos, „intra-religiousnak” elnevezett módszer szabályai szerint. Minden vallás képviselője csak a saját hagyománya szövegeit olvassa egy előre meghatározott témakörben, melynek során a többiek mintegy csendestársként hallgatják őt és tanulnak tőle.

Konklúzió

Mindezen új értelmezési kísérletek tetszetőssége ellenére, én azt gondolom, hogy Soloveitchik esszéjében ténylegesen azt az álláspontot képviselte, hogy teológiai dialógus nem jöhet létre és nem is megengedett a zsidóság és a katolicizmus között. S erre két oka is volt.

Elsőként az általa vallott, filozófiailag megalapozott szigorú tudományeszmény, melyet elsősorban a 20. század derekán kibontakozó kvantum-elmélet és a szövegértelmezést forradalmasító Hans Georg Gadamer (1900–2002) filozófiai alapozottságú hermeneutikája befolyásolt.⁶⁵ Soloveitchik számára e két diszciplína egyértelműen megmutatta, hogy az „adottnak vélt tárgy” értelmezése, sőt, talán nem túlzás azt mondani, észlelése is, az egyén által magával hozott értelmezési kerettől függ, ami minden esetben egyedi és átjárhatatlan. Ez a fajta „kognitív pluralizmus”

⁶³ Hartman, David: *Love and Terror in God Encouncter. The Theological Legacy of Rabbi Josef Soloveitchik*. Woodstock: Jewish Lights, 2004. 131–165.

⁶⁴ Ne feledjük, az rutishauseri elzmzés német nyelvű olvasóközönségnek készült!

⁶⁵ Rhynold, 2003. 109, West, Angela: Soloveitchik’s ‘No’ to Interfaith Dialogue. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 47 (2) 2014. 95–106, itt 99. DOI: <https://doi.org/10.3167/ej.2014.47.02.12>

megakadályoz mindenfajta értelmes kommunikációt eltérő értelmezési keretek közül érkező szubjektumok között, hiszen nincs olyan arkhimédeszi pont, amivel elmozdulhatnánk a holtpontról.⁶⁶ Ebből a talán Kierkegaardig visszavezethető szigorú izolációt hirdető értelmezési keretből válnak érthetővé az esszé alábbi mondatai:

„Hiszen minden személyközi kapcsolatban, mint amilyen a házasság, a barátság vagy a bajtársiasság, bármilyen erősek is a két személyt egyesítő kötelékek, a létezés módjai (*modi existentiae*) teljesen egyediek és ezért összeegyeztethetetlenek maradnak, mindkét szinten: az ontológia és a tapasztalat szintjén egyaránt. Az arra irányuló remény, hogy két emberi személy létezésének módjai összeegyeztethetők, abban a veszélyes és hamis elképzelésben gyökerezik, hogy az emberi létezők egyszerű matematikai folyamatoknak alávetett absztrakt (matematikai) mennyiségek. Ez a tévedés a korporatizmus állameszméjében és a mechanisztikus behaviorizmus filozófiájában gyökerezik. Valójában minél közelebb kerül két ember egymáshoz, annál inkább tudatosul bennük az őket elválasztó metafizikai távolság. Mindegyikük egyéni módon létezik, elmerülve önközpontú és kizárólagos tudatosságában. A létezés napja (esetükben) az egyén öntudatának születésével kel fel és annak megszűnésével nyugszik le. Az egyén soha nem lesz képes a rajta kívülálló létezés megértésére.”⁶⁷

Vagy az alábbi, sokak által kifogásolt szakasz, amely szerint még a közös vallási értelmezési keretből érkezők között sincs „áthallás”:

„Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egyesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának.”⁶⁸

Ugyanezt a gondolatot fejti ki Soloveitchik a *The Lonely Man of Faith* lapjain is, ahol – az egzisztencialista filozófia hagyományait követve – a hit tapasztalatát állítja az emberi egzisztencia fókuszába. A hit – e műben a transzcendenstől, a *mysterium tremendum*tól való megérintett-

⁶⁶ West, 2014. 99.

⁶⁷ Ld. az esszé 102. oldalán.

⁶⁸ Ld. az esszé 112. oldalán. Hasonló módon nyilatkozik e tapasztalatról Immanuel Jakobovits a Brit Nemzetközösség korábbi főabbija is: „Az Örökkévalóval való viszonyunkat, ennek meghatározását és kollektív kifejezőmódját olyan intim és személyes tulajdonunknak tekintjük, amit nem osztanánk meg a kívülállókkal, ahogyan az ember a házastársi kapcsolatáról sem mesél idegeneknek.” Jakobovits, Immanuel: *The Timely and the Timeless. Jews, Judaism and Society in a Storm-tossed Decade*. London: Valentine – Mitchell, 1977. 120.

ség érzése – a szerző számára teljességgel egyedi, lefordíthatatlan, az emberi kommunikáció során átadhatatlan tapasztalat, mely bizonyos értelemben még az értelmi megértés számára sem ragadható meg a maga teljességében.⁶⁹ A hit ezen közölhetetlensége teszi a hit birtokosát állandó magányossá a világban. Ez a magány bizonyos értelemben még inkább érezhető az embertárssal, mint a néma kozmossszal szemben.⁷⁰ A modern társadalomban idegenül és elkülönülten álló individuum, a hit embere azonban nem marad teljesen egyedül. Bár legbensőbb világa átadhatatlan, képes egy fajta „hit-közösséget” vagy szövetségi közösséget felépíteni. Ez a közösség azonban Soloveitchik szerint nem a legminimálisabb két összetevőből, az egyénből és a vele szembenálló másikból épül fel, hanem háromszereplős. Én, a másik és az Örökkévaló e minimális közösség elengedhetetlen feltételei.⁷¹

Ebből a meggyőződésből válik érthető Soloveitchik vonakodásának másik, expliciten meg nem fogalmazott, de háttértudásként talán minden korabeli zsidó olvasó részéről feltételezett oka. Ha Soloveitchik számára, ahogy az általa megszólítottak számára is, a katolicizmus *ávodá zárá*, melynek istene nem azonos az Örökkévalóval, akkor a kommunikáció lehetőségi feltételeként elképzelt közösség sem valósulhat meg e partnerek között soha.⁷² Ilyen világképből kiindulva nem érdemes és nem is lehetséges a párbeszédbe belebocsátkozni.

E ponton nem marad más, mint emlékezetünkbe hívni Berger rabbi tanítását: a soloveitchiki szöveg nem „Sínai-kinyilatkoztatás,” de bármely jövőbeni párbeszéd megindulása előtt e két követelmény fennállását kell ismételten felülvizsgálni. Hiszen a teológiai párbeszéd lehetősége – ezt Soloveitchik jól érezte – ezeken áll vagy bukik.

E rövid bevezető után következzen az eredeti esszé magyar szövege!

⁶⁹ The Lonely Man. 94–95. Vö. még Grözinger, 2004. 5:368–370.

⁷⁰ The Lonely Man. 37. Vö. még Grözinger, 2004. 5:372.

⁷¹ The Lonely Man. 38–42. Vö. még Grözinger, 2004. 5:374–378.

⁷² West, 2014. 101–104.

RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK

MAGGID MODERN CLASSICS



CONFRONTATION
AND OTHER ESSAYS



Joseph B. Soloveitchik: Confrontation and Other Essays, 2016. Címlap.

Joseph B. Soloveitchik: Konfrontáció⁷³

Joseph B. Soloveitchik rabbi, a Yeshiva University keretei között működő Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary vezetője (ros jesiva), a há-láhiikus (ortodox) zsidóság egyik elismert szellemi vezére és szószólója.

⁷³ Az egész esszé egyik kulcskifejezése a konfrontáció, magyarul szembesülés, szembenézés, szembesítés, olykor találkozás. Az embernek – Soloveitchik teóriája szerint – az emberré válás útján előbb szembesülnie kell az őt körülvevő természettel, majd a rajta kívülálló másik emberi személlyel. Az esszé második felében ugyanezzel a terminussal írja le a vallások közötti találkozását is. A magyar fordításban a fogalmat néha szinonimákkal kellett helyettesíteni (találkozás, tudatosulás, szembenállás stb.). Másutt az eredeti szöveg angol kifejezéseit is meghagytam zárójelben, hogy ezáltal az esszé előrehaladása fogalmi szinten is követhetőbb legyen. (A fordító jegyzete).

Azzal, hogy eredeti tudományos írásai és kreatív filozófiai gondolatai most nyomtatásban is elérhetővé válnak, több olyan személy régi vágya teljesül, akik (a mester) útmutatásait keresik korunk bonyolult problémái közepe. E folyóirat szerkesztői mély hálával tartoznak a Rabbikus Tanács (Rabbinical Council) köztiszteletben álló mentorának (azaz Soloveitchiknek), amiért a TRADITION-t választotta első nagyszabású angol nyelvű esszéjének közzétételére. A széles körben csak (par excellence) „Rabbi” -ként emlegetett Dr. Soloveitchik, a Háláhikus Bizottság elnökeként a Rabbikus Tanács által is hivatalosan elismert szaktekintélynek számít mindenféle háláhikus ügyben. Soloveitchik rabbi elismert pozíciója miatt a mai zsidóság egyik legproblematisabb és legérzékenyebb ügyében kifejtett állásfoglalása minden bizonnyal hosszú távú hatással lesz a jövő alakulására. Az itt közölt esszé – mely kifejezetten a TRADITION kérésére született – néhány részletét Soloveitchik rabbi maga olvasta fel a Rabbikus Tanács 1964. évi téli konferenciáján. Előadása a Rabbikus Tanács politikai nyilatkozatának megfogalmazásához vezetett, amely a Soloveitchik rabbi által tárgyalt főbb kérdésekkel foglalkozik. A nyilatkozat szövege az esszé végén olvasható.⁷⁴

I.

1.

Az ember teremtéséről szóló bibliai beszámoló három, egymásra épülő szinten írja le az embert.

Az első szinten egyszerű természeti lényként jelenik meg. Nincs tudatában a kozmoszban elfoglalt egyedülálló helyzetének, és nem nyomasztja az a paradox képessége sem, hogy egyszerre szabad és engedelmes lény: azaz önmaga felülmúlására képesen kreatív, ugyanakkor az önfeledással határos módon alárendelt. Ebben a szakaszban a természetes ember nem reagál sem a kívülről jövő kényszer, sem a belülről jövő

⁷⁴ A webmester megjegyzése: A cikk eredeti bevezetője a *TRADITION Journal of Orthodox Thought* 1964. évi 6. számának nyomtatott verziójából származik. Az online verzió elérhető a TRADITION honlapján: <https://traditiononline.org/confrontation/> (letöltés ideje 2023. január 4.

„kell” nyomására, emberségének *de profundis*, ממצמקים („a mélységből”) ⁷⁵ feltörő belső hangjára. Mert a belülről vagy kívülről jövő norma csak a saját ellentmondásosságára és tragikus dilemmájára reflektáló embert képes megszólítani. A természetes ember illuzórikus boldogságeszménye (még) önmaga és a norma közé áll. A természetes ember, aki még nincs tudatában annak a feszültségnek, amely közötté és környezete – amelynek maga is szerves részét képezi – között fennáll, nincs szüksége arra, hogy normatív életet éljen, és hogy egy magasabb erkölcsi akarata-
nak való behódolásban találja meg a megváltást. Létezése határtalan, harmonikusan beleolvad a dolgok és események általános rendjébe. Egységben van a természettel, egyenesen halad előre a vadállatokkal és a mezei szárnyasokkal a mechanikus élettevékenységek töretlen vonalán. Soha nem fordul meg, soha nem tekint hátra, olyan életet él, amelyet sem ellentmondások nem terhelnek, sem paradoxonok nem zavarnak, sem a félelem nem rontja meg.

וכל שיש השדה טרם יהיה בארץ וכל-עשב השדה טרם יצמח: כי לא המטיר יהוה אלהים על-הארץ
ואדם אין לעבד את-האדמה
ואד יעלה מן-הארץ והשקה את-כל-פני האדמה
וייצר יהוה אלהים את-האדם עפר מן-האדמה ויפח באפו נשמת חיים; ויהי האדם לנפש חיה.⁷⁶

„[...] még nem volt a földön semmiféle vad bozót, és nem nőtt semmiféle mezei növény, [...] s nem volt ember sem, hogy a földet művelje. Egyszer pára szállt fel a földről és megáztatta a föld egész felszínét. Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlényé.” (Teremtés 2, 5–7.)

A föld porából teremtett, a dzsungelből felszálló ködbe burkolódzó, kizárólag a biológiai közvetlenség és a mechanikus szükségszerűség által meghatározott ember még nem ismeri a felelősséget, nem ismeri az ellentmondást, nem ismeri a félelmet és a megosztottságot sem, épp ezért még mentes az emberi lét terhének hordozásától is.

⁷⁵ Vö. Zsolt 130,1. (A fordító jegyzete). Mivel a fordítás eredetileg egy katolikus kiadó számára készült, a szövegben a SZIT kiadásában megjelent magyar bibliafordítást használtam, és ennek megfelelően utalok a bibliai könyvekre is. (Az esszé eredeti angol változatában Soloveitchik is a Genesis elnevezést használja.) Ahol a magyar fordítás nem illeszkedik az esszé kontextusához, ott azt szabadon megváltoztattam. A változtatásokat az adott helyen mindig jelöltem.

⁷⁶ Míg a bibliai נפש חיה (élőlény) kifejezés a természetes emberre utal, addig az Onkelosz targumában (arámi nyelvű bibliafordításában) szereplő רוח ממלא („beszélő lélek”) már egy tipológiailag fejlettebb stádiumra vonatkozik.

Egyszóval, az ilyen ember még (nem ébredt öntudatára), „nem-szembesült” (non-confronted) lény. Nem tudatosul benne sem az önmagán kívül állóval szembeni feladata, sem pedig egzisztenciális mássága, mint olyan lényé, akit Teremtője arra hívott meg, hogy tragikus magasságokba emelkedjék.

2.

Amikor a természetesség szintjén élő emberről írok, nem a régmúlt idők (ős)emberére gondolok, hanem a modern emberre. Nem antropológiai, hanem tipológiai kategóriákban beszélek. A „nem-szembesült” ember ugyanis nemcsak a barlangban vagy a dzsungelben található meg, hanem oktatási intézményeikben, a filozófusok és művészek előadótermeiben is. A „nem-szembesülés” nem feltétlenül korlátozódik a primitív létezésre, hanem emberi létünkre minden időben érvényes, függetlenül attól, hogy mennyire kulturált és kifinomult (egy személy vagy társadalom). Az élvezet-orientált, egocentrikus ember, a szépségimádó, aki csupán az érzéki hatásokra nyitott és kizárólag határtalan esztétikai élményre vágyik, az érzéki vágyakozó, aki újabb és újabb szükségleteket teremt önmaga számára, hogy lehetőséget adjon magának a folyamatos kielégülésre, a szibarita, aki állandóan új területeket fedez fel, ahol az élvezetet hajszolhatja, s boldogságát megtalálhatja, majd újra elveszítheti; mindezek „nem-szembesült” létformák. Ebben a szakaszban az intellektuális viszonyulás nem a végső cél, eszköz csupán egy másik cél, a korlátlan esztétikai élmény eléréséhez. Ezért a „nem-szembesült” ember még nem ismeri fel saját egyediségét, és nem tudja létét, mint elkülönült és egyedi létezést értelmezni. Nem ébred tudatára nagyszerű képességének sem, amely arra irányul, hogy megszabaduljon a megváltoztathatatlan természeti rendtől, majd éppen ezt a szabadságát ajánlja fel áldozatként Istennek, aki azért igenli az ember szabadságát, hogy az ember fenntartás nélkül elkötelezze magát (Mellette) és feladja szabadságát (Őérte).

Ez a vad, természetes és ellenállhatatlan szépség, amely magával ragadja az embert és hozzájárul a bukásához, a Bibliában először – a Nahmanidész által idézett midrás szerint (a Teremtés 4,22-höz) – Náámá,⁷⁷ Tubalkain húga személyében jelenik meg előttünk.

⁷⁷ A névalak jelentése kellemes. (A fordító jegyzete).

„Bölcsseink egy másik midrás-értelmezést ajánlottak: eszerint Náámá volt a legszebb nő, aki miatt elcsábultak az „Isten fiai”,⁷⁸ és ő az, akire a (bibliai) vers utal: „az »Isten fiai« látták, hogy az emberek lányai szépek”.⁷⁹ Csábító bájai rabul ejtették az „Isten fiait”, és arra indítottak őket, hogy semmibe vegyék az alapvető isteni normát, amely megparancsolja az embernek, hogy ne érintse az őt lenyűgöző szépséget, ha az nem az övé. Az „Isten fiai” engedtek hedonista késztetésüknek, képtelenek lévén tetteiket kontrollálni. Ez a csoport a „nem-szembesült”, a normákat nem ismerő ember iskolapéldájaként áll előttünk. Imádták a szépséget és engedtek (mindent) elsőpró hatásának.

Náámá, a profán és kontrollálatlan szépség megtestesítője, a midrás számára nem annyira személy, mint inkább eszme, kevésbé egyedi nőalak, inkább a megváltatlan szépség szimbóluma. Mint ilyen, a bibliai drámában számos alakban jelenik meg. Néha Delilának hívják, aki elcsábítja Sámson, máskor Támárnak, aki megront egy herceget.⁸⁰ Olykor a hercegnő vagy királynő szerepében jelenik meg, mérhetetlen kárt okozva egy szent népnek és egy papokból álló királyságnak⁸¹, amelynek királya – a legbölcsebb ember⁸² – is feladja bölcsességét, amikor találkozik mindent leigázó szépségével. A Bölcsesség könyve (Példabeszédek) úgy ábrázolja őt, mint a névtelen, „szégyentelen arcú nőt”,⁸³ aki „minden utcasarkon leskelődött”,⁸⁴ az ággádá pedig – amelyet Nahmanidész is idéz – mint a démonok gyönyörű királynőjét, aki megkísérti és nyugtalanná teszi az embert.

Akárcsak a csábítójuk, (a szövegben) az „Isten fiai” is egy egyetemes típust képviselnek. A „nem-szembesült” embert – legyen az a primitív őseMBER, a Prédikátor könyvében ábrázolt király vagy modernkori megfelelője – (mindig) két tulajdonság uralja: semmit sem tud megta-

⁷⁸ Az eredeti esszé ezen antropomorf elnevezés helyett a „Hatalmasok fiai” kifejezést használja. (A fordító jegyzete).

⁷⁹ Teremtés 6, 2. (A fordító jegyzete).

⁸⁰ Az eredeti bibliai történethez jobban ragaszkodva talán helyesebb lett volna a szerzőnek úgy fogalmaznia: „aki elérhetetlen szépségével bűnre csábított egy herceget.” Vö. 2Sám 13.

⁸¹ A hagyomány a zsidó nép megnevezésére használja a fenti körülírásokat. (A fordító jegyzete).

⁸² Értsd Salamon király. (A fordító jegyzete).

⁸³ Példabeszédek 7, 13. (A fordító jegyzete).

⁸⁴ Példabeszédek 7, 12. (A fordító jegyzete).

gadni magától, és nincs tudatában annak a legyőzhetetlen akadálnak, amellyel korlátozó külsőségek formájában kénytelen találkozni, sem annak az abszurditásnak, amely abbéli hitéből fakad, hogy a szép az öröm forrása, nem pedig a csalódásé és kiábrándulásé. A szépség mai imádója, csakúgy, mint elődje, egy olyan szépség foglya – illessék bármilyen névvel (e szépséget)! – amely egyfelől nélkülözi a morált, másfelől képtelen megszabadulni ősi, természetes közvetlenségétől. Élvezi az események és történések természetes folyásával való egység érzését, és sikeres, bár múlandó teljesítménye arra ösztönzi, hogy az abszurdra: egy akadályok és ellentmondások nélküli hedonista létmódra (*modus existentiae*) törekedjen.

וַיִּטַע יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֵדֶן--מִקְדֵם; וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת-הָאֵדֶם אֲשֶׁר יִצָר
וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֵדֶם כָּל-עֵץ נֹחֵמֵד לְמִרְאֵה וְטוֹב לְמֵאֲכָל--וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֶּן, וְעֵץ הַדַּעַת
טוֹב וְרַע

Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas; azután kisarjasztotta az élet fáját a kert közepén, meg a jó és a rossz tudásának a fáját. (Teremtés 2, 8–9.)⁸⁵

Az e versekben ábrázolt ember hedonista és élvhajász, akinek számtalan lehetőség áll a rendelkezésére érzékei kielégítésére. Előtte egy hatalmas kert nyújtózik, kívánatos és szép fák szinte végtelen sokaságával, amelyek csábítóak, elbűvölőek, és csodálatos színeikkel izgatják határtalan fantáziáját.

3.

⁸⁵ A Maimonidész a héber טוב ורע (jó és rossz) kifejezéseket esztétikai fogalmakkal helyettesítette, és „tetszetősről, illetőleg nem tetszöről” beszélt. A paradicsomi ember, amikor a tudás fájáról való evéssel megszegte az isteni parancsolatot, az etikai kategóriákat felfüggesztette és esztétikai tapasztalattal helyettesítette azt. Vö. Maimonidész: A tévelygők útmutatója, I,2.

Soloveitchik eredeti jegyzetéhez e ponton hozzáfűzhetnénk, hogy az Útmutatóban Maimonidész – bár számunkra esztétikailag megragadható fogalmakat használ: szép és csúnya – valójában az erkölcs világáról beszél, amely számára mindig alacsonyabb rendű a tiszta intellektualitás – az igaz és a hamis – világához képest. E helyütt szeretnék köszönetet mondani Balázs Gábor megjegyzéseire és szakmai tanácsaiért, amelyeket e szöveg egy korábbi verziójához fűzött.

A második szinten a természetes ember, aki eddig (szinte öntudatlanul és) zavartalanul haladt egyenesen előre, hirtelen megáll, megfordul, és kívülállóként, szemlélődve körültekint a világban. Még a legélvhajhászabb fajta is kiábrándul, mint a Prédikátor királya, és azon kapja magát, hogy saját énjén kívül valami egészen mással találkozik, egy olyan külvilággal, amely ellenáll neki és kihívást intéz hozzá. Ebben a pillanatban történik meg az ember elszakadása a kozmikus közvetlenségtől, attól az egységtől és egyszerűségtől, amely addig a természettel egyesítette őt. Félelmetes és titokzatos, tőle független és neki nem engedelmességek dolgok és események birodalmát fedezi fel, egy objektív rendet, amely korlátozza hatalmának gyakorlását és szembeszegül vele. E felfedezés nyomán fedezi fel önmagát. Amint megtörtént ez az önfelfedezés, és egy új „én-tudatosság” lép elő, egy olyan létezés (tudata), amelyet egy külső „nem-én” korlátoz és szembe száll vele, valami új születik meg: nevezetesen az isteni norma. וַיִּצְוֵה יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם – „Az Úristen parancsot adott az embernek.”⁸⁶ A norma megszületésével párhuzamosan az ember ráébred emberi létezése egyedülállóságára, amely abban a kettősségben ragadható meg, hogy egyszerre szabadságától megfosztott, korlátozott, tökéletlen és megváltatlan (lény), ugyanakkor potenciálisan erős, nagy és magasztos, különös képességgel bíró is, aki az isteni erkölcsi kihívásra válaszolva képes messze a környezete fölé emelkedni. Az ember akkor jut el egyedülálló identitása (felismeréséhez), ha – az Istentől kapott megvilágosodás után, ráeszmélve arra, hogy nemcsak elhivatott, hanem szabad személy is, akinek van ereje sajátos élethivatása megvalósításához – felfogja azt a különbséget, ami jelenlegi létállapota és a között feszül, amire hivatott, a וְיָהּ (van) és a יָהּ (legyél!) közötti feszültséget.

Mózes kérdésére válaszolva Isten a következő módon közölte a nevét: אֲנִי אֲשֶׁר אֲשֶׁר „Én vagyok, aki vagyok.”⁸⁷ Isten mentes a lehetőség és az aktualitás, az eszmény és a valóság közötti ellentmondástól. Ő a tiszta aktualitás, a par excellence létezés.⁸⁸ Az ember azonban képtelen azt állítani magáról, hogy אֲנִי אֲשֶׁר אֲשֶׁר („én vagyok, aki vagyok”), mivel valós (aktuális) létformája mindig elmarad attól az ideáltól, amelyet Teremtője nagy célként jelölt ki a számára. Ez a tragikus meghasonlottság paradox módon tükrözi az ember különlegességét és nagyságát.

⁸⁶ Teremtés 2, 16 (A fordító jegyzete).

⁸⁷ Kivonulás 3, 14 (A fordító jegyzete).

⁸⁸ Vö. Maimonidész: A tévelygők útmutatója I, 63.

Az emberi élet ellentmondásosságának és a környezettől való idegen-ségének felismerésével párhuzamosan elkezd kibontakozni az emberi sors tragikumája is. Az objektív világgal való találkozásban és egy új szerep felvállalásában, amely az addig egyszerűnek (hitt) dolgokra kérdez rá, (az ember) elveszíti a (korábbi) nyugalom és a béke érzését. Nem boldogabbé, elkezd (kérdőn) vizsgálni a világban betöltött helyét, majd hirtelen tanácstalanság és félelem, de leginkább a magányosság érzése taglózza le. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם לֹא־טוֹב הָיוּת הָאָדָם לְבַדּוֹ „Azután így szólt az Úristen: „Nem jó az embernek egyedül lennie.”⁸⁹ Az öntudatra ébredés élménye szenvedéssel jár, és a valódi ember a „fenyegető” környezettel való szembesülés fájdalmai közepette születik meg, (azzal a környezettel), amelynek korábban szerves része volt. Az (öntudatára ébredt) „szembesült-ember” arra hivatott, hogy két alternatíva közül válasszon.

1) Vagy aktív szerepet vállal (a világban), mint „megismerő-alany”, felhasználva nagyszerű adottságát, értelmi képességét, hogy (általán) megpróbálja megszerezni az objektív rend feletti uralmat. Ez a vállalkozás azonban nehézségekbe ütközik, mert a megismerés nem mentes a konfliktustól, és az intellektuális teljesítmény (végső soron) a hódítás aktusa.⁹⁰ A dolgok és események rendje – belső megismerhetősége és racionalitása ellenére – nem mindig reagál (pozitívan) a megismerésén fáradozó ember kérdésére, és igen gyakran visszautasít mindenfajta

⁸⁹ Teremtés 2, 18 (A fordító jegyzete).

⁹⁰ A latin *objectus* kifejezés, amely az *obicere*, ellenkezni szóból származik, vagy a német *Gegenstand*, amely valamivel szemben álló dolgot jelöl, ugyanígy a héber עָפָה, ami valami erősen vágyott, de nem mindig elérhető dolgot jelent, mind jól érzékeltetik azt a feszültséget, amely a logikai megismerő-alany és a megismert tárgy viszonyában kódolva van.

kezdeményezést az „együtműködésre”. A megismerő-alanynak meg kell (tehát) hódítania a megismerhető tárgyat, le kell győznie azt, és rá kell vennie arra, hogy ismerettartalmait kiadja magából.⁹¹

2) Vagy kétségbe esik, megadja magát az objektív külső nyomásának, és néma rezignációba hull, feladva intellektuális lényként (vállalt) feladatát. Így viszont az értelmes létezés (egycsapásra) abszurd rémálommá válik (a számára).

Természetesen a Tóra azt parancsolja az embernek, hogy az első alternatívát válassza, hogy értelmes lényként gyakorolja (megismerő) képességét, mint akinek az a feladata, hogy az objektív rendet bevonja a megismerés folyamatába. Mindig is elutasítottuk a tétlenség „nirvánáját”, mert a konfrontáció elől való menekülés egyenértékű az ember csődjének beismerésével. Amikor az ember elidegenedett a természettől és egyedül találta magát, szembesülve mindazzal, ami rajta kívül van, (e pontot írja le a szentírási szöveg a következő szavakkal), akkor: „Az Úristen megteremtette [...] a földből a mező minden állatát, s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. [...] Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott.”⁹²

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כָּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם לְרְאוֹת מֶה-יִקְרָא-לוֹ
וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה

Az ember többé már nem mozgott együtt a mező és az erdő vadállataival. Megfordult, és úgy állt velük szemben, mint egy intelligens lény, aki eltávolodott tőlük, és buzgón vizsgálta és osztályozta őket. Isten arra bátorította, hogy gyakorolja az emberi tevékenységek legcsodála-

⁹¹ Az alany-tárgy viszonylatában a feszültség eleme nem a bűnből, hanem a felek „viszonyulásának” totálisan eltérő jellegéből fakad. Az ember közeledését az uralom (vágya mozgatja), míg a tárgyi világ sajátossága éppen a válaszképtelenség. A megismerhető tárgy nem hajlandó megadni magát a megismerő-alanynak. Az emberi bűn következménye nem ennek a feszültségnek és ellenállásnak a megjelenése volt – hiszen ez az állapot már az ember Paradicsomból való kiűzése előtt is fennállt –, hanem a feszültségből a frusztrációba, a teremtő, sikeres teljesítményből a vereségbe való átmenet. Azzal, hogy Isten ezt a metafizikai átkot róta az emberre, úgy rendelte, hogy az utóbbi – minden dicsőséges teljesítménye ellenére – végül a halál és a tudatlanság martalékává váljon. A judaizmus nem hisz abban, hogy az ember valaha is sikerrel járhat abban a merész kísérletében, hogy megfejtse a lét *mysterium magnum*át és uralja a természet egészét. Az ember kognitív és technológiai előrehaladásának – állítja a judaizmus – csak a valóság néhány szegmensében van esélye a sikerre. וְקוֹץ וְדַרְדָּר תִּצְמַח לָךְ „Tövist és bojtortjánt terem számodra.” (Teremtés 3, 18.)

⁹² Teremtés 2, 19–20. (A fordító jegyzete).

tosabbikát, a megismerést. A(z) öntudatára ébredt) „szembesült” Ádám örömmel állt rá, mert felismerte, hogy többé már nem a természet része, hanem kívülálló, sajátos, intelligenciával felruházott lény. Új szerepében tudatára ébredt magányosságának és az egész teremtéstől való elszigeteltségének. וְלֹא־מָצָא עֹזר כְּנֶגְדּוֹ „De számára [Isten] nem talált segítőársat, aki hasonló lett volna hozzá.”⁹³ Magányos lényként Ádám felfedezte arra irányuló képességét, hogy szembenézzen a természeti renddel és uralkodjék felette.⁹⁴

4.

A Teremtés könyve, miután leírta a négy folyót, amelyek az Édenkertből erednek, egy újabb beszámolóban meséli el hogyan helyezte az Isten Ádámot a kertbe.

וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֶן-עֵדֶן לְעִבְדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ.

„Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze.”⁹⁵ Ez a mondat az Teremtés 2,15 -ben szinte szó szerint megismétli a Teremtés 2,8-ban elhangzottakat, de a beszámolók két dologban mégis különböznek egymástól. Először is, a második beszámolóban a Biblia az embernek az Édenkertbe való elhelyezését megelőzően is beszél egy isteni cselekedetről – „Az Úristen vette (וַיִּקַּח) az embert és Éden kertjébe helyezte”⁹⁶ –, míg az előző beszámolóban az „elhelyezte” (וַיִּשֶׂם) ígét nem kíséri az Örökkévaló részéről semmilyen előzetes cselekvés. Az első beszámolóban nem fordul elő ez a kifejezés. Másodszor, az első beszámolóban nincs említés arról, hogy az ember bármilyen megbízást kapott volna, míg a második elbeszélés (pontosan) meghatározza, hogy az embert a kert megművelésének és fenntartásának feladatával bízták meg.

Az eltérések oka abban keresendő, hogy a két elbeszélés két különböző embertípusról beszél. Az első történet, mint azt már korábban jeleztük, a „nem-szembesült” ember leírása, akit a környezettől el nem különült, egyszerű, reflektálatlan élet hatalmas áradata hordoz a hátán. (Ez az ember) egyetlen céllal került az Édenkertbe: hogy az élvezeteket keresse,

⁹³ Teremtés 2, 20. (A fordítást Soloveitchik bibliaértelmezése alapján módosítottam – a fordító).

⁹⁴ Vö. Nahmanidész kommentárja a Teremtés könyve 2,9-hez.

⁹⁵ Teremtés 2,15. (A fordító jegyzete).

⁹⁶ Kiemelés tőlem – a fordító.

hogy (bármiféle) erőfeszítés nélkül szakíthassa le a fák gyümölcsét, hogy az emberi sors ismerete nélkül éljen, hogy ne szembesüljön semmiféle problémával és ne foglalkozzon semmilyen kötelezettséggel. Ahogyan azt már korábban megállapítottuk, a „nem-szembesült” ember nem normatív lény. Ezzel szemben a második történet a(z) öntudatra ébredt,) „szembesült-emberről” szól, aki már kritikusan értékeli környezetével szembeni viszonyát, és úgy találja, hogy egzisztenciális tapasztalata túlságosan összetett ahhoz, hogy azonos legyen a természetes életáramlat egyszerűségével és irányíthatatlanságával. Ezt az embert, mint a szinte áthatolhatatlan objektív renddel szemben álló „megismerő-alanyt”, Isten kiemelte a(z) eredendő) természetesség és a harmónia világából, és egy új egzisztenciális területre, a tudatosult lét (confronted existence) birodalmába helyezte el. A „szembesült-ember” (tehát) egy új helyre költöztetett személy, aki – kiemelve az önelégültség és optimista naivitás állapotából – az önmaga és a világ rendje közötti (korábbi) bensőséges kapcsolat helyett most feszültséget és konfliktust érzékel. Az וַיִּקַּח (vette) ige arra utal, hogy Isten az embert kivette az egyik dimenzióból és egy másikba, a tudatosult lét (confronted existence) dimenziójába helyezte át. Ebben a minőségében válik majd a természettől elidegenedett, tragikus sorsának teljes tudatában lévő ember az első norma címzettjévé. על-הָאָדָם, וַיִּצְוֵה יְהוָה אֱלֹהִים, – „Az Úristen parancsot adott az embernek.”⁹⁷ Az isteni imperatívusz a végtelenségből tört elő, és felülkerekedett a véges ember felett.

Ugyanakkor, az alkotó ember sajnos nem mindig reagál elfogadóan az isteni norma felhívására, amely új egzisztenciális státuszának, tudatosult lény (confronted being) jellegének lényegileg megfelelne. Az alkotó embert legtöbbször nem az isteni megbízás hajtja, amelyet mindkét szinten – a kognitív és a normatív szinten is – maradéktalanul teljesítenie kellene, hanem pusztán a démoni hatalomvágy mozgatja. Feladatának hiányos teljesítésével a modern alkotó ember visszazuhan egy „nem-tudatosult” (non-confronted), természetes létállapotba, amelytől idegen a norma szorítása. Annak oka, hogy a tudatosult ember (confronted man) nem tudja teljes mértékben betölteni szerepét, (végső soron) abban rejlik, hogy míg a kognitív megismerés az embernek hatalmat és sikerélményt ad, addig a norma teljesítése az embertől önfeladást követel.

⁹⁷ Teremtés 2, 16. (A fordító jegyzete).

Ezen a ponton a mai ember elköveti azt a hibát, amelybe őse, a régi Ádám is ugyanúgy beleesett, amikor hallgatott a démoni suttogásra: „olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat.”⁹⁸

5.

Létezik azonban egy harmadik szint is, amelyre az embernek, ha önmegvalósításra vágyik, fel kell emelkednie. Ezen a szinten az ember ismét szembesül önmagával (finds himself confronted). Csakhogy ezúttal a szembesülés nem egy olyan alanyt érint, aki a felsőbbrendűség tudatával tekint le az alárendelt tárgyra, hanem két egyenlő alanyt, akik másságuk és egyediségük okán mindketten magányosak, mindketten szemben állnak az őket elutasító objektív világ rendjével, s mindketten társra vágynak. A szembesülés ezúttal kölcsönös, nem egyoldalú. A két szembenálló fél ez alkalommal egymás mellett áll, s mindketten elismerik a másik létezését. Az önmagába zárt létezés „együtt-létezéssé” alakul át.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לוֹ עֵצֵר כְּנֶגְדּוֹ
וַיִּבְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָרְכֶהָ אֵל-הָאָדָם.

„Azután így szólt az Úristen: „Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki hozzá illő. [...] Azután az Úristen az emberből kivett oldalcsontból megalkotta az asszonyt, és az emberhez vezette.”⁹⁹ Isten megteremtette Évát, egy másik emberi lényt. Két magányos és magányában tehetetlen ember találkozott, és létrejött az első közösség. Közösség azonban csak egy kommunikációs aktus révén születhet meg. Miután némán és dacosan bámultak egymásra, a két egyed, akik részt vettek e különleges találkozásban, kommunikálni kezd egymással. A némaság ködéből kiemelkedik és felragyog a csodálatos szó. Ádám hirtelen beszélni kezd: וַיֹּאמֶר הָאָדָם „Az ember így szólt: [...]” Évához fordul, és első megjegyzése után a két lehatárolt és elszigetelt emberi egzisztencia megnyílik (egymásnak), és mindketten egymás felé törekszenek, áttörve az őket elválasztó elszigeteltségén.

A szó azonban a kommunikáció paradox eszköze, és belsőleg ellentmondásos. Egyfelől, a szó az egyetértés és az összhang kifejezésének eszköze, a kölcsönös megértés elérésének, az együttműködés megszer-

⁹⁸ Teremtés 3, 5. (A fordító jegyzete).

⁹⁹ Teremtés 2, 18, 22. (A fordító jegyzete).

vezésének és a cselekvések összehangolásának médiuma. Másfelől, a szó a különállás kinyilvánításának, a másság felmutatásának és az elkülönülés kihangsúlyozásának eszköze is. A szó nemcsak azt hozza felszínre, ami két létezőben közös, hanem az egyes létezők egyediségét és különbözőségét is. Nemcsak a közös problémákat, törekvéseket és aggodalmakat képes kifejezni, de ugyanúgy az egyes embereket érintő, sajátosan egyéni kérdéseket, gondokat és aggodalmakat is. Bölcsseink, amikor a nyitott és a zárt *mem*¹⁰⁰ közötti szemléletes különbséget magyarázták, rejtélyes (מאמר סתום), illetőleg világos vagy egyértelmű (מאמר פתוח) kifejezésekről beszéltek. Úgy érezték, hogy a szó hol megvilágosít, hol összezavar; hol megmagyaráz valamit, máskor pedig éppen az értelmezhetetlent és megismerhetetlent teszi hangsúlyossá.

Amikor Ádám a kommunikáció eszközeként szavakkal fordult Évához, minden bizonnyal nemcsak azt mondta el neki, ami összekötötte őket, hanem azt is, ami elválasztotta őket egymástól. Évát egyszerre megvilágosították, de zavarba is ejtették szavai, megnyugtatták, ugyanakkor el is bizonytalanították. Hiszen minden személyközi kapcsolatban, mint amilyen a házasság, a barátság vagy a bajtársiasság, bármilyen erősek is a két személyt egyesítő kötelékek, a létezés módjai (*modi existentiae*) teljesen egyediek és ezért összeegyeztethetetlenek maradnak, mindkét szinten: az ontológia és a tapasztalat szintjén egyaránt. Az arra irányuló remény, hogy két emberi személy létezésének módjai összeegyeztethetők, abban a veszélyes és hamis elképzelésben gyökerezik, hogy az emberi létezők egyszerű matematikai folyamatoknak alávetett absztrakt (matematikai) mennyiségek. Ez a tévedés a korporatizmus állameszméjében és a mechanisztikus behaviorizmus filozófiájában gyökerezik. Valójában minél közelebb kerül két ember egymáshoz, annál inkább tudatosul bennük az őket elválasztó metafizikai távolság. Mindegyikük egyéni módon létezik, elmerülve önközpontú és kizárólagos tudatosságában. A létezés napja (esetükben) az egyén öntudatának születésével kel fel és annak megszűnésével nyugszik le. Az egyén soha nem lesz képes a rajta kívülálló létezés (tökéletes) megértésére.

Paradox, de igaz, hogy minden ember egyszerre él egzisztenciális közösségben, barátoktól körülvéve, és egzisztenciális magányban és feszültségben, idegenek között. Mindenki, akivel emberi lényként

¹⁰⁰ Az m hang héber neve. A hangot rögzítő betűnek két alakja van a héber ábécében, egy szó eleji vagy közepi nyitott (מ) és egy szóvégi zárt (ם) változat. (A fordító megjegyzése).

kapcsolatba kerülök, barátira lelek, mert sok közös van bennünk, ugyanakkor idegenként is (tekintünk egymásra), mert mindegyikünk egyedi és teljesen más. Ez a másság áll a teljes kölcsönös megértés útjában. Az egyediség szakadéka túl széles ahhoz, hogy áthidalható legyen. Valójában ez nem egy vékony hasadék, hanem egy széles völgy. Persze meglehetősen gyakran érvényesül az érdekek összhangja – legyenek azok gazdasági, politikai vagy társadalmi természetűek –, amelyre a két egyén a figyelmét fordítja. Azonban az a két ember, akik ugyanazt a tárgyat nézik, továbbra is fenntarthatják elszigetelt, egyedi egzisztenciájukat. Az érdekek összehangolása még nem jelent egzisztenciális egységet. Gyakran közös vállalkozásokba kezdünk, és közös célokat tűzünk ki, átmenetileg párhuzamos utakon haladunk, de végcélunk mégsem ugyanaz. A Tóra szavaival élve: עֵזֶר, segítői vagyunk egymásnak, ugyanakkor úgy éljük meg, hogy כְּנֶגְדִי, különbözőek és egymással szembenállók maradunk.¹⁰¹ Nem egységben gondolkodunk, érzünk, és nem így reagálunk az eseményekre, hanem külön-külön, ki-ki a maga egyéni módján. Az ember egyszerre társas lény, aki vágyik az együttlétre, amelyben közösségben cselekedhet és megoszthatja tapasztalatait másokkal, ugyanakkor magányos is, félénk és visszahúzódó, aki megretten a tolakodó szomszéd cinikus pillantásától. Szociális természetünk és extrovertált lényünk ellenére idegenek maradunk egymás számára. A szimpátia és a szeretet érzései a szembejövők iránt személyiségünk felszínén gyökereznek, és nem érnek el személyiségünk legbelső mélységeibe, amely soha nem hagyja el ontológiai egyediségét, és soha nem vesz részt a közösségi létben.

Egyszóval, az ember nagysága éppen abban áll, hogy dialektikusan közeledik a vele szembenállóhoz, hogy ambivalens módon viselkedik embertársával szemben, hogy barátságot köt, de szemben is áll vele, hogy közeledik hozzá, ugyanakkor el is húzódik tőle. Az עֵזֶר (segítőtárs) és כְּנֶגְדִי (vele szemben álló) kettősségében találjuk meg győzelmünket és vereségünket is.

A modern ember, aki a második szinten nem felelt meg maradéktalanul a szembesülés kihívásának, a személyes konfrontáció szintjén sem teljesít valami jól. Elfelejtette, hogyan kell elsajátítani az עֵזֶר כְּנֶגְדִי (a vele szemben álló segítőtárs) létmódjának dialektikus művészetét, hogy egy-

¹⁰¹ A szerző itt az előbb idézett bibliai passzus (Teremtés könyve 2,18) két szavával játszik. Az כְּנֶגְדִי szó „ellentétesként” történő értelmezését a talmudi bölcsek is elfogadták. Lásd ehhez *bT Jevamot*, 63a.

szerre legyen egy a vele szemben állóval, de ugyanakkor különbözzön is tőle, hogy közösségben, de egyidejűleg magányban is éljen. Megszokta, hogy embertársához is oly módon közeledjen, ahogy azt az alany-tárgy reláció szintjén elsajátította, és a vele való kommunikáció és közösségvállalás helyett uralni és alárendelni igyekszik társát. Ádám és Éva csodálatos személyes szembenállása (the wondrous personal confrontation) e módon könnyen a személyiség elvesztésének csúnya kísérletévé változhat. A mai Ádám uralkodóként vagy hősként akar megjelenni, és Évát hatalma és uralma alá kívánja hajtani, legyen az ideológiai, vallási, gazdasági vagy politikai (jellegű hatalom). Tulajdonképpen a bűnbeesés után Évának címzett isteni átok: וְהָיָה אָדָם יֹשֵׁב לְפָנָי „ő [Ádám] azonban uralkodni fog rajtad”¹⁰² modern társadalmunkon teljesedett be. A két egyén közötti meleg, személyes kapcsolatot felváltotta egy formális alany-tárgy reláció, amely leginkább a hatalomra és a felsőbbrendűsége irányuló törekvésben nyilvánul meg.

II.

1.

Ránk, zsidókra dupla kötelesség hárul. Nekünk a „kettős konfrontáció” (double confrontation) problémájával kell megküzdenünk. Egyrésztől, (mi is) emberi lényekként határozzuk meg önmagunkat, akik osztozunk Ádám sorsában a természettel való általános találkozásban, ugyanakkor egy elhivatott vallási szövetség (formálta közösség) tagjaiként is, akik a legkedvezőtlenebb körülmények között is megőrizték identitásukat, szemben állva (confronted) egy másik vallási közösséggel. Úgy gondoljuk, hogy kettős hivatás terhe nehezedik ránk: az ember méltóságának és a szövetségi közösség szentségének hordozói (vagyunk egyszemélyben). Ebben a nehéz szerepben Isten, aki a teremtés univerzális és a szövetségkötés partikuláris szintjén is kinyilatkoztatta magát (nekünk), kettős küldetésre hívott meg minket: a minden embert érintő egyetemes és a kiválasztásból (fakadó) sajátos szembenézésre (confrontation).

Mint ősapja, Jákob – akinek éjszakai keserves küzdelmét egy titokzatos ellenféllel oly drámaian ábrázolja a Biblia –, a régi zsidó is kétszeresen „szembesített lény” (confronted being) volt. Az emancipált modern zsidó azonban már régóta igyekszik megszabadulni ettől a kettős felelősségtől,

¹⁰² Teremtés 3, 16. (A fordító jegyzete).

amely súlyként nehezedik rá. A nyugati zsidó azt állítja, hogy lehetetlenség egyidejűleg mindkét konfrontációban részt venni: az egyetemes, illetve a partikuláris (szövetségi) „szembesülésben”, amelyek szerte kölcsönösen kizárják egymást. Véleménye szerint abszurd dolog (az egyik pillanatban) vállvetve együtt harcolni az emberiséggel, amely a megismerés és a haladás előmozdításán munkálkodik mindannyiunk közös jóléte érdekében, végrehajtva a Teremtő által rá ruházott megbízást, majd a következő pillanatban „hátra arcot csinálni”, hogy (korábbi) társainkkal szembe helyezkedve, mintegy elkülönült közösségként nézzünk velük szembe (confront). Ezért – vonja le a következtetést a nyugati zsidó – választanunk kell e két elköteleződés között. Vagy „szembesült lények” (confronted human beings) vagyunk vagy „szembesült zsidók” (confronted Jews). A kettős szembesülés (double confrontation) igénye belső ellentmondást tartalmaz.

Az egyetlen konfrontáció létjogosultságát hirdető filozófusokra (single-confrontation philosophers) optimizmus és gondtalanság jellemző. A régi idők természetes Ádámjához hasonlóan, aki magát még teljes mértékig a környezete részének tekintette, és akit soha nem foglalkoztattott az egzisztenciális máság gondolata, ők is biztonságban, a többségi társadalomba tökéletesen integrálva érzik magukat. Nem tesznek fel kérdéseket az ilyen optimista hozzáállás észszerűségével és létjogosultságával kapcsolatban, és nem is próbálnak személyiségük mélyrétegeiben olyan elkötelezettségeket felfedezni, amelyek túlmutatnának a társadalom iránti evilági kötelezettségeken.

Az egyetlen konfrontációt hirdető filozófia hívei (néhány szélsőséges csoport kivételével) nem hirdetik a zsidó vallás feladását vagy a korlátlan asszimilációt. Ők is beszélnek zsidó identitásról (legalábbis vallási értelemben), zsidó önazonosságról és a zsidó közösség, mint önálló identitásforma megőrzésének fontosságáról. Sőt, gyakran nagy büszkeséggel értekeznek a zsidóság múltbeli és jövőbeli szerepéről az emberiség és intézményei fejlődésében. Valójában mégis képtelenek felfogni a zsidó identitás valódi természetét és annak jelentőségét a maga teljességében.

2.

Kudarcuk a vallási közösség természetét érintő kettős tévedésükkel magyarázható. Először is, az egyetlen konfrontációt hirdető filozófia hívei továbbra is zsidó identitásról beszélnek, anélkül, hogy felismernék,

hogy ez a fogalom csak az egyediség és a különbözőség dialektikájában értelmezhető. Egyediség nélkül nincs identitás. Ahogyan nem állíthatjuk két egyén egyenlőségét, hacsak nem silányítjuk pusztá absztrakciókká őket, ugyanígy abszurd dolog két olyan vallási közösség összehasonlíthatóságáról beszélni, amelyek mindketten (tökéletesen) egyedi entitások.

Egy vallási közösség egyedisége háromféleképpen jut érvényre. Elsőként, az isteni rendeléseket és parancsolatokat, amelyeknek a közösség fenntartás nélkül elkötelezett, nem szabad összemérni egy másik vallási csoport rítusával és ethoszával. Minden vallási közösség egyedi szabályrendszert alakít ki önmaga számára, amelyben a hit aktusában rejtőző numinózus természet tükröződik vissza (a számára), és hiábavaló vállalkozás lenne megpróbálni e rendszert másokkal közös nevezőre hozni. Különösképpen igaz ez, ha a zsidó vallási közösségről beszélünk, amelynek lényege a háláhá megélésében fejeződik ki – ami meglehetősen egyéni eljárás –, így mindenfajta kísérlet arra, hogy identitásunkat egy másik vallási csoporttal összemérjük, merő abszurditás. Másodszor, minden vallás értékvilága kizárólagos, mert úgy véli – és ez a hit elengedhetetlen a közösség fennmaradásához –, hogy az ő dogmákból, tanokból és értékekből álló rendszere a legalkalmasabb a végső jó eléréséhez. Harmadszor, minden egyes vallási közösség megingathatatlanul hisz saját eszkatológiai várákozásaiban. Az idők végezetének eseményeit tökéletes bizonyossággal képes előre jelezni, és elvárja, hogy az ember – önző kicsinyességeit feladva és az élet nagy kihívásait vállalva – magáévá tegye azt a hitet, amelyet a közösség évezredek óta hirdetett. A vallási gyakorlatok egységesítése, a dogmatikai bizonyosságok feloldása és a sajátos eszkatológiai állításokról való lemondás egy vallási közösség eleven és egyedi hitelményének végét jelentené. Hiszen a vallásos közösség éppoly egyedi és rejtélyes, mint maga az egyén.

A második tévhit az egyetlen konfrontációt hirdető filozófiával (single-confrontation philosophy) kapcsolatban az, hogy nem ismeri fel a két szerep összeegyeztethetőségét. Ha (a történelem folyamán) a nem-zsidó és a zsidó világ egymáshoz való viszonyulása megfelelt volna annak az (eredendő) isteni tervnek, hogy az egyik fél mindig az egyenlőség, a barátság és a rokonszenv (elvei) alapján érintkezzen a másikkal, akkor a zsidó is – az emberiség többi részével együtt – teljes mértékben részt vállalhatott volna az emberiségnek a kozmoszsal való találkozásában (cosmic confrontation). Sajátos szövetségéből fakadó egyedisége és az a különleges megbízatása, hogy önmagát egy sajátos elkötelezettségű

vallási közösség tagjaként definiálja, ellentétben egy másik vallási közösséggel, a legkevésbé sem fosztotta volna meg attól a készségtől és képességétől, hogy ő is bekapcsolódjon az emberiség többi részének (nagyszabású) kulturális vállalkozásába. Hiszen nincs ellentmondás aközött, hogy kulturális tevékenységünket más emberekkel közösen végezzük, ugyanakkor egy másik vallási közösség tagjaként szembe is helyezkedjünk velük. Végső soron a nem-zsidó társadalmon belül is minden egyes ember kettős szerepben mozog: egyrészt tagja egy olyan kulturális alkotó közösségnek, amelyben mindenki egy közös cél érdekében tevékenykedik, ugyanakkor elszigeteltségben és magányban élő egyén is.

Szomorú tény azonban, hogy a nem-zsidó társadalom a történelem folyamán mindvégig olyanfajta megvetéssel kezelte minket, mintha nem is emberek lennénk: mintha nem lennénk képesek logikusan gondolkodni, szenvedélyesen szeretni, szívből vágyakozni, törekedni és reménykedni. Természetesen, amíg a nem-zsidó világ ilyen lélektelen, személytelen módon kezelte minket, addig lehetetlen volt számunkra, hogy teljes mértékben részt vegyünk az ember és a kozmikus rend közötti nagy, egyetemes érvényű és teremtő erejű találkozásában (creative confrontation). Az a korlátozott mértékű szerep, amelyet a modern időkig a nagy kozmikus konfrontációban játszottunk, nem a mi választásunk volt. Az Ég a tudója, hogy soha nem kívántunk semmiféle táptalajt adni annak a megvető viszonyulásnak, amelyet a világ tanúsított irántunk. Mindig az emberiség elválaszthatatlan részének éreztük magunkat, és mindig készen álltunk arra, hogy elfogadjuk az isteni kihívást: וּמִלֵּאֵי אֶת-הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתֶּהּ „töltsétek be a földet, és hajtsátok uralmatok alá!”,¹⁰³ ugyanígy az emberi léttel együtt járó felelősséget. Soha nem tanítottuk a megvetés (contemptus) vagy a profán világ gyűlöletének (odium seculi) filozófiáját. Folyamatosan azt hirdettük, hogy a világ átalakításában való részvétel (mindenki számára) kötelező.

Csak ismételni tudjuk, a közösségvállalás az emberiség többi részével a nagy kozmikus konfrontációban nem zár ki egyfajta „személyes szembenállást” két olyan vallási közösség tagjai között, amelyek mindegyike tudatában van annak, hogy mi az, amiben osztozik a másikkal, és mi az, ami egyedülállóan a sajátja. Ugyanúgy, ahogy Ádám és Éva (együttesen fordult) szembe a félelmetes természet kihívásaival, amikor megpróbálta legyőzni azt, mégis két külön személyként találkoztak egymással,

¹⁰³ Teremtés könyve 1,28. (A fordító jegyzete).

akik tudatában voltak összemérhetetlenségüknek és egyediségüknek is, ugyanígy két olyan vallási közösség, amely összehangolja erőfeszítéseit a kozmikus renddel való küzdelem során, szintén szembenézhet egymással különállósága és egyedisége teljes tudatában.

Elutasítjuk tehát az egyetlen konfrontáció elméletét (theory of a single confrontation), és valljuk a kettős konfrontáció gondolatának nélkülözhetetlenségét. Először is, amint azt már korábban említettük, mi, akik Isten képmására teremtettünk, felelősségünk (teljes) tudatában veszünk részt az ember és a kozmosz nagy találkozásában. A civilizált társadalommal vállalva nézünk szembe egy olyan renddel, amely mindannyiunkkal szemben kihívásokat állít. Másodszor, elhívatott vallási közösségként meg kell felelnünk annak a kihívásnak is, hogy szembesüljünk a nem-zsidó vallási közösséggel is. Arra vagyunk hivatottak, hogy ne csak azt mondjuk el ennek a közösségnek, amit már úgyszólván tud (rólunk) – hogy emberek vagyunk, akik elkötelezettek az emberiség általános jóléte és fejlődése iránt, hogy érdekel bennünket a betegségek elleni küzdelem, az emberi szenvedés enyhítése, az emberi jogok védelme, a rászorulóknak segítése stb. stb. –, hanem azt is, ami még ismeretlen számára (velünk kapcsolatban), nevezetesen máságunkat, (ami abban áll, hogy) egy sajátos metafizikai szövetség által életre hívott közösség (metaphysical covenantal community) tagjai vagyunk.

3.

Magától értetődik, hogy két vallási közösség találkozása (confrontation) csak akkor lehetséges, ha eközben egyértelműen szavatolják, hogy mindkét fél egyenlő jogokat és teljes szabadságot élvez. Visszautasítjuk a „többségi vallás”¹⁰⁴ minden arra irányuló kísérletét, hogy egy olyan találkozásba vonjanak be minket, amelyben a velünk szembenálló fél úgy rendelkezik, hogy mi csupán alantas pozíciót foglalhatunk el, miközben önmagát nem mellénk, hanem fölénk helyezi. Egy demokratikus szabályok között működő dialógus (democratic confrontation) nem követelheti meg tőlünk, hogy (egyoldalúan) alá vessük magunkat a többségi csoport által kialakított „igazságeszmének”, amely – miközben arról vitatkozik, hogy „felmentse-e” a kisebbségi csoportot valamiféle mitikus bűn súlya alól –, nem törődik saját történelmi felelősségével azokért az

¹⁰⁴ Soloveitchik esszéjében következetesen a többségi csoport (the community of the many) kifejezést használja a keresztények megnevezésére.

okozott szenvedésekért és megpróbáltatásokért, amelyek a kisebbség, a gyengék és az üldözöttek évkönyveiben sokszorosán fel lettek jegyezve.

Nem kívánunk részesei lenni egy másik vallási közösséggel történő olyasféle találkozásnak, amelyben megfigyelés, ítélet és értékelés tárgyai vagyunk, még akkor sem, ha eközben a többségi közösség leereszkedő együttérzést mutatna a kisebbségi csoport iránt, és azt javasolná a többségnek, hogy ne bántsák vagy üldözzék a keveseket. Mindez Ádám és Éva személyes találkozását egy megismerő-alany és a megismerhető tárgy közötti ellenséges konfrontációvá változtatná. Nem áll szándékunkban e találkozó során egy olyan tárgy szerepét eljátszani, ami az uralomra törő (megismerő) emberrel áll szemben. Az együttérzésért való könyörgés sehogy sem illik össze a paritáson alapuló találkozás szellemiségével. Ehelyett ragaszkodunk kell a minden embert – mint Istent teremtményét – megillető, elidegeníthetetlen jogokhoz.

Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy minden valódi dialógusnak (confrontation) négy alapvető feltételnek kell megfelelnie ahhoz, hogy így megőrizhessük egyéniségünket és fenntarthassuk cselekvési szabadságunkat.

Először is, egyértelműen ki kell mondanunk a következőket. Teljesen független vallási közösség vagyunk. Nem keringünk múholdként senki körül. Nem állunk semmilyen más vallási közösséggel „testvéri” kapcsolatban, még „külön élő testvérként” sem. Az emberek összekevernek két fogalmat, amikor két vallási közösséget, például a keresztényt és a zsidót egyesítő közös (zsidó-keresztény) hagyományról beszélnek. Ennek a kifejezésnek kizárólag akkor van értelme, ha a vallási csoportokat történeti-kulturális szempontból vizsgáljuk, és egymáshoz fűződő viszonyukat olyan humán- vagy társadalomtudományi kategóriákban értelmezzük, amelyek az ember teremtő tudatának kibontakozását írják le. Ne feledjük, hogy a vallási tudat nemcsak sajátos apokaliptikus hittartalmakban fogalmazódik meg, hanem ugyanúgy egy evilági kulturális rendszerben is érvényre jut! A vallás nemcsak isteni elhívás, amely kívülről éri az embert, de egyszersmind a személyes lét új dimenziója is, amelyet az ember önmagában fedez fel. Egyszóval a hitelménynek van egy kulturális aspektusa is, amely pszichológiai szempontból a legintegrálóbb, leginspirálóbb és legfelemelőbb szellemi erő. A vallási értékek, tanok és fogalmak lefordíthatók és le is lettek fordítva olyan kulturális kategóriákra, amelyeket a világi ember is használ és értékel. Így a történelem során bármiféle, az egyetemes vagy filozófiai vallásra

történő utalás a hittartalom ezen kulturális aspektusával függ össze, amelyet nemcsak a hívők közössége, hanem a pragmatikus, haszonelvű társadalom is ismer és elismer. Ez a fajta kulturális vallási tapasztalat értelmet és irányultságot ad az emberi létnek, egyszersmind kijelöli az emberi élet méltó végcélját, e módon járulva hozzá az emberi méltóság és értékek növekedéséhez a hétköznapiak során.

A judaizmus és a kereszténység kapcsolatát ebből a szempontból vizsgálva teljesen jogos (kulturális viszonylatban) zsidó-keresztény hagyományról beszélni, két okból is. Először is, a judaizmus – mint kultúra – befolyásolta, sőt, formálta a kereszténység etikai-filozófiai világképét. Az utóbbi alapvető kategóriái és előfeltevései a zsidó kultúra univerzumán belül születtek.¹⁰⁵ Másodszor, nyugati civilizációnk mind zsidó, mind keresztény elemeket magába olvasztott. Nyugati örökségünket tulajdonképpen három tényező: a klasszikus, a zsidó és a keresztény összjátéka formálta, így nyugati civilizációnk keretein belül jó szívvel beszélhetünk zsidó-hellenisztikus-keresztény hagyományról. Ha azonban a kultúra dimenziójáról a hit dimenziójára helyezük át a hangsúlyt, ahol teljes, feltétel nélküli elkötelezettségre és azonosulásra van szükség, akkor eltérő vallási hagyományaink – amelyek természetüknél fogva nem illeszkednek egymáshoz és eltérő vonatkoztatási pontokhoz kapcsolódnak – egymásra épülésének és a kinyilatkoztatott tanok folytonosságának egész gondolata teljességgel abszurd, hacsak nem vagyunk hajlandók elfogadni a keresztény teológiának azt az állítását, hogy a kereszténység felváltotta a judaizmust.

Egyedi vallási jelenségként a kisebbség vallása saját önértékkel bír, amelyet kizárólag a saját történelméről alkotott felfogásának fényében kell szemügyre vennünk, anélkül, hogy egy másik vallási közösség önértelmezéséhez viszonyítanánk azt. Ha ugyanis az egyik közösség értékét pusztán az alapján ítéljük meg, hogy milyen szolgálatot tett egy másik közösségnek – bármilyen nagy és fontos volt is ez a szolgálat! – megsértjük a kisebbségi vallás szuverenitását és méltóságát, akármilyen kicsi is legyen ez a kisebbségi közösség. Amikor Isten megteremtette az embert és egyéni méltósággal ruházta fel őt, úgy rendelkezett, hogy az egyes ember létének legitimitását és relevanciáját nem rajta kívül, hanem kizárólag az egyénben magában kell keresnünk. Teremtésekor

¹⁰⁵ Ma már árnyaltabban gondolkodunk a két közösség egymáshoz való viszonyáról, és a két vallási csoport jelenlegi formáinak megjelenését, nem egyoldalú függésként, hanem kölcsönös egymásra hatásként értelmezzük és írjuk le. (A fordító jegyzete).

Isten autonóm emberi lényként hívta életre őt, nem pedig valaki más szolgájaként. Létezésének célja egyedül önmagában keresendő. Ugyanez igaz a vallási közösségekre is, amelyek értékét nem külső mércékkel kell mérnünk.

Ezért el kell utasítanunk a többségi vallás minden olyan – nyílt vagy burkolt – megnyilvánulását, amely a vallási kisebbségtől azt várja el, hogy lemondjon egyediségéről és megszűnjön létezni, hiszen betöltötte küldetését azáltal, hogy utat készített a többségi vallásnak. Ez nem demokratikus eljárás, mi több ellentétes a vallásszabadság eszméjével is. Hiszen a kisebbségnek, éppúgy mint a többségnek, joga van végső bizonyosságként kezelni a világról szóló tanítását, hitét ezen elvek alapján megvallani, illetőleg saját eszkatológiai vízióját fenntartani. Nem vitatom el a többségi vallás azon jogát, hogy a saját eszkatológiai fogalmaival forduljon a kisebbséghez. Azonban gyakorlati programot építeni erre a jogra aligha áll összhangban a vallási demokráciával és a liberalizmussal.

Másodszor, a logosz, a szó, amelyben a sokféle vallási tapasztalat kifejeződik, nem alkalmas az uniformizálásra vagy szabványosításra. A hit szava mindig az egyén intim, privát, és paradox módon kifejezhetetlen vágyakozását tükrözi Teremtője után, illetőleg Teremtőjéhez való (egyéni) kapcsolódásról (ad számot). Egy adott közösség hitbeli aktusának egyediségét és numinózus természetét tükrözi, amely egy másik vallási közösség tagja számára teljességgel érthetetlen marad. Ezért fontos, hogy a vallási vagy teológiai logosz ne szolgáljon kommunikációs eszközként két olyan vallási közösség között, amelyek kifejezési módjai éppoly egyediek, mint apokaliptikus tapasztalataik.

A találkozásnak nem teológiai, hanem a hétköznapi ember szintjén kell megvalósulnia. Ott mindannyian a modern ember egyetemes nyelvét beszéljük. Hiszen érdekeink nem a hit területén közösek, hanem kizárólag a szekuláris világban.¹⁰⁶ Ott mindannyian egy fenyegető ellenféllel állunk szemben, s mindannyiunknak számos, nagy gondot okozó kérdéssel kell megküzdenünk. A két közösség közötti kapcsolatnak kifelé irányulónak kell tehát lennie és a szekuláris világhoz kell kapcsolódnia, amellyel a hit emberei szembe találják magukat. A világi kérdések tekintetében

¹⁰⁶ A „szekuláris világ” kifejezést itt a mindennapos szóhasználat szerint értjük. A vallásos embere számára ez a kifejezés félreérthető lehet. Isten ugyanis az ember egészét követeli magának, nem pusztán egy részét, és bármit is alkotott a teremtés egészén belül, az szent.

megvitathatjuk a képviselendő álláspontokat, a felmerülő ötleteket és a megfogalmazandó terveket. Ezekben a kérdésekben a vallási közösségek közösen ajánlhatnak kidolgozandó intézkedéseket, és olyan eljárásokat dolgozhatnak ki, amelyeket később a többségi társadalom is átvehet. Az ilyen jellegű vállalkozásokban való közös részvételünknek azonban soha nem szabad eltompítania eltérő vallási identitásunk tudatát. Mindig emlékeznünk kell arra, hogy az Isten iránti egyedülálló elkötelezettségünk, reménységünk és mindent legyőzni képes túlélési vágyunk soha nem képezheti vita és alku tárgyát, és sohasem racionalizálható. Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egységesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának. Ha a többségi közösség úgy érzi, hogy orvosolni szeretne egy nyugtalanító emberi szituációt vagy helyrehozni egy történelmi hibát, akkor ezt emberi, etikai szinten kell megtennie. Ha azonban a vita hitbéli kérdések körül forogna, akkor az egyik vitapartner kénytelen lenne ellenfele nyelvét használni. Ez pedig egyénisége és különlegessége feladásához vezetne.

Harmadszor, nekünk, a vallási kisebbség tagjainak mindig tapintattal és megértéssel kell eljárunk, és tartózkodnunk kell attól, hogy a többség számára – amely egyszerre büszke és megfontolt – rituális változtatásokat vagy szövegeinek módosítását javasoljuk. Ha a többségi vallás liberális döntéshozói valóban időszerűnek látnak bizonyos változtatásokat eszközölni, akkor azt a mi részünkről történő bármiféle felszólítás nélkül is, saját meggyőződésből meg fogják tenni. Nem tartozik a mi hatáskörünkbe az (erre vonatkozó) tanácsadás vagy kérés. Mert szemtelenség és ostobaság lenne egy kívülálló részéről beavatkozni az emberi egzisztenciális tapasztalat legprivátabb területére, nevezetesen abba, hogy egy hitbéli közösség hogyan fejezi ki az Istenhez fűződő sajátos viszonyát. A jóakarát és a kölcsönös tisztelet előmozdításának *sine qua non* feltétele, hogy ne avatkozzunk és ne szóljunk bele valamibe, ami teljesen idegen tőlünk.

Negyedszer, a milliók mártíromsága által megszentelt történelmünk nem hatalmazott fel bennünket arra, hogy egy másik vallási közösségnek igent mondjunk arra nézve, hogy szellemileg készen állunk a történelmi tapasztalat felülvizsgálatára, a hit alapvető kérdéseivel kapcsolatos kérdések jóindulatú megvitatására és „bizonyos” különbségek összehangolására. Egy ilyen felvetés nem lenne más, mint évezredes hagyó-

mányaink és örökségünk elárulása, ráadásul semmilyen gyakorlati hasznot nem hozna. Ne feledjük, hogy a többségi vallás közössége nem elégszik meg félmegoldásokkal és kompromisszumokkal, amelyek csak a bizonytalanság és a belső üresség érzetét tudják kelteni! Nem nyerhetjük el vitapartnereink tiszteletét azzal, ha szolgálai magatartást tanúsítunk. Csak őszinte, nyílt és egyértelmű állásfoglalásunk, amely Istenünk iránti feltétlen elkötelezettségünket tükrözi vissza, valamint a méltóság, a büszkeség és a belső öröm érzését, amelyet afelett érzünk, hogy azok vagyunk, akik vagyunk, s mindezeket túl azt a tényt (közvetíti), hogy megingathatatlanul hiszünk nézeteink igazságában, buzgón imádkozunk és bizakodva várjuk eszkatológiai vízióink beteljesedését – amikor majd hitünk a partikularitásból az egyetemességbe emelkedik! – csak ez (a bátor kiállás) lesz képes lenyűgözni a másik vallási közösség tagjait, akik között szép számmal vannak ellenfeleink és barátaink egyaránt. Remélem és imádkozom érte, hogy a többségi vallás képviselői között élő barátainknak legyen bátorsága liberális meggyőződésüket és humanitárius eszményeiket azáltal is kifejezésre juttatni, hogy elismerik a kisebbségi vallás képviselőinek azon jogát, hogy azok a maguk módján, szabadon és méltósággal éljenek, alkossanak és imádják Istenüket.

4.

Közösségünk azon tagjainak, akik a többségi vallás képviselőivel találkoznak, hasonló útmutatást adhatunk, mint amilyeneket Jákob ősatyánk fogalmazott meg, amikor hírnökeit küldte testvérével, Ézsauval való találkozásra.¹⁰⁷

וַיֵּצֵא אֶת-הָרֵאשִׁוֹן לְאֹמֶר: כִּי יִפְגְּשׁוּ עֲשָׂו אֶחָיו וַיִּשְׁאַלְהֶם לֵאמֹר לְמִי-אַתֶּם וְאָנֹכִי תִלְבֵּן וְלִמִּי אֱלֹהִים לְפָנָיִךְ
וְאָמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיַעֲקֹב--מִנְהַל הוּא שְׁלִיחָה לְאֵלֵי לְעֲשָׂו; וְהֵנָּה גַם-הוּא אֶתְרִינִי
וַיֵּצֵא גַם אֶת-הַשְּׂנִי גַם אֶת-הַשְּׁלִישִׁי גַם אֶת-כָּל-הַהֲלֹכִים אֶתְרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר: כַּדְּבַר הַזֶּה תִּדְבְּרוּן אֶל-
עֲשָׂו בְּמִצְעָכֶם אֹתוֹ

„Az elsőnek azt parancsolta: Ha találkozik veled a bátyám, Ézsau, és megkérdezi, hogy kinek a szolgálja vagy, hová mégy, kié ez a jószág előt- ted, akkor ezt mondd: Szolgádé, Jákobé, aki ajándéku- kul küldi uramnak, Ézsau- nak. Ő maga is itt van mögöttünk. Ezt parancsolta a másodiknak

¹⁰⁷ A zsidó hagyomány Ézsau- ban mindig a par excellence „mást”, az „idegent” az „eltérőt”, így a késő ókortól egyértelműen a keresztényeket látta. (A fordító jegyzete).

is, a harmadiknak is, mindazoknak, akik a nyájak után mentek: Így beszéljétek Ézsauval, amikor találkoztok vele!”¹⁰⁸ Milyen jellegűek voltak ezek az utasítások? A külvilághoz való hozzáállásunk és kapcsolatunk mindig is ambivalens volt, eredendően ellentmondásos, olykor a paradoxon határát súroló. Ézsau világához viszonyítjuk magunkat, de ugyanakkor el is zárkozunk tőle, közeledünk hozzá, de egyúttal vissza is vonulunk tőle. Amikor a közeledés folyamata már-már a határok feloldódásával fenyeget, gyorsan visszavonulunk az elzárkozás magányába. Együttműködünk más vallási közösségek tagjaival a konstruktív emberi törekvések minden területén, de az általános társadalmi keretekbe való beilleszkedéssel egyidejűleg elkezdünk visszalépni és visszahúzódnunk önmagunkba. Egyszóval, az emberi társadalomhoz tartozunk, ugyanakkor idegennek és kívülállónak is érezzük magunkat. Földgolyónk lakóiként az itt és most valóságában gyökerezünk, mégis az otthontalanság és a magányosság érzését tapasztaljuk, mintha valahová máshová is tartoznánk. Egyszerre vagyunk realisták és álmodozók, egyfelől megfontoltak és gyakorlatiasak, másfelől látnokok és idealisták. Teljes szívvel részt veszünk a (közös) kulturális törekvésekben, mégis a tapasztalat egy másik dimenziójának vonzásában élünk. Már első pátriárkánk, Ábrahám is a következő szavakkal mutatkozott be: „Idegen vagyok és nálatok lakom.”¹⁰⁹ אֲנִי אֲדָמָה וְאֵין אֶרֶץ לִּי. Lehetséges-e אֲדָמָה-nek (idegen) és אֵין אֶרֶץ-nek (lakosnak) lenni egyszerre? Nem abszurd-e ez a meghatározás, hiszen ellentmond a klasszikus logika központi elvének, miszerint egyetlen kognitív ítélet sem tartalmazhat két egymást kizáró kifejezést?

És mégis, a régi zsidó szembe szállt ezzel az örökérvényű elvvel, és ellentmondásosan gondolkodott önmagával kapcsolatban. Jól tudta, hogy mely területeken működhet szívvel-lélekkel együtt a szomszédjaival és viselkedhet úgy, mint egy אֲדָמָה, egy letelepedett lakos, és hogy mely ponton kell véget érnie a jóindulatnak és az együttműködésnek, és mikor kell kivonulnia, mintha egy אֵין אֶרֶץ, egy idegen lenne. Tudatában volt, hogy milyen vállalkozásban kell legjobb tudása szerint részt vennie, és milyen ajánlatokat és javaslatokat – legyenek azok akármilyen vonzóak és csábítóak is! – kell a leghatározottabban visszautasítania. Tisztában volt azzal, hogy mely kérdésekben köthet kompromisszumot, milyen jellegű javakról mondhat le, illetve azzal is, hogy melyek azok az elvek, amelyekről nem lehet tárgyalni, és melyek azok a szellemi javak, ame-

¹⁰⁸ Teremtés könyve 38, 18–20. (A fordító jegyzete).

¹⁰⁹ Teremtés könyve 23, 4 (A fordítást módosítottam – a fordító).

lyeket mindenáron meg kell védenie. A határvonal egy véges eszme és egy a végtelenségből eredeztetett princípium, a mulandó javak és az örök kincsek között világos és egyértelmű volt (számára). Jákob a szolgálóinak adott utasításaiban fogalmazta meg ezt a szabályt:

כי יפגשך עֲשׂוֹ אָחִי וְשָׂאֵלְךָ לְאֵמֹר לְמִי-אַתָּה וְאָנֹכִי תִלְדָּה וְלִמִּי אֵלֶּה לְפָנֶיךָ

Ha találkozik veled a bátyám, Ézsau, és megkérdezi, hogy kinek a szolgálója vagy, hová mégy, kié ez a jószág előtted [...] ¹¹⁰ Testvérem, Ézsau – mondta Jákob a szolgálóinak –, három kérdést intéz majd hozzád. „Ki vagy te?” Kihez tartozol, mint metafizikai valóság, mint lélek, mint szellemi lény? „És hová méysz?” Kinek kötelezted el magadat és kinek szentelted a jövődet? Mi a végső célod, hová törekszel? Ki a te Istened és mi a te életmódod? Ez a két kérdés a szövetségi közösség tagjaként felvállalt identitásokkal függ össze. Azonban – folytatta Jákob – testvérem, Ézsau egy harmadik kérdést is fel fog tenni: „És kik ezek előtted?” Készen állsz-e arra, hogy tehetségeddel, képességeiddel és erőfeszítéseiddel az általános társadalom anyagi és kulturális jólétéhez hozzájárulj? Készen állsz-e arra, hogy ajándékokat, ökröket, kecskéket, tevéket és bikákat adj nekem? Készek vagytok-e adót fizetni, előmozdítani az ország fejlődését és iparosítását? Ez a harmadik kérdés az élet evilági szférájára vonatkozik. A harmadik kérdést illetően Jákob azt mondta szolgálóinak, hogy igenlően válaszoljanak: „aki ajándékokul küldi uramnak, Ézsauanak.” ¹¹¹ Igen, eltökélt szándékunk, hogy részt vegyünk minden társadalmi, tudományos és politikai vállalkozásban. Kötelességünknek érezzük, hogy kreatív tehetségünkkel gazdagítsuk a társadalmat, és építő és hasznos polgárai legyünk. Ugyanakkor, ami az első két kérdést illeti – ki vagy te és hová méysz? –, Jákob azt parancsolta hírnökeinek, hogy tagadóan válaszoljanak, világosan, pontosan és bátran. Úgy rendelkezett, hogy mondják meg Ézsauanak, hogy a lelkük, a személyiségük, a metafizikai elhivatottságuk, szellemi jövőjük és szent kötelezettségeik kizárólag Istenhez és az Ő szolgálójához, Jákobhoz kapcsolják őket. „Szolgádé, Jákóbé” ¹¹², és semmilyen emberi hatalomnak nem sikerülhet elvágnia ezt az örök köteléket köztük és Isten között.

¹¹⁰ Teremtés könyve 32, 18 (A fordító jegyzete).

¹¹¹ Teremtés könyve 32, 19 (A fordító jegyzete).

¹¹² Teremtés könyve 32, 19 (A fordító jegyzete).

Ez a Jákob által ránk hagyományozott testamentum most, 1964-ben ismét aktuálissá vált. Ismét azzal szembesülünk (find ourselves confronted again), mint a bibliai Jákob, és tárgyalópartnereink (our confronters) készen állnak, hogy ugyanazt a három kérdést intézzék hozzánk: „Ki vagy te?” „Hová mész?” „Kik ezek előtted?” Az évezredes történelem azt követeli tőlünk, hogy bátran válaszoljunk a kihívásra, és ugyanazokat a válaszokat adjuk, amelyeket Jákob bízott hírnökeire több ezer évvel ezelőtt.

Az amerikai rabbitanács 1964. február 3–5. között tartott téli konferenciáján elfogadott nyilatkozata

Örömmel vesszük tudomásul, hogy az elmúlt években hazánkban és az egész világon tetten érhető az a szándék, hogy keressük a világ főbb vallásai közötti jobb megértést és előmozdítsuk egymás kölcsönös tiszteletét. A szekularizáció és a materializmus jelenlegi fenyegetése, valamint magának a vallásnak és a vallási értékeknek a modern ateista tagadása még inkább szükségessé teszi a vallások közötti harmonikus kapcsolatot. Ez a kapcsolat azonban csak akkor lehet értéket hordozó, ha nem kerül konfliktusba az egyes vallási közösségek egyediségével; hiszen minden vallási közösség önálló entitás, amelyet nem lehet azonosítani vagy összemérni egy olyan közösséggel, amely más hit mellett kötelezte el magát. Minden vallási közösség sajátos méltósággal és metafizikai értékkel bír. Sajátos történelmi tapasztalata, jelenlegi világlátása, egyszersmind a jövőre vonatkozó reményei és törekvései csakis a más hitközösségtől való teljes szellemi függetlenség keretei között értelmezhetők, ugyanígy a más vallási közösségekkel történő rokonítás bármiféle szempontjától mentesen. Minden arra irányuló javaslat, mely szerint egy vallási közösség történelmi értékét és saját történelméről alkotott felfogását egy másik hit értelmezésének fényében kellene vizsgálni, ugyanígy az az elvárás, hogy bizonyos, alapvető történelmi attitűdök mindenképpen felülvizsgálatra szorulnak, nem egyeztethető össze a vallásszabadság és a lelkiismereti szabadság alapelveivel, és csak vizályt és gyanakvást szülhet. Az ilyen megközelítés elfogadhatatlan minden olyan, önnön értékének tudatában élő vallási közösség számára, amely büszke a múltjára, aktív és erős a jelenben, és eltökélt szándéka, hogy a jövőben is életben maradjon és továbbra is a maga egyéni módján szolgálja Istent. Csak az egyes vallási közösségek egyedi szerepének, eredendő értéké-

nek és alapvető jogainak minden fél részéről történő teljes elismerése segíthet a vallások közötti együttműködés szellemének előmozdításában.

Az Amerikai Rabbik Tanácsának legfőbb reménye, hogy minden vallás-közi megbeszélés és tevékenység ezekre az elvekre épül majd, és Mikeás próféta (4,5) szavai fogják vezetni: „Ha minden nép a maga istenének nevében jár is, mi az Örökkévalónak, a mi Istenünknek nevében járunk mindörökké.”¹¹³

¹¹³ Mikeás 4,5. A fordítást módosítottam – a fordító.

Balázs Gábor

Felelősség – Lelkiismeret és jog konfliktusa a zsidó államban¹

A „felelősség” a modern kori, nyugati társadalmak által elfogadott erkölcsi, politikai és jogi rend egyik alapfogalma, épp ezért meglepő lehet, hogy egy viszonylag újkeletű fogalom, amelynek eszmetörténete csak a 18. századig nyúlik vissza. Richard McKeon a felelősség fogalmának történetéről írott tanulmánya szerint eredetileg olyan koncepcióról volt szó, amelyet mind a konzervatív, mind a liberális politikai gondolkodók elsősorban a politikai felelőségre vonás szempontjából tárgyaltak.²

Ez a tehát eredetileg politikai fogalom csak a 19. századtól került az erkölcs- és jogfilozófia vizsgálódási körébe.³ Számos 20. századi filozófus azt hangsúlyozza, hogy a fogalom maga modern ugyan, de etikai tartalma szempontjából a gyökerei a görög filozófiáig nyúlnak vissza.⁴ A felelősség kérdése, noha Kierkegaard filozófiájában már jelen van, de az explicit módon és széleskörben csak a 20. századi erkölcsfilozófiában

■ Balázs Gábor, eszmetörténész. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem rektorhelyettese, email: balazsg@or-zse.hu

¹ A héber szavak és nevek átírásánál két fő szempontot vettem figyelembe. A szerzők, említett személyek, illetve az izraeli folyóiratok neveinél, a könnyebb visszakereshetőség érdekében, ahol ez lehetséges volt, igyekeztem az adott név angol nyelvű, elterjedt átírását használni. A könyvek és tanulmányok címeiben viszont a legegyszerűbb magyar kiejtés szerinti átírást követtem, hiszen az átírás fő célja, hogy a héberül nem tudó olvasó is ki tudja olvasni. E két szempont érvényesítéséből fakadnak a látszólagos következetlenségek az átírásban (pl. Leibowitz személynevének átírása Yeshayahu és nem Jesájáhu lett, könyveinek címe viszont az ékezetes átírást követi). Köszönettel tartozom Dobos Károly Dániel és Komoróczy Szonja Ráhel javaslataiért és tanácsaiért.

² McKeon, Richard: *The Development and the Significance of the Concept of Responsibility*. *Revue Internationale de Philosophie*, 11 (39), 1957. 3–32.

³ A jogi aspektushoz lásd: Hart, Herbert Lionel Adolphus: *Punishment and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

⁴ Lásd pl.

Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520915282>; Ellenkező véleményhez lásd: Adkins, Arthur William Hope: *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

vált jelentőssé,⁵ amikor is gyakran a szabad akarat, a determinizmus, illetve valamivel később a „morális szerencse” kérdéseivel kapcsolódott össze.⁶ A 20. és a 21. század filozófiai irodalmában – a teológiai problémaként egyébként akár a Héber Bibliáig is könnyedén visszavezethető – kollektív felelősség kérdése szintén kiemelt fontosságúvá vált.⁷ A kortárs agy kutatás eredményei további kétségeket vetnek fel a szabad akarat jellegével (és létével) kapcsolatban,⁸ és ez akár alapjaiban is megváltoztathatja a felelősség fogalmának értelmezését a következő évtizedekben. Jelenleg azonban bizonyos esetekben még elfogadott egyértelműen megállapíthatónak tartani az erkölcsi felelősséget, például olyankor, amikor az etikai/politikai ágens belső meggyőződésével, lelkiismeretével összhangban vagy azzal ellentétben cselekszik.

Az egyéni szabadság és az elkötelezettség a vallástörvény iránt, az individuum engedelmességének határai a politikai közössége szabályrendszerében, valamint az ezekhez hasonló témák gyakran kerültek elő a zsidó bölcseletben az államnélküliség majdnem két évezrede alatt is, noha értelemszerűen nem az etika és a politikai filozófia modern *terminus technicusainak* használatával fogalmazták meg azokat. Mióta a zsidó nép a modern Izrael Államban közel kétezer évnyi száműzetés után visszanyerte nemzeti szuverenitását, az állami lét megújulásának következtében olyan politikai, erkölcsi, elméleti kérdések vetődtek fel, amelyeknek addig kevés gyakorlati jelentősége volt.

A politikai hatalom gyakorlásának pragmatikus kényszere a politikai filozófiát a zsidó gondolkodás megújításának ideális területévé teheti. A zsidó hagyomány forrásainak változatlanul jelentőséget tulajdonító izraeli gondolkodók mindennapi vallási életükben is olyan problémákkal szembesülnek, mint a zsidó államhatalom, a politika, az erőszak és a

⁵ A kérdést átfogóan, több szempontot figyelembe véve tárgyalja: Zimmerman, Michael J.: *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988.

⁶ Nagel, Thomas: *Moral Luck*. *Aristotelian Society Supplementary*, Vol. 50, 1976. 137–151. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/50.1.115>; Mele, Alfred R.: *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195305043.001.0001>; A felelősség fogalma számos filozófiai aspektusának tárgyalása magyarul: Laczkó, Sándor – Daróczi, Enikő (szerk.): *A felelősség*. Lábjegyzetek Platónhoz 20. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társulat – Státus Kiadó, 2023.

⁷ Bazargan-Forward, Saba – Tollefsen, Deborah (ed.): *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*. New York – London: Routledge, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315107608>

⁸ Magyarul a probléma rövid összefoglalásához és a vonatkozó szakirodalomhoz lásd: Kovács, András Bálint: Van-e akaratuk a neuronoknak? *Magyar Filozófiai Szemle*, 62 (2), 2018. 83–101.

háború etikája. Az egyén, a politikai közösség és az állam erkölcsi felelősége, a törvényeknek való engedelmesség (vagy engedetlenség) morális és jogi aspektusának kérdései az izraeli közbeszédben gyakran tárgyalt témák. A kérdés, hogy egy erkölcsi szempontból a tetteiért felelősséget vállaló egyén meddig köteles az állami törvényeknek engedelmeskedni, és ha egyáltalán, akkor mikortól létezik az engedetlenség erkölcsi kötelessége, számos egymástól különböző, egymással vitatkozó, de egyaránt a zsidó forrásokra támaszkodó etikai álláspontot tesz lehetővé.

A polgári engedetlenségről szóló közéleti vita Izraelben különösen érzelmekkel telítette válik, ha a hadseregben való szolgálati kötelezettség megtagadásának problémájával kapcsolatban kerül elő.⁹ Számos izraeli jogelmélettel és etikával foglalkozó szakember írt az engedetlenség különböző formáinak kérdéséről, köztük a lelkiismereti ellenszegülésről, de azok a szerzők, akik az engedetlenség filozófiai kérdésével foglalkoznak, gyakran figyelmen kívül hagyják a kérdés hagyományos zsidó aspektusát. Sok *háláhi*kus döntés és rabbinikus tanítás (*drásá*) viszont kifejezetten a zsidó jog és a hagyományos vallásos zsidó gondolkodás szempontjából foglalkozik az engedetlenség problémájával, ezek szerzői azonban sokszor az engedetlenség általános etikai és politikai problémájának szakirodalmát ignorálják. Mivel Izrael – öndefiníciója szerint – demokratikus és zsidó állam kíván lenni, meglepőnek tűnik, hogy az engedetlenség zsidó filozófiai elméletének kidolgozására tett kísérletek száma mindmáig csekély.

Az egyéni erkölcsi meggyőződést vagy akár csak alapvető morális intuíciót az itt következő esettanulmány a lelkiismeret fogalmának szinonimájaként kezeli,¹⁰ és azt vizsgálja, hogy a felelősség, a lelkiismeret és az engedelmesség fogalmai milyen viszonyban állnak egymással egy a hagyomány forrásait önállóan, jellegzetesen modern, vagy bizonyos

⁹ A polgári engedetlenség korai történetéről Izraelben lásd: Epstein, Aleck: Hámáavák ál hálegitimáció: hitpáthut hászárvánut hámacpunit biszáél méhákámát hámediná veád milhemet Levánon. *Israeli Sociology: A Journal for the Study of Society in Israel*, 1999/1. 319–352.

¹⁰ Ezt tükrözi például a következő definíció: „Az a (gyak. megszemélyesített) erkölcsi tudat, amelynek alapján az ember saját tetteinek, érzéseinek, gondolatainak erkölcsi helyességét, erkölcsösségét megítéli.” lelkiismeret | A magyar nyelv értelmező szótára | Kézikönyvtár, é. n.

értelmezések szerint egyenesen posztmodern módon értelmező zsidó filozófus, Yeshayahu Leibowitz gondolkodásában.¹¹

Polgári engedetlenség és lelkiismereti ellenszegülés

A nyugati politikai gondolkodásban jól ismert a polgári engedetlenség (*civil disobedience*) és a lelkiismereti ellenszegülés (*conscientious refusal*) közötti különbségtétel, amelyet többek között olyan, elsősorban az angolszász liberalizmus politikai iskolájához tartozó gondolkodók dolgoztak ki, mint Rawls és Dworkin.¹²

A két fogalom közti különbség így foglalható össze:¹³ A polgári engedetlenség olyan erőszakmentes, nyíltan vállalt cselekedet, amelyet a közszférában hajtanak végre, és célja egy vagy több konkrét, erkölcsstelennek ítélt törvény megváltoztatása. A lelkiismereti ellenszegülés ezzel szemben az egyén azon vágyán alapul, hogy hű maradjon bizonyos vallási, erkölcsi vagy egyéb értékeihez, és ennek érdekében igyekszik elkerülni, hogy engedelmessé kelljen egy adott utasításnak vagy törvénynek. Tette elsősorban az élet individuális szférájához kötődik, és a külső szemlélőnek a cselekedet mélyebb megértéséhez szükséges lehet megvizsgálnia a lelkiismeret nemcsak köznyelvi, hanem filozófiai fogalmát is. A polgári engedetlenség eszmetörténetének és gyakorlatának a zsidó hagyományban elfoglalt helyét számos tanulmány vizsgálta,¹⁴ a lelkiismereti ellenszegülés hasonló mélységű tanulmányozása viszont sokkal kevesebb figyelmet kapott.

Yeshayahu Leibowitz, akit sokan a 20. század egyik legeredetibb izraeli gondolkodójának tartanak, rendelkezett azzal az intellektuális és morális tekintéllyel, amely lehetővé tette volna számára, hogy jelentősen

¹¹ Sagi, Avi: Leibowitz: hágut modernit lenoháh hámoderná. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995., 162–176. jellegzetesen modern gondolkodóként értelmezi Leibowitzot, de Zivan, Gili: *Dát lelo áslájá*. Jeruzsálem: Shalom Hartman Institute, 2005. például a posztmodern elemeket emeli ki Leibowitz filozófiájából.

¹² Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. 106–109. Rawls, 1997. 429–461.

¹³ Kitűnően összefoglalja a két fogalom közötti különbséget: Lyons, David: *Conscientious Refusal*. In: Mandle, Jon – Reidy, David A. (ed.): *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 139–140. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139026741.044>

¹⁴ Lásd például: Landman, Leo: *Civil Disobedience: The Jewish View*. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 10 (4), 1969. 5–14. vagy újabban: Hazony, Yoram: *The Jewish Origins of the Western Disobedience Tradition*. *Azúr*, 1998/4. 17–74.

hozzájáruljon a polgári engedetlenség és a lelkiismereti ellenszegülés zsidó hagyományon alapuló elméletének kidolgozásához, a téma részletes kifejtése azonban hiányzik bölcseletéből. Ez a hiány különösen sajnálatos, mivel Leibowitz filozófiai és vallási gondolkodásának középontjában a tetteiért felelősséget vállaló, önnön cselekedeteire reflektáló, racionálisan gondolkodó és szabad akaratából fakadó döntéseket hozó individuum áll, akiről észszerű lenne azt a kijelentést tenni, hogy erkölcsi döntéseiben fontos szerepet játszik a lelkiismeretének hangja, és az esetek jelentős részében erkölcsi felelőssége részben legalábbis annak függvényében állapítható meg, hogy döntése milyen viszonyban állt lelkiismereti meggyőződésével.

Jelen tanulmány első része Leibowitz lelkiismeret-fogalmát, a második rész pedig a polgári engedetlenséghez való viszonyát vizsgálja. A befejező rész azt kísérli meg bemutatni, hogy Leibowitz egyes kritikussai és tanítványai hogyan teremtették meg annak a lehetőségét, hogy megkezdődhessen a zsidó-izraeli lelkiismereti ellenszegülés elméletének kidolgozása.

A „lelkiismeret hiánya” és újraértelmezése

A lelkiismereti ellenszegülés zsidó elméletének fogalmi megalkotása különösen nehéz feladatnak tűnik, mivel a hagyományos zsidó jogi és vallási gondolkodás nem dolgozott ki olyan filozófiai lelkiismeret fogalmat, amely hasonlítana e fogalom az európai eszmetörténetben megformált koncepcióihoz.¹⁵

¹⁵ Sem a *Jewish Encyclopedia* (1906-ból), sem a jóval korszerűbb *Encyclopedia Judaica* nem tartalmaz önálló szócikket a lelkiismeretről, a *Contemporary Jewish Religious Thought* című enciklopédikus szöveggyűjtemény pedig az egyik legrövidebb szócikkében foglalkozik csak a fogalommal, lásd: Schwarrzschild, Steven S.: Conscience. In: Cohen, Arthur A. – Mendes-Flohr, Paul R. (ed.): *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York – London: Free Press – Collier – Macmillan, 1988. 87–89. A lelkiismeret témájáról írt kevés hosszabb tanulmány közül lásd: Werblowsky, Zwi J.: The Concept of Conscience in Jewish Perspective. In: C. G. Jung Institute, Zurich (ed.): *Conscience*. Evanston: Northwestern University Press, 81–109; Wyschogrod, Michael: Judaism and Conscience. In: Finkel, Asher – Frizzell, Lawrence (ed.): *Standing before God*. New York: Ktav, 1981. 313–328; Schulweis, Harold: *Conscienc.: The Duty to Obey, and the Duty to Disobey*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008. A nyugati filozófia lelkiismeret-fogalma tárgyalásának számos aspektusához lásd Laczkó, Sándor – Dékány, András (szerk.): *A lelkiismeret*. Lábjegyzetek Platónhoz 5. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, 2006.

Yeshayahu Leibowitz érdeklődött a lelkiismeret témája iránt,¹⁶ de ismeretlen okokból úgy döntött, hogy figyelmen kívül hagyja a lelkiismeret témájáról szóló teljes filozófiai irodalmat, és ehelyett a fogalom teljesen új értelmezésével állt elő. Michael Shasharral folytatott egyik beszélgetésében noha Leibowitz a lelkiismeret fogalmának többféle meghatározását is elképzelhetőnek tartotta, de pszichológiai szempontból a lelkiismeretet az elme tudatalatti szférájában helyezte el:

„Mit értesz a 'lelkiismeret' kifejezés alatt? Ha arról van szó, hogy olyan ember légy, akit egy természetében gyökeredző lelki tényező, akár tudatától függetlenül is irányít, és e tényező mutatja az utat számára a 'jó' felé – akkor ennél nincs veszélyesebb dolog.”¹⁷

Bár Leibowitz itt feltételes módot használt, a folytatásból világosnak tűnik, hogy szerinte e fenti meghatározás a fogalomnak az egyik helyes definíciója. Mivel a modern héberben a „lelkiismeret” jelentést hordozó héber szó, a *mácpun* (מצפון) „elrejtett, rejtve lévő” dologra utal, és etimológiailag nem kapcsolódik a héber elme, tudás vagy megértés szavakhoz,¹⁸ ez megkönnyítette Leibowitz számára, hogy az előbb idézett, meglehetősen szokatlan, a fogalom európai nyelvekben használt jelentését és etimológiáját ignoráló definícióját válassza.

A *conscience*, a *Gewissen* vagy a magyar *lelkiismeret* szavak mind visszautalnak a görög *synderesis* és a latin *conscientia* fogalmaira, és ezek elsősorban a tudáshoz, az ismerethez kapcsolódnak, nem pedig az ösztönvilághoz.¹⁹ Ez a kapcsolódás nem feltétlenül azt jelenti, hogy a lelkiismeretes ágens a „tisza ész” segítségével, letisztult erkölcsi alapelvek szerint, pusztán elméleti szabályokat követve, deduktív módon hozza meg erkölcsi döntéseit, hanem inkább azt, hogy az erkölcsi jóra

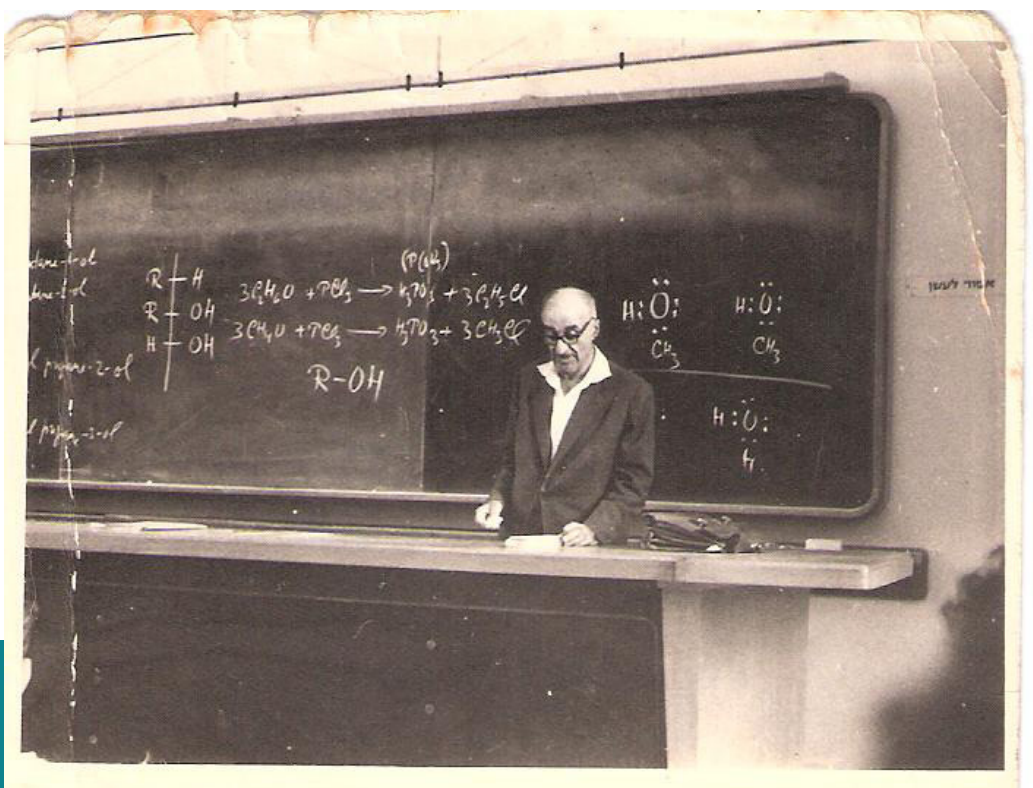
¹⁶ A lelkiismeretről a leibowitzi gondolkodásban nem sokat írtak, de Leibowitz etikájáról, valamint az etika és a vallás kapcsolatáról több szócikk is született, például: Goldman, Eliezer: *Jáhádut lelo áslájá*. Jeruzsálem: Shalom Hartman Institute, 2009. 157–163., Statman, Daniel: *Toráto hámuszárít sel Leibowitz*. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo vehágutó*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 326–343.

¹⁷ Leibowitz, Yeshayahu: *Ál olám umloo (Szihot in Michael Shashar)*. Jeruzsálem: Keter, 1992. 148.

¹⁸ A héber *mácpun* szó fokozatosan és fontos jelentésbeli különbségeket megengedve csak a középkorban kezdte el a filozófiai lelkiismeret fogalmat hordozni, vö.: Klatzkin, Jakob: *Thesaurus philosophicus*. Berlin: Eshkol, 1926. s.v. *matzpun*. 398.

¹⁹ A *synderesis* és a *conscientia* hasonló, de nem azonos fogalmakat jelölnek a skolasztikus filozófiában, erről és a fogalmak legjellemzőbb értelmezéséről lásd: Potts, Timothy C.: *Conscience*. In: Kretzmann, Normann–Kenny, Anthony–Oinborg, Jan (ed.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 687–704. DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.039>

és rosszra vonatkozó általános ismeret segítségével képes konkrét tet-
tekre váltani ezt a tudását. Kizártnak tűnik, hogy a komoly filozófiai
műveltséggel rendelkező Leibowitz ne ismerte volna a lelkiismeret az
európai filozófia történetében elfogadott értelmezéseit, ezért feltéte-
lezhető, hogy szándékosan ignorálta azokat. Mindazonáltal elvárható
lett volna, hogy legalább azt a tényt elismerje, hogy szokásostól teljesen
eltérő módon használja a lelkiismeret szót,²⁰ különösen azért, mert az
idézett beszélgetésben közvetlenül ezután hosszan értekezett az „etika”
szó héber megfelelőiről.²¹



Yeshayahu Leibowitz előadást tart a jeruzsálemi Héber Egyetemen, 1964.
Wikimedia Commons

²⁰ Más esetekben is Leibowitz szemére vetették, hogy a köz- és a szaknyelvben konkrét jelentéssel bíró szavakat a bevett jelentésüktől függetlenül, önkényesen rájuk aggatott új jelentésben használ, lásd pl.: Melzar, Yehuda: Ál háklálá. In: Levinger, Jacob S. – Kasher, Asa (ed.): *Széfer Yesayahu Leibowitz*. Kfár Hábád: Tel Aviv University, 1977. 128–137, itt: 137.

²¹ Leibowitz, 1992. 148–149.

A lelkiismeret és a zsidó hagyomány – Leibowitz szerint

Leibowitz számára fontos volt hangsúlyozni azt az általánosan elfogadottnak semmiképpen nem tekinthető állítást, hogy mind a Héber Biblia, mind a rabbinikus hagyomány negatívan viszonyul a lelkiismerethez (illetve a fogalomhoz, amelyet ő a lelkiismerettel azonosított). Azonban, ha összevetjük Leibowitz különböző írásaiban a lelkiismeret kapcsán megfogalmazott kritikáit, akkor könnyű észrevenni, hogy valójában Leibowitz legalább két, egymástól jelentősen különböző lelkiismeret fogalmat használt.

A lelkiismeret – az ösztönök eszköze

Leibowitz egyszer úgy fogalmazott, hogy a Tóra a lelkiismeretet az ösztönök rabszolgájának tartja:

„Arról, hogy az ember a lelkiismeretére hagyatkozzon a tetteivel kapcsolatos döntéseiben, a Tóra azt mondja: 'Ne tévelyegjetekek a szívetek után és a szemetek után, amelyek paráznaságra csábítanak titeket' (4Móz 15:39) – hiszen ezek az ösztönök eszközei.”²²

Ha a lelkiismeret az ösztönös testi vágyak eszköze, akkor nem lehet megfelelő kiindulópontja erkölcsi döntéseknek, hiszen az erkölcsi felelősség megállapításához az etika egyik alapkérdése, hogy az ágens mi alapján és miként hozta meg a döntéseit:

„vagy egy az emberben működő tudattalan indíttatás (azaz, a lelkiismeret), vagy a személy tudatos mérlegelése szerint, ez utóbbira viszont a lelkiismeret szó nem alkalmazható. Bölcsseink találó mondása erre vonatkozik: 'a gonoszokon a szívük uralkodik, az igazak uralkodnak a szívükön' (Berésit rábá 34:1).”²³

Állítását Leibowitz egy rabbinikus idézettel igyekezett alátámasztani. Az eredeti szövegkörnyezetben a bölcsék egyszerűen csak két hasonlóan tűnő bibliai kifejezés („így szólt a szívében” [ואמר בליבו], illetve „azt mondta a szívében” [וידבר בליבו]) jelentésbeli különbségét próbálták megmagyarázni, így ez az idézet kontextusából kiragadottnak tűnik. Leibowitz értelmezését viszont más hagyományos források alátámaszt-

²² Leibowitz, 1992. 148.

²³ Leibowitz, 1992. 148.

ják, a Jeruzsálemi Talmud (Beráhot 1,5) alapján Rási például azt mondja az idézett bibliai hely kommentárjában: „A szív és a szemek a test kerítói: felhajtják számára a bűnt. A szem meglátja, a szív megkívánja, majd a test bűnözik.” Leibowitz vélhetően tudatában volt annak, hogy időnként a hagyományos forrásokat az önkényesség benyomását keltő szabadsággal kezeli, hiszen az egyik legismertebb írását annak leszögezésével kezdte, hogy:

„Noha mindannyiunkat befolyásolnak azok a források, amelyekből megtanultuk, hogy mi is a judaizmus és hogy a zsidóság nagyjai mit gondoltak, de itt nem ettől a ’tanagyagtól’ tesszük függővé álláspontunkat. A forrásokból származó idézetek és utalások csak illusztrációként, nem pedig bizonyítékként vagy hivatkozási alapként fognak szolgálni.”²⁴

Noha ezek szerint a hagyományos szövegekből vett idézetek csak illusztrációk, Leibowitz számára mégis fontos volt, hogy írásaiban más helyeken is a hagyományra hivatkozva fogalmazzon meg negatív ítéletet a lelkiismerettel kapcsolatban: „Nemcsak Maimonidész, hanem az összes próféta is a lelkiismeretet az embert a rossz cselekedetekre csábító hajlammal²⁵ azonosítaná”.²⁶ Leibowitz nem érte be azzal, hogy a lelkiismeretet az ember gonoszságra való hajlamával azonosítsa, hanem további vallási szempontból rendkívül negatív attribútumokat is összekapcsolt vele:

„A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez, amely jogosan gyanúsítható azzal, hogy a bálványimádás megnyilvánulása; a ’lelkiismeret’ fogalma nem létezik a Szentírásban. A lelkiismeret útmutatása ateista vagy bálványimádó fogalom. A ’szívben létező Isten’, akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.”²⁷

²⁴ Leibowitz, Yeshayahu: *Jáhádut, ám jehudi umedinát jiszráél*. Jeruzsálem: Schocken, 1979. 18.

²⁵ A zsidó bölcsletben az itt némileg körülményesen „az embert a rossz cselekedetekre csábító hajlam”-nak fordított kifejezés mindössze két szó: *jécer hára* – szó szerint: a „rossz ösztöne” vagy a „rossz ösztön”, de kontextustól függően fordítható „a gonoszságra hajtó ösztönnek” vagy akár a „a rosszhoz való vonzódásnak” is. A rabbinikus irodalom kutatásában egészen a közelmúltig konszenzusnak számító vélemény az volt, hogy a talmudi kor rabbijai szerint minden emberben két alapvető ösztön munkálkodik, az egyik a jó, a másik a rossz cselekedetekre ösztönöz. A fogalom széleskörű vizsgálatához és a korábbi konszenzus megkérdőjelezéséhez lásd: Rosen-Zvi, Ishay: *Demonic Desires. Yetzer hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. DOI: <https://doi.org/10.9783/9780812204209>

²⁶ Leibowitz, Yeshayahu: *Szihot ál ’Smoná prákim’ láRámbám*. Jeruzsálem: Keter, 1985b.101.

²⁷ Leibowitz, 1979. 27.

A lelkiismeret – a tudatos megismerés eszköze

A lelkiismeret, a rossz cselekedetekre való vágyakozás és a bálványimádás összekapcsolása óhatatlanul felidézti azokat a kategóriákat, amelyekkel Leibowitz az etika egész területét jellemezte:

„Az erkölcs mint önmagában való érték *par excellence* ateista kategória. Csak az az ember lehet erkölcsös, aki az emberben látja a célt és a legfelsőbb értéket, azaz az embert emeli Isten helyére. Az viszont, aki az embert csak egynek tekinti Isten teremtményei közül, és szem előtt tartja a verset: „Istent mindig magam elé helyeztem” (Zsoltárok 16:8), nem fogadhatja el az erkölcsöt mint mindenekfelett álló normát vagy kritériumot. Az „etika” szónak csak két jelentése lehet: a. az ember akaratát a valóságról való tudásának megfelelően irányítja – ez Szókratész, Platón, Arisztotelész, az epikureusok és különösen a sztoikusok, valamint a későbbi filozófusok közül Spinoza etikája; b. vagy az ember akaratát a kötelességének felismerésével összhangban irányítja – ez Kant és a német idealisták etikája. Ezzel szemben a *Smá Jiszráél* versei között ezt olvassuk: 'Ne tévelyegjete a szívetek után és a szemetek után' (4Móz 15:39): 'a szívetek után' – ez a kanti etika negációja; 'szemetek után' – a szókratészi erkölcs tagadása.”²⁸

Amikor Leibowitzot arról kérdezték, hogy a lelkiismeret-e a humanista etika alapja, így válaszolt: „attól függ, hogyan definiáljuk [t.i. a lelkiismeretet]”,²⁹ tehát nem kívánta tagadni, hogy ez egy érvényes meghatározás lehet, és a korábban idézett szövegben explicit módon ki is mondta ezt: „A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten”. Leibowitz sokszor hangsúlyozta, hogy szerinte a vallásos embernek választania kell az erkölcsi és a vallási imperatívuszok között, amit a köznyelv úgy fogalmazna meg, hogy a lelkiismeret vagy a Tóra hangjának követése között kell döntenie.³⁰ Leibowitz nem adott szisztematikus

²⁸ Leibowitz, 1979. 26–27. Már első olvasásra is feltűnhet, hogy Leibowitz ugyanazt a tórai idézetet használja két nagyon különböző állítás alátámasztásául, de ennek az ellentmondásnak a kifejtésére csak később kerül sor. Lásd a 37. jegyzethez tartozó idézetet.

²⁹ Leibowitz, 1992. 149.

³⁰ Leibowitz néha különbséget tesz a lelkiismeret parancsai és az etikai imperatívuszok között (lásd a 20. jegyzethez kapcsolódó idézetet, amelyben Leibowitz azt állította, hogy a lelkiismeret nem megfelelő alapja az etikai ítéleteknek), annak ellenére, hogy a kettő között sok a közös nevező. Máskor úgy kezeli őket, mintha ugyanazok lennének. Leibowitz nézeteinek bemutatásakor nem mindig lehet különbséget tenni az erkölcsi imperatívuszok és a lelkiismereti parancsok között, mivel nem egyértelmű, hogy melyik írásában ügylet a distinkcióra, és mikor ignorálta azt.

indoklást arra, hogy az erkölcsi és a vallási kötelezettségek teljesítése között miért áll fenn szükségszerű ellentmondás, de különböző írásai alapján három fő érv tűnik valószínűnek.

Az első érv szerint egy cselekedet vallási értéke kizárólag abból származhat, hogy a cselekvő isteni parancsnak való engedelmesség intenciójával hatja végre tettét. Amennyiben a vallásos ember az isteni imperatívusz helyett lelkiismereti kötelességének engedelmeskedve cselekszik, akkor tette vallási szempontból értéktelen lesz. A belső hangnak való engedelmeskedés lényegében nem más, minthogy az ágens önérdékből cselekszik, és kielégíti saját lelki és intellektuális szükségleteit. A lelki szükségletek kielégítésének gondolata olyasvalami, ami az „ajándékozó vallásokat” jellemzi, és nem a judaizmust, amely „követelő vallás”,³¹ hiszen az emberi – akár fizikai, akár szellemi – szükségletek kielégítése az *ego*, és nem pedig Isten szolgálata. Ha pedig egy ágens a saját szükségleteinek kielégítését vallásos cselekedetnek tekinti, akkor ez a legrosszabb eset, mert a bálványimádás eklatáns példája azt gondolni, hogy önnön érdekeink szolgálata egyenértékű Isten szolgálatával.

A második érv szerint azért lehet könnyen ellentmondás vallás és erkölcs között, mert nincs garancia arra, hogy harmónia legyen a lelkiismeret (vagy bármely más erkölcsi autoritás) elvárásai és a Tóra parancsolatai között. Amennyiben a vallás és a lelkiismeret imperatívuszai ellentétbe kerülnek egymással, úgy a vallásos embernek választania kell a két parancs között, tehát valóban a Leibowitz által annyira kedvelt „vagy-vagy” szituációba kerül. Ilyenkor a vallásos ember felelős döntése, vallása iránti elkötelezettsége éppen abban nyilvánul meg, hogy az erkölcsi imperatívusszal szemben a vallási parancsot választja-e.

³¹ Leibowitz számára rendkívül fontos volt a vallások között felállított tipológiai különbség: „A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' *ajándékozó vallás*, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' *követelő vallás*. Az emberre kötelességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó megelégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért, mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.” Leibowitz, 1979. 22–23.

A harmadik érv kiegészíti az előzőt, és visszakanyarodik az első érvhez is. Leibowitz számításba veszi azt a lehetőséget is, hogy alkalomadtán a lelkiismereti parancs egybeeshet a vallási parancsolattal. Azonban ebben az esetben sem lehet a két tényező között harmónia, hiszen:

„Vallás és erkölcs összeegyeztethetetlenek – és minden az intenciótól függ: az ember döntése vallásos, ha a döntés meghozatalakor intenciója Isten szolgálata volt; és döntése etikai, amennyiben intenciója az emberre irányult. Szükségszerű, hogy e két intenció egyike kizárja a másikat.”³²

Leibowitz harmadik állítása tűnik a legkönnyebben cáfolhatónak.³³ Az elfogadható – bár korántsem szükségszerű – alapfeltevést, miszerint mind a vallási, mind az erkölcsi cselekedetnek kizárólagos értékét a cselekvő intenciója adja, Leibowitz kiegészíti egy másik állítással is: a vallási és az erkölcsi intenció szükségszerűen kizárják egymást. Nem részletezi, hogy mit ért ezen a „szükségszerű” kizárólagosságon, pedig ez korántsem egyértelmű. Nehéz elhinni, hogy arra gondolhat, hogy tényszerűen lehetetlen egynél több intenció hozzárendelése egy cselekedethez, hiszen az ember hétköznapi tapasztalata azt mutatja, hogy tettei többségét egynél több szándékkal is végrehajthatja. Ha valaki például segítséget nyújt egy rászorulóknak, miközben tudatában van annak, hogy ezt mind vallási, mind erkölcsi meggyőződése megköveteli tőle, és mindkét kötelessége önmagában is elegendő motiváció lenne a cselekvéshez, akkor nehéz belátni, hogy miért is ne lehetne mind vallási, mind erkölcsi intenciója „valódi”. Leibowitz arra gondolhatott inkább, hogy noha lehetséges, hogy az embernek két intenciója is legyen egy cselekedet végrehajtásakor, azonban igazán helyes az lenne, hogy csak egyik intencióját hagyja érvényesülni.

Mint Sagi és Statman rámutattak, mind a keresztény, mind pedig a zsidó hagyományban léteznek források, amelyek Isten kizárólagos, semmi másnak helyet nem hagyó szeretetét teszik vallási ideállá – bár egyik vallási hagyomány keretei között sem szükségszerű ennek az álláspontnak az elfogadása.³⁴ Ha a monoteista vallások istenképét vesszük kiindulópontnak, akkor Isten attribútumai között ott találjuk az erkölcsi tökéletességet, és feltételezhetjük, hogy Isten nem szeszélyes kényúr,

³² Leibowitz, 1979. 294.

³³ Az érv részletes cáfolatát lásd: Sagi, Avi – Statman, Daniel: *Dát umuszár*. Jeruzsálem: Mossad Bialik, 1993. 223–231, az itt leírtakban az ő érvelésüket követtem.

³⁴ Sagi – Statman, 1993. 223–231.

aki pillanatnyi hangulatának engedve alkotta az erkölcsi világrendet. Ha elfogadjuk az isteni jóságra vonatkozó feltevést, akkor nincs semmi okunk, hogy ne tulajdonítsunk annak vallási értéket, ha valaki nem vakon engedelmeskedik Isten erkölcsi értékkel bíró parancsolatainak, hanem igyekszik a tökéletes jóságot jelentő Istenhez hasonlítani (*imitatio Dei*), és saját jellemében is kifejleszti az Istennek tulajdonítható erkölcsi erényeket.³⁵ Ha pedig ezen a módon, a vallási parancsolatok megtartásának segítségével a vallásos ember egyben erkölcsi tulajdonságokat is interiorizált emberré válik, akkor erkölcsi intenciói egyben vallási értékkel is bírhatnak.

Leibowitz második érve könnyebben védhetőnek tűnik: nem nehéz elképzelni olyan helyzetet, amikor egy vallási parancsolat ellentmond a lelkiismeret hangjának. Az ilyen jellegű konfliktus klasszikus esete az *ákédá*, Izsák megkötözése, amely Leibowitz szerint a judaizmus történetének legfontosabb mozzanata. Szinte senki sem vonja kétségbe, hogy az ember időnként kénytelen választani erkölcsi és vallási kötelességei között, de Leibowitz ennél sokkal tovább megy, és azt állítja, hogy az ilyen helyzetek jelentik a vallásos lét lényegét.³⁶

Önálló gondolkodóként Leibowitz értelmezhetette a bibliai történetet úgy, ahogy akarta, és tekinthette minden emberi érték feladását (beleértve az erkölcsi értékeket is) a zsidó hit jellegzetes megnyilvánulásának. Filológiai szempontból viszont nagyon nehéz azt az állítását alátámasztani, hogy a zsidó hagyomány Izsák megkötözését tipikus helyzetnek tekinti, és nem rendkívüli vallási eseménynek. Ábrahám

³⁵ Az *imitatio dei* parancsolatáról és az istennek tulajdonított erkölcsi tulajdonságokról lásd: Sagi, Avi: Thunotáv hámuszáriot sel háél beszifrut háhilhátit vemámádo sel hámuszár beháláhá. In: Bar, Moshe (ed.): *Mehkárim beháláhá uvemáhsevet Jiszráél*. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1994. 261–286.

³⁶ „Ábrahám ősatya hite Izsák megkötözésekor teljesedik ki, a zsidó nép vallási, történelmi tudatában [...] Izsák megkötözése vált a hit legfőbb szimbólumává. A Teremtés könyve mindössze keret Izsák megkötözésének huszonkét verséhez. Mit jelent Izsák megkötözése? Ez maga a vallási válság. Ebben az esetben az Örökkévaló nem úgy jelenik meg, mint Isten, aki az emberért van, hanem mint Isten, aki mindent megkövetel az embertől. Nem úgy, mint az emberi, természetes valóság Istene, melynek részét képezik az ember természetes érzései, legitim vágyakozásai, jövőképe és emberi céljai, hanem mint olyan Isten, aki akkor is a szolgálatát követeli az embertől, ha ez minden emberi értékekről való lemondással jár. Ábrahám próbája nemcsak a természetes emberi érzelmekről, hanem az emberiség kollektív értékeiről való lemondásban is áll. [...] Mindent félre taszít az Istenszolgálat. [...] a válság nem egy különleges esemény vagy szituáció, amely problémássá teszi a hitet, hanem a vallásos hitnek, az istenfélelemnek az esszenciája, azaz nem más, mint annak a babonás hitnek a tagadása, hogy az emberi létezés harmonikus.” Leibowitz, Yeshayahu: *Emuná, historijá vearáhim*. Jeruzsálem: Akademon, 1982. 57–58.

hajlandósága fia (és erkölcsi eszményei) feláldozására éppen e helyzet ritkasága miatt értékes.³⁷ Leibowitz számos kritikus megjegyezte, hogy az *ákédá* történetének klasszikus zsidó kommentárjai a válságot nem a vallás paradigmájának tekintik; éppen ellenkezőleg, a történethez fűzött magyarázatok többnyire azt hangsúlyozzák, hogy Isten *nem* követelte meg az áldozat bemutatását. Sőt, bár Leibowitz „babonának” tartotta azt az állítást, hogy az emberi létezés harmonikus, a zsidó hagyomány bölcsei közül sokaknak mégis éppen az az álláspontja, hogy az erkölcsi és vallási parancsolatok jellemzően összeegyeztethetőek;³⁸ ezért a zsidó eszmetörténetben Leibowitz felfogása inkább kivételnek, mintsem jellegzetesnek számít.

Leibowitz legradikálisabb állítása a fentebb említett első érvben található, miszerint a lelkiismeret egyenesen bálványimádó fogalom. A lelkiismeretet viszont két – egymásnak ellentmondó – módon definiálta, ám mindkét definíció alátámasztásául ugyanazt a tórai verset (Bemidbár 15:39) használta, miközben más-más értelemmel tulajdonított az idézetnek. A lelkiismeretet egyrészt a rossz cselekedetekre csábító ösztönökkel azonosította, ám ugyanakkor azt az állítását alátámasztandó, hogy vallás és erkölcs között szükségszerű választani, azt is állította, hogy a lelkiismeret az erkölcsi döntések alapjaként szolgáló tudat eszköze; és ennek bizonyításaként írta a fentebb is idézett rész folytatásaként:

„a *Smá Jiszráél* versei között ezt olvassuk: 'Ne tévelyegjete a szívetek után és a szemetek után' (4Móz 15:39): „a szívetek után” – ez a kanti etika negációja; „a szemetek után” – a szókratészi erkölcs tagadása. E tagadások indoklását is megtaláljuk ugyanott: „én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek” (uo.). A Tóra nem ismeri az erkölcsi parancsokat, amelyek forrása a természeti valóság, vagy az embernek a másik ember iránti kötelességének a megismerése – a Tóra csak a vallási parancsolatokat ismeri.”³⁹

Ebben a szövegben a szem nem testrész és nem az ösztön szerve, hanem a görög filozófusok számára a világ racionális megismerésére szolgáló eszköz, amely által lehetségessé válik „az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban”.⁴⁰

³⁷ Az *ákédá* zsidó értelmezéstörténetének sokkal komplexebb bemutatásához lásd: Sagi, 1998b.

³⁸ Lásd például: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1998a. 257–268.

³⁹ Leibowitz, 1979. 26. (Lásd még a 25. jegyzethez tartozó idézetet.)

⁴⁰ Lásd a 24. jegyzethez kapcsolódó idézetet.

Hasonlóképpen, a szív sem kiismerhetetlen belső sugallatok forrása, hanem a kanti etika értelmében az ember akaratának irányítása „a másik ember iránti kötelességének” megismerésével összhangban. A szem és a szív Leibowitz etika-kritikájában tehát a teljes felelősségvállaláshoz szükséges, tudatos választást szolgáló eszközök, amelyekről implicit módon ugyan, de ő maga is elismerte, hogy a humanista erkölcs alapjául szolgáló lelkiismeret eszközei is. Amikor azonban Leibowitz a lelkiismeret fogalmát *per se* tárgyalta, és nem az etika vizsgálatának részeként, akkor a szem és a szív a tudat által kontrollálatlan ösztönök eszközei voltak. Leibowitz soha nem magyarázta meg sem azt, hogy miért tulajdonít két teljesen különböző, egymást kizáró jelentést ugyanannak a bibliai szakasznak, sem azt, hogy miképpen lehet a lelkiismeret egyszer a felelőtlen, ösztönös, máskor pedig a felelős, tudatos választás eszköze.

Leibowitz lelkiismeretről alkotott negatív képének forrása eszmetörténeti szempontból valószínűleg Maimonidész filozófiájának sajátos értelmezésében lelhető fel; ahogy ez egy korábbi idézetből is látható: „nemcsak Maimonidész, hanem szerintem minden próféta a lelkiismeretet a rossz cselekedetekre való hajlammal azonosítaná”.⁴¹ A lelkiismeretet Leibowitz a Maimonidésznek tulajdonított antropológiai felfogás alapján az ember egyik természetes, fizikai potenciájával azonosítja, amelyet az akarat éppúgy nem képes irányítani, mint a szívverés ritmusát vagy a vérkeringést.⁴² Ennek a maimonidészi filozófiában fontos szerepet játszó képességnek az elnevezése szó szerint „képzeloerő”-nek [כוח מדמה] fordítható, bár ez a fordítás tartalmilag pontatlan: a fogalom tartalmát talán a „képzetalkotásra való képesség” szókapcsolat adja vissza a legjobban. E velünk született adottságnak két fő funkciója az emlékezés, valamint az emlékek szelektálása és kombinálása segítségével történő elképzelés, képzetalkotás. A „képzetalkotásra való képesség” csak az érzékek segítségével már befogadott képzetek szelektálására és kombinálására képes, azonban „semmi nem jelenhet meg az ember képzeletében, amit [részleteiben – B.G.] nem fogadtak be korábban érzékei”⁴³.

⁴¹ Leibowitz, 1985b. 101; lásd a 25. jegyzetben is.

⁴² Leibowitz, 1985b. 43. Amikor Leibowitzot szembesítették azzal az állítással, hogy indiai guruk képesek irányítani a szívverésük ritmusát, azt válaszolta, hogy ezt a koncentrációjukkal teszik, nem pedig az akaratukkal, és ki-ki eldöntheti, mennyire találja meggyőzőnek ezt a választ.

⁴³ Leibowitz, 1985b. 39.

A múltban szerzett benyomásokat a tudat és az akarat kontrolljától függetlenül kombinálni képes biológiai adottságunkként felfogott „képzelőerő” Leibowitz szerint a racionális megismerés egyik akadálya:

„A valóság igaz mivoltának megismerése azt követeli az embertől, hogy legyőzze a képzeletnek nevezett biológiai tulajdonságát, [...] mert a képzeleten keresztüli megismerés félrevezetheti az embert. [...] A többi érzékünk csak patológikus esetekben téveszt meg bennünket, de a képzelet eleve megtévesztő. Az ember bízhat a többi érzékében [...], de a képzelettel kapcsolatban alapvetően gyanakvónak kell lennie, mert ha megtéveszti, annak következményei a legsúlyosabbak lehetnek.”⁴⁴

Arra a kérdésre, hogy Maimonidész azonosítja-e a lelkiismeretet a „képzelőerővel”, Leibowitz határozott igennel felelt, és hozzátette:

„Világos, hogy a lelkiismeret önmagában semleges, nincs ’jó lelkiismeret’ vagy ’rossz lelkiismeret’, mindaz, amit a *Smoná prákim*⁴⁵ negyedik fejezetében olvasunk valójában figyelmeztetés az ember számára, hogy ne kövesse a lelkiismeretét. Amikor Maimonidész azt mondja, hogy minden szélsőséges út rossz, az ezt jelenti: az ember a lelkiismerete után megy, holott az lenne a kötelessége, hogy a rációt kövesse.”⁴⁶

Leibowitz szerint tehát Maimonidész a „lelkiismeret” alatt azt a biológiai képességet érti, amely alkalomadtán megzavarhatja az ember tiszta, racionális, tudatos ítéletét, és e zavar nélkül az ember könnyebben követhetné az arisztotelészi „arany közép” erényét. Leibowitz a középút-nak a racionalitást tekinti, és – némiképpen talán önkényesen – a lelkiismeretet a maimonidészi értelemben vett „képzelőerővel” azonosítja. Ennek következménye lehet, hogy a lelkiismeret Leibowitz számára negatív tényezővé válik. Ha komolyan vesszük Leibowitz korábban idézett állítását, hogy a hagyományból hozott citátumok pusztán illusztrációként szolgálnak, akkor feltételezhetjük, hogy Leibowitz a saját lelkiismeret-fogalmát nem a maimonidészi szövegek értelmezésének hatására

⁴⁴ Leibowitz, 1985b. 41.

⁴⁵ Szó szerint: „Nyolc fejezet” – Maimonidész Misna-kommentárjának számos erkölcsi kérdéssel is foglalkozó egyik bevezető esszéje. A „Nyolc fejezet” magyarul is olvasható Dobos Károly Dániel kitűnő fordításában és a megértést nagyban segítő jegyzeteivel: Maimonidész: Nyolc Fejezet /Negyedik fejezet. In: Uő: *Értekezések az isteni igazságosságról, az üldöztetésről, a megtérésről és a feltámadásról*. Budapest: Logos Kiadó, 2011. 37–48.

⁴⁶ „Ez az, ami úgy tűnik az embernek, hogy helyes és jó” – Leibowitz, 1985b. 101.

alakította ki, hanem egyszerűen Maimonidészt használta hivatkozási alapként annak érdekében, hogy a fogalom definícióját hihetőbbé tegye és a zsidó hagyományba jobban beágyazottnak tüntesse fel.⁴⁷

A lelkiismeret általában pozitívnak tekintett fogalmának szokatlanul negatív értelmezését Leibowitz filozófiájában talán az is magyarázhatja, hogy a józan ész fékjeinek kontrolljától függetlenül működő lelki késztetések, belső indíttatások veszélyeit nehéz túlbecsülni a 20. század után, azaz a tiszta lelkiismeretű, kötelességtudó tömeggyilkosok és terroristák kora után. Semmi nem garantálja, hogy a belső indíttatására, ösztöneire támaszkodó ember valóban helyesen fog cselekedni. Leibowitz szkepszise az ember lelki késztetései pozitív mivoltával kapcsolatban könnyen érthető, de némi kiegészítésre szorul: a legújabbkor történelme alapján indokoltnak tűnik, hogy legalább ekkora kétellyel viseltessünk az emberi racionalitás parancsai vagy a vallási imperatívuszok iránt is: míg egyesek valóban „a lelkiismeretük utasításának engedelmeskedve” követtek el borzalmas tetteket és tömeggyilkosságokat, mások azonban hasonló tetteiket az értékeik védelme érdekében hozott teljesen racionális döntésekként vagy éppen vallási imperatívuszként interpretálva próbálták igazolni. Mivel Leibowitz szkeptikusnak tűnik a ráció erejét illetően is, és maga is tudatában van annak, hogy a humanista erkölcsiség nem következik jobban a „rációból”, mint a fasiszta értékrend,⁴⁸ valamint annak a ténynek is a tudatában van, hogy a Szentírás parancsaira hivatkozva is lehet bűnöket elkövetni, ezért nehezen indokolható, hogy szerinte miért éppen a lelkiismeret a legrosszabb tanácsadó az erkölcsi kérdésekben.

⁴⁷ Leibowitzot sokszor bírálták, hogy ráerőltette Maimonidészre a saját nézeteit. Jelen írás tárgya szempontjából lényegtelen, hogy ebben az esetben ez a kritika helytálló-e vagy sem. A „képzelőerő” témájáról Maimonidész gondolkodásában lásd pl: Macy, Jeffrey: Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties. In: Pines, Shlomo – Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Nijhoff, 1986. 185–201. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-4486-2_13; Birnbaum, Ruth: Imagination and Its Gender in Maimonides' „Guide”. *Shofar*, 16 (1), 1997. 13–27. DOI: <https://doi.org/10.1353/sho.1997.0002>; és Stern, Joseph: Maimonides' Epistemology. In: Seeskin, Kenneth (ed.): *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2005. 105–133. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521819741.005>

⁴⁸ „A humanizmus nem következik a racionalizmusból. El tudom képzelni, hogy egy racionális lény [...] azt mondja, hogy az ember nem a legfőbb érték, és ha fasiszta ideológiát vall, akkor azt mondja, hogy a nemzeti entitás a legmagasabb érték, és az egyén csak egy kis csavar a gépezetben. Lehet erre azt mondani, hogy nem racionális gondolatmenet?” Leibowitz, 1992. 149. A racionalizmus lehetséges veszélyeinek kifejtéséhez elegendő a Felvilágosodás klasszikus kritikáját megemlíteni: Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press, 1972.

Noha a Leibowitz által kreált (egyik) lelkiismeret-fogalom (az akarat és a ráció által kontrollálatlan belső hang) valóban nagyon kényelmes támadási felületet hoz létre, fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e még valaki Leibowitzon kívül, aki tényleg így érti vagy használja a lelkiismeret fogalmát egy filozófiai szövegben. Ha pedig ilyen példát alig lehet találni, akkor az a kritika is megfogalmazható, hogy Leibowitz heves támadásai valójában csak egy önmaga által kreált, de szinte senki más által nem elfogadott lelkiismeret-fogalom ellen irányultak.

Jogosnak tűnik az a kérdés is, hogy miért fogalmazott meg Leibowitz egy ennyire radikális és éppen szélsőségeséből következően könnyen támadható álláspontot a lelkiismerettel kapcsolatban. Naomi Kasher felvetése⁴⁹ szerint a Leibowitz által feltételezett dichotómia a vallás és az erkölcs világa között jórészt reakció Kant zsidóság-kritikájára. Egy korábbi írásomban már érveltem amellett, hogy feltételezhetően Kant *A vallás a puszta ész határain belül* című művében megfogalmazott zsidóság-kritikájának köze lehet Leibowitz lelkiismeret felfogásához.⁵⁰

Kant szerint a vallásos hit igazolása kizárólag morális alapon lehetséges, a vallás egyetlen örökérvényű tartalma ebből következően csakis az erkölcsi imperatívusz lehet. A zsidó vallást Kant menthetetlenül partikuláris, statutarikus vallásnak minősítette, amely szerint az istenszolgálatához feltétlenül szükségesek azok az „az isteniként számontartott rendelkezések, amelyek tiszta morális megítélésünk számára önkényesek és esetlegesek.”⁵¹ Szerinte a hitbéli kérdésekben a lelkiismeret lehet a legfőbb vezérfonal, és a vallásos embernek a lelkiismeret autoritásának kell engedelmeskednie, azaz olyan autoritásnak, amely az „önmagán bíraskodó morális ítélőerő”,⁵² illetve az „olyan tudat, mely önmagában véve kötelesség”⁵³.

⁴⁹ Kasher, Naomi: Tfizsát hájáhádut sel Leibowitz leumát tfizsát hámuszár sel Kant. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 1975., köt. 26, 242–255

⁵⁰ Balázs, Gábor: A lelkiismeret mint bálvány – egy fejezet a 20. századi zsidó filozófiából. In: Laczkó, Sándor (szerk.): *A lelkiismeret*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státusz Kiadó, 2006. 93–108. A találkozási pontokat Kant és Leibowitz filozófiája között már részletesen tárgyalta a Leibowitzzal foglalkozó szakirodalom, lásd pl. Silman, Yochanan: Motivim kántiánim beháguto sel Leibowitz. In: Kasher, Asa – Levinger, Jacob S. (ed.): *Széfer Yeshayahu Leibowitz*. Kfár Hábád: Tel Aviv University, 1977. 47–55; Kasher, Naomi: Elohim bitfizsát hájáhádut sel Leibowitz. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 92–108.

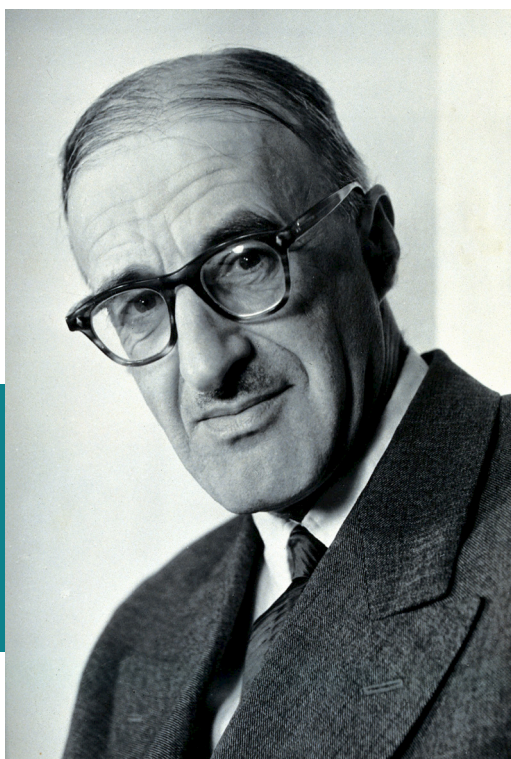
⁵¹ Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül*, Budapest 1980, 306. o. Budapest: Gondolat, 1980. 306.

⁵² Kant, 1980. 329.

⁵³ Kant, 1980. 329.

Leibowitz a kanti váddal szemben támadással védekezett: egyfelől éppen a Kant által megvetett státútumokat helyezte a zsidó vallás középpontjába, és ezekben a kizárólag az istenszolgálatra irányuló, minden utilitarista funkciót nélkülöző törvényekben volt hajlandó a tiszta istenszolgálat eszközét látni, másfelől pedig a lelkiismeretet kiáltotta ki a legfőbb veszélynek. Mivel Kantnál az erkölcs, azaz egy emberi kategória vált a legfőbb értéké, Leibowitz számára ez egyenlő lett az ateizmus-sal, hiszen a kanti vallásfelfogásból eltűnt az isteni és az emberi közti distinkció.

Leibowitz, engedetlenség, lelkiismeret és törvények



*Yeshayahu Leibowitz.
Wikimedia Commons*

Yeshayahu Leibowitzot vallásos és szekuláris izraeli értelmiségiek meglehetősen széles köre tekintette erkölcsi tekintélynek, így ha részletesen kidolgozta volna a nézeteit a polgári engedetlenséggel vagy a lelkiismereti ellenszegüléssel kapcsolatban, hatékonyan járulhatott volna hozzá az izraeli-zsidó politikai filozófia fejlődéséhez, de erre annak ellenére

sem került sor, hogy nyilvánosan támogatta a polgári engedetlenséget hirdető mozgalmakat.⁵⁴

Leibowitz *A harcoló ember és az állama* című esszéjét 1985-ben a *Jésvul* mozgalom egy kötetében tette közzé, amely az engedelmesség korlátairól szólt.⁵⁵ Esszéjének jelentős része a hősiesség fogalmával és értékével foglalkozott. Elismételte egyik fő politikai tézisé, miszerint minden államnak csak instrumentális értéke lehet. Megerősítette azt az állítását is, hogy a törvényeknek való abszolút engedelmesség hirdetése a fasiszta mentalitásra jellemző. Az esszé utolsó néhány oldalát az engedetlenség és a Libanon területén katonai szolgálatra kötelezettek szolgálatmegtagadása témájának szentelte, majd egy kissé meglepő gondolatmenet végén arra a következtetésre jutott, hogy azok a katonák, akik az 1967-es határok területén kívül megtagadták az izraeli hadseregben való szolgálatot, a klasszikus zsidó források szerint hősök voltak.⁵⁶

Úgy tűnik, ebben az esszéjében Leibowitz a morális tekintélyét használta fel a szolgálatmegtagadást hirdető mozgalom igazolásához. Intellektuális szempontból azonban semmit nem tett hozzá a polgári engedetlenség elméletének megértéséhez. Sőt, úgy tűnik, Leibowitznak nem is volt ilyen elmélete; a polgári engedetlenséget hasznos politikai eszköznek tekintette,⁵⁷ és a lelkiismereti ellenszegülés viszont egyáltalán nem keltette fel az érdeklődését.

⁵⁴ Naftali Rothenberg írta a legrészletesebb elemzést Leibowitz az engedetlenséghez és a szolgálatmegtagadáshoz való hozzáállásáról, és ott tért ki többek között a közéleti legitimáció kérdéséhez; lásd: Rothenberg, Naftali: *Sérut, szárvánut o mered? Ál hámaásze hánáoit hánoveá min háhová háárkit umin háneemánut háezráhit*. In: Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 366–368.

⁵⁵ Leibowitz, 1985a. (Leibowitz, Háádám)

⁵⁶ „A szolgálatmegtagadók Izrael hősei, a hősiesség fogalmának abban az értelmében, ahogyan az a *Sulhán áruh* első paragrafusában áll: 'Azok, akik nem szégyenkeznek az őket gúnyolók előtt'.” Leibowitz, 1985a. 173. Különösen ironikus, hogy Leibowitz, aki rendszeresen kritizálta a vallási fogalmak áthelyezését szekuláris szövegkörnyezetbe, itt éppen ezt tette. Az eredetiben ugyanis az idézet szerint a hősök azok: „akik nem szégyenkeznek az őket az Örökkévaló szolgálata miatt kigúnyolók előtt” (*Sulhán Áruh, Oráh hájim* 1:1). Leibowitz az idézetet olyan emberekre vonatkoztatta, akik szinte kivétel nélkül szekulárisok voltak, és akiknek az istenszolgálat többnyire egyáltalán nem volt releváns gondolat, és a szolgálat megtagadásakor pusztán erkölcsi, lelkiismereti, politikai szempontok vezették őket.

⁵⁷ Yossi Ziv értelmezése szerint (Ziv, Yossi: Leibowitz vehásziruv háezráhi. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 228–237.) – amelyet meglepően kevés Leibowitz írásából származó hivatkozással támaszt alá – Leibowitz erőszakmentes, nyilvános engedetlenségre szólított fel minden katonát, és célja „az izraeli demokrácia megmentése” volt.

Leibowitz egyéb, nem filozófiai írásaiban (főként levelekben és újságcikkekben) további gondolatokat fejtett ki az engedetlenséggel kapcsolatban. Tisztázta, hogy a szolgálatmegtagadás nem lelkiismereti kérdés (amely természeténél fogva az egyéni szférához tartozik), hanem nyilvános politikai eszköz, amelynek csoportos, közösségi akciónak kell lennie, és ideális esetben élvezzi egy politikai párt vagy más politikai-társadalmi mozgalom támogatását.⁵⁸

Fontos megjegyezni, ahogy Rothenberg is tette,⁵⁹ hogy Leibowitz nem a katonai szolgálat teljes megtagadását szorgalmazta a pacifizmus lelkiismereti parancsa alapján. Ő csak azt állította, hogy bizonyos körülmények között – például egy másik nép földjének megszállásakor⁶⁰ – erkölcstelen teljesíteni a katonai szolgálat jogi kötelességét. A katonai szolgálat megtagadása melletti kiállását úgy jellemezhetjük, mint egyértelmű politikai felhívást az ellen, amit ő „az izraeli demokrácia 1,5 millió palesztin jogainak negligálásán keresztül történő megsemmisítésének”⁶¹ tekintett. Filozófiai érveléssel azonban soha nem szolgált az engedetlenség mellett. Az elmélet megalkotása hiányának fő oka viszonylag egyszerű: Leibowitz úgy vélte, hogy nincsenek általánosan érvényes racionális érvek, amelyek azt alátámasztanák. Ahogy egy korábbi idézetben olvasható volt, Leibowitz egyértelműen kijelentette, hogy egyformán racionális vagy irracionális demokratának (vagy humanistának) és fasisztának lenni, majd azt is hozzáfűzte, hogy a politika nem a bölcsesség, hanem az akarat területéhez tartozik.⁶² Az értékalapú választásokat nem lehet racionális érvekre alapozni, hiszen az egyén értékeit a személyiségének az akarat, konatív és nem a racionális, kognitív részei választják. Amennyiben az akarat és a ráció szétválasztásának elvét a szóban forgó problémára alkalmazzuk, akkor a katonai szolgálat megtagadása mellett nincsenek olyan racionális érvek, amelyek meggyőzhetnének bárkit, aki nem akarja eleve megtagadni az engedelmisséget. Ha pedig valakinek az a meggyőződése, hogy a politikai elvekben nincs helye racionális

⁵⁸ Lásd például Leibowitz levelét Shulamit Aloninak, a Knesszet egyik tagjának 1988-ban: <http://Leibowitz.co.il/letters.asp?id=3> (utolsó megtekintés: 2023. 04. 11). Ugyanitt Leibowitz több levele is olvasható a szolgálatmegtagadás kérdéséről.

⁵⁹ Rothenberg, 2007. 372–373.

⁶⁰ Leibowitz az izraeli hadsereg jelenlétét Júdea és Szamária területén jogtalan megszállásnak tekintette.

⁶¹ Leibowitz, 1985a. 174.

⁶² Például: Leibowitz, 1992. 156–157.

érveknek, hiszen a fasizmus vagy a demokrácia választása ugyanolyan szinten racionális, akkor szinte lehetetlenné válik számára bármilyen politikai elmélet kidolgozása.

Leibowitz számos kritikus hívta fel arra a figyelmet, hogy filozófiájának talán legtámadhatóbb eleme a tények és az értékek világa közötti szakadék feltételezése, amelyből a gondolat és az akarat, illetve a gyakorlat és az elmélet abszolút szétválasztása következik.⁶³ Lehetséges, hogy az emberi psziché e felettébb irreális felfogása akadályozta Leibowitzot abban is, hogy hozzá tudjon járulni a polgári engedetlenség politikai elméletéhez. Sokkal meggyőzőbben érvelhetett volna a polgári engedetlenség mellett, ha nem ragaszkodik ahhoz a hipotézishez, hogy lehetetlen racionálisan érvelni az értékekre vonatkozó döntések mellett. Sőt, a lelkiismereti ellenszegülés elméletéhez is hozzájárulhatott volna, ha nem extravagáns módon értelmezi a lelkiismeret fogalmát.⁶⁴

A lelkiismereti ellenszegülés és Leibowitz szellemi öröksége

A tanulmány utolsó része két Leibowitz-cal szemben kritikus, de filozófiájának inspiráló hatását elismerő izraeli gondolkodó, Avi Sagi és Daniel Statman polgári engedetlenség értelmezését mutatja be.

Az *Israel Law Review* 2002-ben külön kötetet szentelt az engedetlenség témájának. Avi Sagi és Ron Shapira az itt megjelent írásukban amellet érveltek, hogy a Júdea és Szamária területén való szolgálatmegtagadás a

⁶³ Lásd erről például Zivan, Gili: Háháhrráá hádátit ál pi Yeshayahu Leibowitz: ijun bikorti. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 137–154; és Rosenak, Avinoma: Yeshayahu Leibowitz: teorijá veprakszisz. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 280–306.

⁶⁴ Leibowitz (hiányzó) engedetlenségi elméletéről az egyik legátfogóbb elemzést és kritikát adó Naftali Rothenberg (Rothenberg, 2007.) szerint Leibowitz úgy értelmezhető, hogy nem erőszakmentes polgári engedetlenségre, hanem lázadásra szólít fel. (Rothenberg, 2007. 378–381.) Következtetése az volt, hogy Leibowitz olyan meghatározatlan fogalmakkal operált, hogy érvei, amelyekkel az általa megszálónak tekintett rezsim elleni lázadást kívánta támogatni, könnyen felhasználhatóvá váltak az ellentábor és a demokrácia ellenségei számára is, Rothenberg, 2007. 386–387. Leibowitz másik akaratlan hozzájárulásáról ideológiai ellenfelei álláspontjának megerősítéséhez, lásd Shifman, Pinhas: Háfkáát hámuszár min hátodáá hádátit: trumá selo midáát láhilun, láleumiut veláhárediut. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 59–73.

polgári engedetlenség, és nem az egyéni, lelkiismereti ellenszegülés esetének minősül. Bár elfogadták annak lehetőségét, hogy az állam felmentheti a büntetés alól azt a személyt, aki egyéni autonómiája és erkölcsi integritása megőrzése érdekében nem engedelmeskedik a törvényeknek (ami a lelkiismereti okokból történő, individuális szolgálatmegtagadás esete), azt hangsúlyozták, hogy ezeken a „területeken” a katonai szolgálatot megtagadó izraeliek túlnyomó többsége nem e kategóriába sorolandó:

„Bizonyos fokig méltánytalan és szánalmas, amikor egy olyan személy, aki állítólag magasba emelt fáklyát visz a kezében, a döntő pillanatban, amikor tette árát meg kell fizetnie, a bírósághoz vagy egy katonai bizottsághoz fordul, és a büntetése elengedését – vagy annak enyhítését – kéri, hivatkozva arra, hogy ő a 'lelkiismereti ellenszegülő' kategóriába tartozik. Ha a szolgálatmegtagadók és védelmezőik valóban változást akarnak elérni, akkor az ő nézőpontjukból az lenne a helyes út, ha elárasztanák a börtönöket, és ezzel megkérdőjeleznék a rendszert, nem pedig védelemért folyamodva fordulnának hozzá.”⁶⁵

Nehéz bizonyítani, hogy Leibowitz bármilyen közvetlen hatással volt a fenti állításra, hiszen bár a szerzők mindketten jól ismerik Leibowitz írásait, nélküle is juthattak ugyanerre a következtetésre. Sagi és Shapira Leibowitzhoz hasonlóan azt állítják, hogy a katonai szolgálatot megtagadókat nem szabad a személyes autonómiájukért és a lelkiismereti megtagadás jogáért küzdő egyéneknek tekinteni, hiszen egy szervezett és közösségi engedetlenségi akció-sorozat részesei, és egy olyan politikai mozgalmat támogatnak, amelynek célja a megszállásnak tekintett politika megváltoztatása. Ennek fényében világos, hogy aki megtagadja a szolgálatot a területeken, annak „hősiesen” kell cselekednie – a szó leibowitzi értelmében – és vállalnia kell a büntetést. Ha a szolgálatot megtagadó mozgalmak tagjai lelkiismereti okokból ellenszegülő individuumok lennének, akkor az egész mozgalmuk társadalmi jelentőségét

⁶⁵ Sagi, Avi – Shapira, Ron: Civil Disobedience and Conscientious Objection. *Israel Law Review*, 36, 2002a. 255–266. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018057>

veszíténé. A szolgálatmegtagadás aktusa privát döntéssé válna, amelyet erkölcsi szempontból lehetne helyeselni vagy helyteleníteni, de az izraeli társadalom számára már nem lenne komoly jelentősége.⁶⁶

Daniel Statman egyik esszében azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy az államnak teljes felmentést kell-e adnia a katonai szolgálat alól azoknak az állampolgárainak, akik lelkiismereti okokra hivatkozva nem akarnak bevonulni, például a pacifistáknak. Javaslatára szerint az államnak a pacifisták számára a katonai szolgálat helyett alternatív nemzeti szolgálatot kellene felajánlania, mivel nem minden lelkiismereti ok elég erős ahhoz, hogy teljes felmentést adjon egy közfeladat alól. Statman esetében is nehezen lenne bizonyítható, hogy Leibowitz hatott a szkeptikus megközelítésére azzal kapcsolatban, hogy a lelkiismereti okok mindig elégségesek-e a kötelesség alóli felmentéshez. Egy másik (Gidon Sapirral közösen írt) esszében Statman viszont idézi Leibowitzot:⁶⁷ „Úgy tűnik, Leibowitz közel áll az igazsághoz éles szavaival: 'A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez [...] A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.'”⁶⁸

Írása tágabb kontextusában Statman azt akarta hangsúlyozni, hogy a protestantizmus felfogásával ellentétben a judaizmusban Istent jellemzően nem az akaratát az emberi lelkiismereten keresztül kinyilatkoztató entitásként szokás jellemezni. Ebben Statmannak – aki alaposan ismeri mind a lelkiismeret fogalmát a nyugati filozófia szerint, mind pedig a zsidó források összetettségét – igaza van, de mégis meglepő, hogy Leibowitznak a lelkiismeretet „idegen istennek” tituláló, erősen eltúlzott állítását minden kritikai megjegyzés nélkül hagyta. Úgy tűnik, hogy ítéletében befolyásolta őt egyfelől a lelkiismeret negatív, Leibowitz-féle felfogása, másfelől pedig a témával kapcsolatos hagyományos zsidó

⁶⁶ Sagi és Shapira megközelítésének éles bírálatát lásd Harel, Alon: Unconscionable Objection to Conscientious Objection; Notes on Sagi and Shapira. *Israel Law Review*, 36, 2002. 219–226. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018033>; Enoch, David: Some Arguments Against Conscientious Objection and Civil Disobedience Refuted. *Israel Law Review*, 36, 2022. 227–253. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018045>; Sagi és Shapira válaszáat a kritikára lásd: Sagi, Avi – Shapira, Ron: Rejoinder, civil disobedience and conscientious objection. *Israel Law Review*, 36, 2022b. 255–266. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018057>

⁶⁷ Lásd a szöveg bővített változatát a 24. jegyzethez tartozó idézetben.

⁶⁸ Statman, Daniel – Sapir, Gideon: Hofes hádat, hofes midt vehágáná ál regásot dátiim. *Mehkáré mispát, Bar-Ilan Law Review*, 21 (1), 2004. 5–87. 12. 27. jegyzet. (A cikk angol nyelvű változatából a Leibowitzról szóló megjegyzés kimaradt. Statman, Daniel: Why Freedom of Religion Does Not Include Freedom from Religion. *Law and Philosophy*, 24, 2005., 467–508. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10982-004-2895-8>)

források viszonylagos hiánya.⁶⁹ Másrészt, mivel Statman azon izraeli gondolkodók egyike, aki folyamatosan igyekszik a modern filozófiai koncepciókat zsidó forrásokhoz kötni, nem meglepő, hogy egy másik írását mégis egy olyan megjegyzéssel zárja, amely bemutatja, hogy a szerző alternatív katonai szolgálatra vonatkozó javaslata mennyire összeegyeztethető a rabbinikus bibliaértelmezéssel.⁷⁰



Yeshayahu Leibowitz diákokkal, 1947. Wikimedia Commons

⁶⁹ Érdemes hangsúlyozni, hogy a hiány nem abszolút, lásd: Gorsky, Jonathan: *Conscience in Jewish Tradition*. In: Hoose, Jayne (ed.): *Conscience in World Religions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. 129–154.

⁷⁰ Statman, Daniel: *Hirhurim bikortiim ál ptor miséruť cvái mitáámé mácpun*. *Iyyunei Mishpat*, 2009a., köt. 31, sz 3, 669–707, itt: 707. Statman írása is kritikát váltott ki: Enoch, David: *Od ál ptor miséruť cvái mitáámé mácpun: tguvá leDani Statman*. *Iyyunei Mishpat*, 31 (3), 2009. 709–739. Statman válaszát lásd Statman, Daniel: *Otonomijá, mácpun uftor méhukim báálé thulá klálit: tsuvá leDavid Enoch*. *Iyyunei Mishpat*, 31 (3), 2009b. 741–746.

Avi Sagi a *Lelkiismereti ellenszegülés helye a zsidó hagyományban* című tanulmányában alapos filozófiai elemzést nyújtott a lelkiismeret fogalmáról Kant és Heidegger filozófiájában. A lelkiismeret e szofisztikált értelmezéseinek bemutatása után megkísérelt zsidó forrásokban is fellelni a lelkiismereti ellenszegülés fogalmához hasonló elképzelést, de néhány hasonlóság bemutatása ellenére végül arra a konklúzióra jutott, hogy a zsidó hagyományban nem található olyan fogalom, amely megfelelné az európai definíciónak. Tanulmánya végén mégis arra a következtetésre jutott, hogy mivel a hagyomány örök párbeszéd a jelen és a múlt között, a mai gondolkodók azon erőfeszítései, hogy a zsidó források alapján kidolgozzák a lelkiismereti ellenszegülés fogalmát, a hagyományos zsidó diskurzus legitim részét képezik.⁷¹

Záró megjegyzések

Asa Kasher a *Yeshayahu Leibowitz: felelősség és kritika között* című esszéjében összehasonlította Leibowitz korai és késői írásait vallás és állam kapcsolatáról, és megállapította, hogy míg fiatalon összetett, de egymást konstruktívan segítő és fejlesztő hatást vizionált a kettő között, addig idősebb korában már csak az örök ellentétet és harcot tudta elképzelni közöttük, és megelégedett azzal, hogy állandó kritikusa legyen az államnak. Kasher esszéje végén a következőket írja erről a változásról:

„Az 'állandó kritika' modelljét én az 'állandó felelősség' modelljével kívánom szembeállítani. A kritika nézőpontjából az ember már akkor is teljesíti kötelességét, ha jelzi, amikor elhajlást, hibát, vétlen vétket vagy szándékos gonoszságot lát. Az ilyen ember azt gondolja, hogy már kritikájával teljesítette vallási, erkölcsi és állampolgári kötelességét. Valójában azonban egy olyan kutyára hasonlít, amelyik ugatni kezd, amikor látja, hogy a karaván letér az útról. A felelősség szempontjából viszont az ember csak akkor teljesíti a kötelességét, hogyha mindent megtesz azért, hogy kiegyenesítse azt, ami elhajlott, jóra cserélje a hibákat, megtalálja a szándéktalan vétség gyökerét annak érdekében, hogy jóvá tehető legyen, és sikerrel kecsegtető, de tisztességes eszközökkel száll szembe a szándékos gonoszsággal. Az ilyen ember úgy gondolja,

⁷¹ Sagi, Avi: Conscientious Objection and Jewish Tradition. *Democratic Culture*, 11, 2009. 253–293.

hogy csak így teljesítheti vallási, erkölcsi és állampolgári kötelességét, és ahhoz az emberhez hasonlít, aki testi épségét is kockáztatja, hogy visszatartsa az útról letérő karavánt”.⁷²

Könnyű egyetérteni Kasherrel, hogy ha Leibowitz felelősebben fogalmazta volna meg filozófiája egyes elemeit, és nem elégszik meg az „állandó kritikus” szerepével, akkor sokkal pozitívabb hatást is gyakorolhatott volna az izraeli politikai filozófia fejlődésére. Ezzel együtt lehet, hogy intellektuális szempontból provokatív gondolatai a lelkiismeretről és ezen keresztül a felelősségről megtermékenyítően hatottak olyan izraeli filozófusokra, mint például Sagi és Statman, akik érzékenyek a zsidó források és a nyugati filozófiai koncepciók közötti kölcsönhatásra, és valóban hozzájárulnak egy megújult zsidó politikai filozófia kialakításához. A lelkiismeret zsidó fogalmak és források segítségével megalkotott új definíciójával megnyílhat az út más ehhez kapcsolódó politikai és etikai fogalmak kidolgozása előtt. E fogalmak megalkotásakor gyakran nem a zsidó gondolkodásban már korábban is rejtetten jelenlévő fogalmak feltárásáról, hanem újonnan konstruáltak létrehozásáról kell beszélni. Ez az alkotói folyamat valóban zsidóvá teszi a törekvést; hiszen mi mást jelenthetne a zsidó filozófiai hagyományhoz való hűség, ha nem a zsidó források és a nem zsidó szellemi hagyományok kölcsönhatásából született új intellektuális építmények létrehozását?

⁷² Kasher, Asa: *Yeshayahu Leibowitz: bën áhrájut lábikoret*. In: Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz: bën sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad – Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 395–420, itt: 420.

Végh Roland¹

A zsidó felelősség kérdése a tikun olam szemüvegén keresztül

A ma elterjedt vulgármagyarázatok szerint a *tikun olam*,² a 'világ megjavítása', olyan rendkívül népszerűvé vált szekularizálódott vallásos elképzelés, amely szerint a világ teremtését követően a teremtés harmóniája megbomlott, és mindannyiunk feladata, hogy jó tettekkel, szekularizált „micvákkal”³ (értsd például adakozással, környezetvédelemmel, társadalmi szolidaritással) helyreállítsuk, megjavítsuk a Világ Teremtője által ránk bízott világot. A *tikun olam* a 20. század elejétől kezdve újra és újra előkerül a nem-ortodox, asszimilációt-integrációt pártoló zsidó gondolkodásban (lásd Hevesi Simon dróséját 1912-ből),⁴ azonban a fogalomnak valódi reneszánsza a negyvenes-ötvenes években kezdődött, és ebben a folyamatban nagy szerepet töltött be később Emil Fackenheim *To Mend the World* című 1982-es munkája. Az amerikai zsidó edukációs programok révén a diaszpórazsidóságban (érzékeltetően Izraelben sokkal kevésbé) kialakult egy olyan zsidó identitásértelmezés, amely a zsidó önmeghatározás egyik központi elemévé teszi a társadalmi egyenlőséget-igazságosságot, és az ezen célok eléréséért folytatott aktivizmust

¹ Végh Roland, doktorandusz, diplomata, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem hallgatója, e-mail: vech.roland@or-zse.hu

² A tanulmányban, bár történetileg más-más jelentést képviselnek, a szöveg gördülékenysége érdekében felváltva fogom használni a *tikun olamot* és a *tikunt*, emellett a téma amerikai kötődése és a kérdésben írt elemzések angol nyelve miatt a héber fogalom angolos átírását fogom követni.

³ Habár a *micva* (מצוה) szó eredeti jelentése parancsolat (tevéleges és tiltó parancsolatok), hétköznapi használatban a szimpla jócselekedet szinonimájaként is előfordul. Egyes magyarázatok ezt a jelentést jeruzsálemi Talmudig vezetik vissza, mások a luriánus kabbala hagyományához kötik ezt a használatot. A *tikun olam* fókuszba kerülésével együtt a progresszív zsidó közösségeknél a *micva* szó jelentéstartalma a parancsolatról eltolódott a jócselekedet irányába.

⁴ Hevesi Simon: 5673. *Egyenlőség*, 1912. szeptember. 10. 1. melléklet. 1–3.

hangsúlyozva, a zsidóság felelősségét a világ jobbá tételében.⁵ A *világ megjavítása* az elmúlt fél évszázadnak fontos zsidó toposzává vált, az Egyesült Államokban nem-zsidó aktivista körökben is elterjedt a héber terminus használata, miközben zsidó közösségekben a fogalom értelmezése és gyakorlati megvalósítása is lényegi kérdéseket vet fel: A feladat a zsidó vagy többségi társadalom megjavítása? A cél vallási vagy világi eszközökkel érendő el? Aktív segítség vagy passzív példamutatás révén tehető helyre a világ? Nem elhanyagolható kérdéskörök, hiszen tulajdonképpen az egyénnek és a közösségnek a lokális és globális felelőssége kerül középpontba, ebből is fakadóan a probléma feloldására sokan sokféle választ adnak. Fontos kérdés egyúttal a problémafelvetés gyökere is: Vajon ez az igény a világ jobbá tételére a zsidó vallásból és kultúrából eredeztethető, vagy csak a 20. század második felére megerősödő progresszív-baloldali univerzalista aktivizmus zsidó adaptációjáról beszélhetünk?

A *tikun olam* ideológiáját a politikai bal- és jobboldalról, valamint a vallásos hagyományőrző közösségek irányából is támadják: szélsőbaloldalról az aktivizmus nem-forradalmi jellegét kritizálják, a jobboldal a progresszív politikai ügyek judaizálásaként látja, míg a Tórahú zsidóság egy része az istenhit és a micvák helyettesítőjeként tekint a jelenségre. A *tikun olam* eszmeisége nem csak progresszív-liberális zsidó körökben hivatkozási alap a társadalmi szolidaritás aktív kifejezésére, az elmúlt időszakban a 20. századi zsidó Bunddal⁶ és annak 2010-es évekbeli reneszánszával kapcsolatban megjelent véleménycikkek, vitaindítók ugyancsak beemelik a *tikunt*, mint a baloldali zsidó fellépést motiváló tényezőt (részben történelmietlenül és egyesek szerint tévesen).

A *tikun olam* és a 21. századi újbaloldali zsidó identitásnak a kapcsolata, a zsidóság társadalmi felelősségének kérdése általam folytatott interjúk és elemzett konferenciabeszélgetések során is újra-újra előkerült, éppen ezért jelen tanulmányomban be kívánom mutatni a fogalom helyét a

⁵ My Jewish Learning: Tikkun Olam: Repairing the World: This phrase with kabbalistic roots has come to connote social justice. *My Jewish Learning*, 2019, <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam-repairing-the-world/> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

⁶ 1897 októberében Vilniusban Aleksandr Kremer vezetésével jött létre a Litvániai, Lengyelországi és Oroszországi Általános Zsidó Munkásszövetség (Der Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland), a Bund. A többek között a marxizmus által is inspirált forradalmi mozgalom a zsidó munkások és a középosztálybeli zsidó értelmiség találkozásából jött létre, és próbált reagálni a 19. század végén a zsidóság által Oroszországban és határterületein megtapasztalt kihívásokra.

zsidó hagyományban, az elképzelés 20. századi elterjedését, valamint a modern újbaloldali zsidó gondolkodásban és identitásban elfoglalt pozícióját, hogy miképpen vált sok esetben a zsidóság globális felelősségének kérdése központi elemmé a 21. századi nem-ortodox zsidó identitásokban. Kutatásom során elsődleges és másodlagos írott forrásokat használtam fel, emellett online interjúkat készítettem baloldali zsidó aktivistákkal, értelmiségiekkel, a zsidó baloldaliság kutatóival. A beszélgetések-levelezések során egyrészt a bundizmus és az új baloldali zsidóság kapcsolatáról, valamint ezen belül a *tikun olam*ról és annak értelmezéséről kérdeztem alanyaimat.

Tikun olam a zsidó hagyományban⁷

A *tikun olam*, illetve a *tikun* a több évezredes zsidó hagyományban több jelentéstartalommal fordul elő. A ט.ק.ו. gyök a Tanahban három helyen olvasható (kizárólag a Koheletben) Kohelet 7,13-ban például 'kiegyenesíteni' jelentéssel.⁸ A *tikun olam* fogalomtörténetét vizsgáló szakirodalom kronológiai felosztásban három lényeges értelmezési szakaszt különböztet meg, ezek pedig az *Alénu* ima második szakaszának messianisztikus tartalma szerinti, a rabbinikus irodalom *mipné tikun haolam* jogi érvelése szerinti, valamint a luriánus kabbala misztikus *tikunja*, amely a széttört *szfirák* helyreállítására vonatkozik.⁹

Seidenberg saját gyűjtése során más megközelítést alkalmazott. A kutató elsősorban úgy értékelte, hogy a *tikun olam* a zsidó hagyományban mindig is a felelősség kérdését takarta, vagy egymás segítésére vagy a társadalom jobbítására vonatkozott, ennek megfelelően pedig nem szövegszerű párhuzamokat keresett a zsidó korpuszban, hanem jelentésbelieket. Ebből a megközelítésből fakadóan gyűjtése során oda-

⁷ A *tikun olam* fogalomtörténetéről több fontos tanulmány is megjelent, ezek közül egyesek kizárólag annak premodern előfordulásával foglalkoznak, míg mások a terminus történetét végigveszik egészen a 20–21. század fordulójáig. Kutatásom során alapvetően Levi Cooper *The Assimilation of Tikun Olam* című 2013-as tanulmányát használtam fel, aki napjaink politikai kontextusában is vizsgálta a fogalmat, emellett Elliott N. Dorff *The Way Into Tikun Olam* című 2005-ben megjelent könyve, Gilbert Rosenthal *Tikun Olam: The Metamorphosis of a Concept* című ugyancsak 2005-ben megjelent tanulmánya, valamint David Mevorach Seidenberg rendkívül alapos 2021-es *History and Evolution of Tikun Olam According to the Textual Sources* című tanulmánya és gyűjtése volt segítségemre a munkám során.

⁸ „Nézd az Isten művét; mert ki egyenesítheti ki azt, amit ő meggörbített?”

⁹ Rosenthal, Gilbert: *Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept. The Journal of Religious Studies*. 85:2, 2005. 212–240. DOI: <https://doi.org/10.1086/427314>

figyelt a *kijum haolam* és a *jisuv haolam* különböző alakjaira is. A szerző ezen értelmezése révén a luriánus kabbala szövegeit viszont részben kiveszi a *tikun olam* kutatásából,¹⁰ hiszen azok nem a terminus általa elsődlegesnek tekintett jelentéstartalmával bírnak – véleménye szerint ennek is köszönhető a *tikun olam* vizsgálata során a zavar. Seidenberg e metodológia révén arra a következtetésre jut, hogy a *tikun olam* és annak napjainkra jellemző humanista-aktivista értelmezése mindvégig a zsidó hagyomány része volt, így nem kíván elkülöníteni ő sem történeti szakaszokat, sem jelentésbeli distinkciókat alkalmazni.¹¹ Seidenberg munkáját felhasználva, de megközelítéséhez nem csatlakozva a következőkben minél teljesebb képpel kívánom prezentálni a *tikun* és a *tikun olam* zsidó hagyományban betöltött helyét.

Alenu

Az i. sz. 3. századi imaszöveg az *Alénu* második szakaszának negyedik sorában olvashatjuk „*letakén olam bemalhut Sadáj*”,¹² azaz ’megjavitani a világot a Mindenható uralma alatt’. A naponta háromszor elmondott imaszöveg egy eszkatológikus képet vetít elő, amelyben Isten helyreállítja a világot saját szuverenitása alatt, továbbá megszünteti a bálványimádást. Bár a szószerinti szöveg az egyén felelősségét nem hangsúlyozza, és a mai progresszív-univerzalista értékrendnek is nehezen megfeleltethető, az *Alénu* kontextusa a 20. századi *tikun olam* integráns részét képezi.¹³ Seidenberg fontosnak tartja megjegyezni, hogy a *tikun olam* ideológiában az eszkatológikus kép megjelenése az *Alénu* hatása, miközben hagyományosan a *tikun* kizárólag a társadalmi igazságtalanság Isten vagy rabbinikus jogalkotás révén történő kijavítását fedte le.¹⁴

¹⁰ Seidenberg vizsgál kabbalisztikus munkákat, azonban nem a szférák *tikun*-jára fókuszál, hanem a *tikun haolam*ra és annak a társadalom megjavítására vonatkozó szinonimáira.

¹¹ Seidenberg, David Mevorach: History and Evolution of *Tikkun Olam*: According to Textual Sources. *Journal of Jewish Ethics*, 7:1-2, 2021. 129–163. DOI: <https://doi.org/10.5325/jjewiethi.7.1-2.0129>

¹² Imakönyv Shoharit.

¹³ Érdeemes megjegyezni, hogy egyes szövegverziókban (Szadja Gaon és Maimonidész) a א.נ.ח. formában kerül elő az ige más jelentéssel, mindazonáltal napjainkra a nuszahok túlnyomó többsége a א.נ.ח gyököt használja az ima szövegében.

¹⁴ Seidenberg, 2021. 145.

Korai rabbinikus irodalom (mipné tikun haolam, tikuno sel olam, takana)

A ת.ק.נ. gyök javítás-helyreállítás értelemben a talmudi nyelvhasználatban több esetben is előfordul: egyfelől szószerinti használatban valami megjavításaként, valamire való felkészülésként, másfelől viszont a szó *tikun olami* értelmezése szerint egy-egy gazdaságilag vagy társadalmilag káros hagyomány felülvizsgálata során (*takana*). A gyök előfordul a midrási irodalomban a teremtés munkájának megjavításának vagy befejezésének jelentésével.

A *tikun haolam* főnévi alak Rosenthal gyűjtése alapján 30 helyen fordul elő a babilóniai Talmudban, 8 alkalommal a jeruzsálemi Talmudban és pár esetben a midrásirodalomban, valamint a Toszeftában. Rosenthal a fogalmat 'a társadalom tökéletesítéseként' preferálja fordítani. A Talmudban az esetek széles többségében a Gittin traktátusban fordul elő, a válaszokkal kapcsolatosan a nők helyzetén javítani kívánó jogi *takanák* érvelésében *mipné tikun haolam* terminus használatával, azaz Rosenthal szerint 'a társadalom tökéletesítése okán'. A *mipné tikun haolam* nemcsak válási tematikában, hanem gazdasági, kereskedelmi kérdésekben is előkerül, többek között Hillélnek a prozbollal kapcsolatos *takanája* esetében (MGittin 4,3).¹⁵ Jill Jacobs konzervatív rabbi szerint talmudi indoklást leghelyesebben úgy lehetne fordítani, hogy a „fennálló rendszer egészének megőrzése érdekében.” Jacobs szerint a legtöbb „javítás” ugyanis olyan esetekben történik, amikor egyes törvényalkotói megoldások vagy a tisztázatlan szabályozás (1) veszélyeztetné a rendszer stabilitását,¹⁶ (2) sérülékenyebbé tenné a társadalom leggyengébb tagjait,¹⁷ igaztalan előnyhöz juttatva a legerősebbeket.¹⁸

¹⁵ Rosenthal, 2005. 215.

¹⁶ Az egyik ilyen eset Hillel prozbolja, ahol a *mipné tikun haolam* döntés lehetővé teszi, hogy a szombatév közeledtével is adjanak hitelt egymásnak az egyének, míg a szöveg eredeti értelme és az abból fakadó gyakorlat elbátortalanította az embereket a hitelezéstől hetedik évhez közeledve (BTalmud Gittin 36a).

¹⁷ A nőkkel és válással kapcsolatos *takanák* ebbe a körbe tartoznak, lásd: BTalmud Gittin 32a, 33a. 34b.

¹⁸ Jacobs, Jill: *There Shall Be No Needy. Pursuing Social Justice Through Jewish Law and Tradition*. Vermont, Jewish Lights, 2010.

Rabbinikus irodalmi használata

A *tikun olam*mal foglalkozó szerzők többsége arra a következtetésre jut, hogy a talmudi és a luriánus kabbala népszerűvé válásának időszaka között a *tikun olam* spirituális-eszkatológikus és jogi használata is teljes mértékben háttérbe szorult,¹⁹ míg Seidenberg saját munkájában annak a véleménynek ad hangot, hogy a *tikun olam* humanitárius-szociális ideája mindvégig fennmarad csak a terminus használata-formája alakul át. Mivel jelen írásom témája alapvetően a *tikun olam* seidenbergi értelmezéséhez kapcsolódik, ezért a későbbi használat során a szerzőre hagyatkozom, ennek megfelelően pedig a kabbalisztikus, a *szfirák* megjavítására vonatkozó luriánus szövegeket nem idézem.

Seidenberg saját értelmezése kapcsán fontos szöveggként említi a *Tanna deve Elijahu* 15. szakaszát, amelyben a *haolam mitjasev* passzív állítás fogalmazódik meg: „A világ négy dologra lett alapozva: adakozásra, igazságosságra, igazmondásra és békére. (ובארבעה דברים העולם מתיישב מתוך) (הצדקה ומתוך הדין ומתוך האמת ומתוך השלום)”.²⁰ Seidenberg hozzáteszi, hogy a *jisuv haolam* a *tikun haolam* szinonimájaként értelmezhető, későbbi szerzők (Natan Friedland, Meir Is Salom) már így kommentálják a szöveget. A szerző több példát hoz Maimonidész *Misne Torájából*, így a *Hilhot Szanhedrin* fejezet 23,9-es szakaszát, amely az igazul bíraskodókról szól (*tikén et kol haolam kulo*), továbbá *Hilhot Melahim* 11,4-et a messiásról (*jetakén et haolam kulo*). Maimonidész mellett idézi a 13. századi *Széfer hahinuhot* (232. micva), Jona Gerondi 13. századi *Pirké avothoz* írt kommentárját (5,10), valamint további 13–15. század közötti zsidó filozófiai munkákat. Ezek között van, ami konkrét micvák kapcsán említi a *tikun olamot*, míg más szövegek a *tikunhoz* kapcsolódó eszkatológikus képre hivatkoznak.²¹ Későbbi kabbalista szövegekben (*Széfer haZohar*, Yosef Gikatilla: *Szod hanahas*, Avraham Azulai: *Heszed leAvraham*, Moshe Chaim Luzzato: *Maamar hohma*) ugyancsak megjelenik a *tikun haolam*, *tikuna dalma* formában a gondolat. A Seidenberg által citált megannyi példa azt mutatja, hogy a *tikun olam* egy rugalmasan használt fogalom volt, nem egy szigorúan értelmezett *terminus technicus*. A kor vallás-

¹⁹ Rosenthal, 2005. 222.

²⁰ A szöveg többértelműen fordítható: a *din* fordítható igazságosságnak, de igazságos ítélethozatalnak, míg az *emet* értelmezhető igazságként, de igazmondásként is.

²¹ Rosenthal, 2005. 146.

tudósai, filozófusai mást és mást értettek alatta, amelyek gyökerüket tekintve fedésben voltak egymással.²²

A 18–19. században több haszid (Kalonymus Kalman Epstein: *Maor vasemes*, Nahman Breslover: *Likuté MoHaRaN*) munkában előkerül a fogalom, nem-haszid írások közül pedig kiemelkedik Pinhas Hurwitz: *Széfer habrit* című könyve,²³ amelynek *Ahavat reim* fejezetében a társadalom és a világunk jobbítása értelmében kerülnek elő a *tikun* különböző formái. A 20. század elején mind cionista, mind nem-cionista szerzők is használják saját érvelésük alátámasztására a *tikun haolam* fogalmát: megtaláljuk a kiábrándult vallásos-cionista Aharon Shmuel Tamares 1920-ban megjelent *Kneszet Jiszráél vemilhamot hagojim* című cionizmusellenes írásában, de Avraham Jichak Kooknak, a Palesztinai Brit Mandátum első főrabijának *Orot hakodesh, orot hatehija*, valamint *Én Aja* című munkáiban is, utóbbi szöveg tulajdonképpen visszatérés a *tikun haolam* gyökeréhez, mert a szerző előveszi az *Alénu* szövegét, és annak ad modern, inkluzív, ám vallásos-cionista értelmezést.²⁴

Tikun olam a 20. századi észak-amerikai zsidóságban

A *tikun olam* az elmúlt ötven év során az amerikai nem-ortodox zsidóság identitásának egyik központi elemévé vált. Az ideológia elterjedtségét jól mutatja, hogy a Pew Research legfrissebb amerikai zsidóságra vonatkozó kutatása szerint a megkérdezett zsidók 59%-a a társadalmi igazságért és egyenlőségért folytatott munkát, tulajdonképpen az egyéni és közösségi felelősséget, a zsidó identitás esszenciális részeként nevezte meg.²⁵ A *tikun olam* jelentése a 20. század elejétől kezdve különösen Észak-Amerikában átalakult, és mára a zsidó politikai *involvement*, a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelem és az alulról építkező, *grassroots* aktivizmus szinonimájává vált nem-zsidó körökben is. Noam Zion, a Shalom Hartman Institute kutatója, munkájában komplex magyarázattal szolgál. Úgy látja, hogy a zsidóság a nyugati világban a 19–20. századra a társadalmi fejlődés és demokratizálódás folyama-

²² Seidenberg, 2021. 147.

²³ A modern kor zsidó bestsellere, a korszak legtöbbször kiadott és legolvasottabb könyve.

²⁴ Seidenberg, 2021. 152.

²⁵ Pew Research Center. Jewish Americans in 2020. *PewResearch.org*. 2021. https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2021/05/PF_05.11.21_Jewish_Americans.pdf (letöltés ideje: 2023. március 11.). 64.

tának alakítója lett egyfelől önös érdekből, hiszen a társadalmi előítéletek felszámolásával a zsidó egyének és közösségek saját státusza is javult, másfelől egy etikai idealizmus által vezérelve hitt egy igazságos, befogadó és progresszív társadalom létrehozásában. A zsidó közösség innovatív elgondolásaival és politikai szervezeteivel hozzájárult a kor reform és forradalmi szervezeteihez, ezáltal pedig a *tikun olam* lett a közösség társadalmi ideológiája és tapasztalata már azelőtt, hogy a fogalom divatossá vált volna.²⁶

A folyamat egyik kezdő momentuma volt, amikor 1918-ban a CCAR-CSYR (Committee on Synagogue and Industrial Relations of the Central Conference of American Rabbis) elfogadta a reformmozgalom társadalmi igazságosságra vonatkozó javaslatát, és kijelentette, hogy a „társadalmi igazságosság ideája mindig is a zsidó vallás integráns része volt.”²⁷ A *tikun olam* bár nem kerül explicit módon említésre, ez az elköteleződés megelőlegezte azt a folyamatot, amely során a *tikun olam* és a progresszív judaizmus találkozása révén, a *tikun* az amerikai zsidók számára a zsidó identitás egyik tartóoszlopává vált. Érdeemes megemlíteni Alexander Dushkint, aki 1945-ben a New York-i Zsidó Oktatási Bizottság elnökeként a *tikun olamot*, mint a különböző zsidó felekezetek fölötti közös hitelvek egyikét kívánta oktatni a zsidó intézményekben.²⁸ A téma kutatói a *tikun olam* fogalom amerikai megjelenése kapcsán Shlomo Bardint a Brandeis Camp Institute alapítóját szokták még bemutatni, aki 1950-től kezdve hangsúlyozta, hogy a zsidó értékek legfontosabb kifejeződése az *Alénu* ima és azon belül is a *letakén olam bemalhut Sadáj* szakasz, amely Bardin értelmezésében a világ tökéletesebbé tételének parancsát rója a zsidóságra.²⁹

A *tikun olam* újrafelfedezése kapcsán érdemes megemlíteni Harold Schulweis amerikai konzervatív (maszorti) teológust és rabbit, aki 1966-ban a *The Condition of Jewish Belief* című, a *Commentary* folyóirat által összeállított szimpóziumban megjelent írásában veszi elő a *tikun olam*

²⁶ Zion, Noam: Tikkun Olam. A New Terminology for Social and Economic Reform and its Biblical, Rabbinic, Philosophic Roots. In: Zion, Noam: *The Dignity of the Needy: From Talmudic Tzedakah to Human Rights. Jewish Giving in Comparative Perspectives: History and Story, Law and Theology, Anthropology and Psychology Trilogy*. San Fransisco: Haggadahsrus, 2013. 43.

²⁷ Cooper, Levi: The Assimilation of Tikkun Olam. *Jewish Political Studies Review*. 25:3-4, 2013. 15.

²⁸ Feinberg, Anne: Tikkun Olam (copy). 2020. *Sefaria.org*. <https://www.sefaria.org/sheets/105436?lang=bi> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

²⁹ Zion, 2013. 6.

ideáját. Schulweis korát megelőzve a társadalmi aktivizmust és felelőséget helyezte a *tikun* fókuszába. Schulweis hangsúlyozta, hogy a világ nem befejezett és nem tökéletes, az emberiség pedig Isten szövetségese a világ megjavításában és teljessé tételében. A teológus szerint a *tikun olam* a zsidó küzdelem része, amely evilági aktivizmust követel meg. A társadalmi igazság a közösség felelőssége, nem pedig az egyéné, ahogyan a megváltás is kollektív történik majd meg, nem pedig individuális szinten.³⁰ Schulweis utóbbi gondolata visszacseng az újbalsoldali zsidó aktivistáknál, akik ugyancsak a közösség aktivizmusban betöltött felelősségét hangsúlyozzák. Ez az egyik olyan aspektus, ami elválasztja a progresszív-reform közösségek *tikunját* napjaink „neo-bundistáinak” értelmezésétől. Míg a reform egy modern individualista mozgalom, ami legfőképpen az egyéni felelősségvállalásra, az egyén aktivizmusára és „jócselekedeteire” helyezi a hangsúlyt, addig az újbalsoldali beállított-ságú vallásos és nem vallásos csoportok kollektivista, komunitárius megközelítésből indulnak ki.

A *tikun olam* fókuszba helyezése kapcsán két probléma is felmerül, amelyet érdemes megvizsgálni. Az egyik, hogy a *tikun olam* mai felfogása valóban a zsidó hagyományból eredeztethető-e, vagy a 20. századi nyugati univerzalista világnézet zsidó implementációjáról beszélünk, amelyhez eszközként szolgál a zsidó hagyományban egyébként marginálisan megjelenő *tikun*. Erre a felvetésre nehéz objektív választ adni. Azok, akik propagálják a *tikun* ideológiáját, ahogy az Seidenbergnél is látszik, bőségesen találhatnak vallási irodalombeli hivatkozást a *tikunra*, azonban az sem véletlen, hogy az ettől az univerzalista felfogástól elzárkózóbb közösségekben (ortodox, ultraortodox és izraeli nemzeti-vallásos kehilák) a *tikun olam* gondolata nem eresztett gyökeret csak minimális mértékben, azon belül is leginkább a zsidó vallásosság megerősítése kapcsán, ahogy arra később még visszatérek.

A másik kérdés, hogy mi adja ennek a kulturális-teológiai folyamatnak a társadalmi-történeti kontextusát. Véleményem szerint ennek kapcsán három dolgot érdemes megemlíteni, az első a holokausz és annak hatása az amerikai zsidóságra, a második a hidegháborús amerikai-szovjet szembenállás és a mccarthyizmus következményei az amerikai baloldali zsidóságra nézve, végül pedig a hatvanas évektől kezdve az amerikai

³⁰ Schulweis, Harold: The Condition of Jewish Belief. In: Commentary, eds.: *The Condition of Jewish Belief. A Symposium Compiled by the Editors of the Commentary Magazine*. New York: Macmilan, 1966. 216–233.

társadalmat átható ellenkulturális és emberi jogi diskurzus megjelenése. Az első kapcsán a következő bekezdésben ismertetem röviden Emil Fackenheim munkásságát, aki a holokausztból kiindulva jutott el a *tikun olamig*. A második tényező a negyvenes évek végét és az ötvenes évek elejét átható szovjet- és kommunistaellenesség, amely a társadalmi változásokon és a középosztályosodással egyetemben, jelentősen megváltoztatta az amerikai zsidóság politikai preferenciáit. A hidegháborút megelőzően az amerikai zsidóság jelentős része baloldali volt, részt vett a kommunista pártban vagy a szakszervezeti mozgalomban. A begyűrűző hidegháború az amerikai zsidóságot válaszút elé állította, és ezt a szocialista-munkásmozgalmi kötődést fel kellett áldoznia az amerikai integráció oltárán. Véleményem szerint részben ennek az univerzalizistikus, társadalomjobbító törekvésnek a pótlására jelent meg a színen a *tikun olam* narratívája az amerikai nem-ortodox zsidóságon belül. Az ötvenes évek második felétől felfutó polgárjogi mozgalom, amelyben jelentős volt a zsidó részvétel, a *tikun olam* támogatásának újabb lökést adott.

A *tikun olam* újraértelmezéséhez nagyban hozzájárult a kanadai zsidó filozófus és rabbi, Emil Fackenheim munkássága. Fackenheim filozófiai rendszere a holokausztra a zsidó történelem definitív pillanataként tekintett, és ezzel összefüggésben visszavezette a *tikun olam* koncepcióját a zsidó filozófiába. A szerző az 1970-es évektől kezdve arra próbált választ találni, hogy a holokausztot követően hogyan lehet autentikus zsidóként viselkedni (*God's Presence in History*, 1970), létezhet-e autentikus válasz a tragédiát követően (*To Mend the World*, 1982). 1982-es könyvében jelenik meg a fackenheimi *tikun* koncepció, a filozófus a holokausztot a zsidó nép történetében bekövetkezett törésként (*svirat hakelim* a luriánus hagyományból) értelmezi, amely miatt javításra, *tikunra* van szükség. A bekövetkezett törés nemcsak a zsidóságot, hanem az emberiség egészét érintette és azon belül is a zsidó-keresztény kapcsolatokat. Fackenheim poszt-holokauszti modernista megközelítése szerint a kialakult helyzet felelősséget ró a zsidó egyénekre, a *tikun* érdekében a zsidó hagyomány szekuláris és vallásos rehabilitációjára van szükség, ami vallásos zsidók esetén Isten szavának az újbóli felfedezését (értsd egyéni szinten tóratanulást és spirituális elmélyülést), szekuláris zsidók esetén az emberi világ megjavítását jelenti. Úgy gondolta, hogy a *tikun* elmaradása a holokauszt megisméltődéséhez vezethet.³¹ Fackenheim

³¹ Rosenthal, 2005. 235.

tikun koncepciója kapcsán fontos hangsúlyozni, ahogy azt Jeremy Gordon is megjegyzi, hogy a filozófus felfogásában a társadalmi aktivizmus autentikus zsidó válaszként kizárólag abban az esetben értelmezhető, ha az a *törésre* adott reakcióként történik, *l'art pour l'art* jócselekedetek nem töltik be funkciójukat a *tikun*ban.³² Gordon distinkciója kritikaként értelmezhető a *tikun* progresszív-liberális gyakorlata kapcsán, amelyben a „javítás” már nem reakció a korábbi tragédiára, hanem már önmagában is vallási-filozófiai értelmet nyer.

A *tikun* fogalma Fackenheim által történt újradefiniálását követően egyre szélesebb körben került használatra, amiben nem elhanyagolható szerepe volt a társadalmi ügyeket fókuszba helyező *Tikkun* folyóiratnak és alapítójának Michael Lernernek. Eugene Borowitz reform rabbi, ugyancsak holokausztra adott reakcióként értelmezte a *tikunt*. Borowitz szerint az általános zsidó válasz a holokauszt megismétlődésének megakadályozása, valamint a holokauszt céljainak tagadása volt, ez a gyakorlatban a „gonosz” elutasítását és jó cselekedetek végrehajtását jelentette. Borowitz aláhúzza, hogy korunk *tikun olamja* távol áll a halahikus vagy misztikus jelentéstől, helyette zsidó etikus kötelezettségként jelenik meg. Miközben a *tikun olam* univerzális értelmet nyer, és nem partikulárisan zsidó ügyeket támogat, közben a fogalom által az etikus viselkedés mégis partikuláris zsidó funkciót nyer.³³ Ez a partikularitás kérdés, azaz a zsidóság kitüntetett felelősségének a kérdése, a tanulmány előkészítése során lefolytatott interjúk alatt újra és újra előkerül. Az etikus viselkedés a 21. századi identitásban „judaizálódik”: a társadalmi aktivizmus forrása a zsidó kisebbségi tapasztalat, a felelősség túlhangsúlyozása egyúttal a zsidó identitás kifejezésének egyik eszköze.

Arthur Green, kortárs zsidó gondolkodó, a bostoni Hebrew College professzora szerint a *tikun olam* a világ jobbá tételét, az emberi szenvedés megállítását, a népek közötti béke és kölcsönös tisztelet elérését és a bolygó végső elpusztításától történő védelmét jelenti. Green értelmezésében a *tikun* modern „micvája” tulajdonképpen globális felelősséget ró a zsidóságra, nem csak az erkölcsös egyéni és közösségi viselkedés, hanem a világ megmentéséért folytatott aktivizmus válik a felelős élet fokmérőjévé. Véleménye szerint a kortárs zsidóság számára a *tikun* a ju-

³² Gordon, Jeremy: Authentic *Tikkun* in the Writings of Emil Fackenheim. In: Birnbaum, David – Cohen Martin S. (eds.): *Tikkun Olam. Judaism, Humanism & Transcendence*. New York: Mesorah Matrix, 2019. 503–516.

³³ Rosenthal, 2005. 236.

daizmus alapvető erkölcsi parancsa lett, a gyakorlatban pedig a politikai és társadalmi változások elérésével jelent egyet.³⁴ Rabbi Rachel Sabath Beit-Halachmi a Shalom Hartman Institute-ban foglalkozott a *tikun olam* jelenségével úgy, mint az amerikai reform zsidó közösségnek az egyik alapvető összetartó erejével. Beit-Halachmi szerint a progresszív zsidó közösség a hatvanas-hetvenes években, miután azt tapasztalta, hogy a reform háláhá szerinti életvitel nem teszi „élhetőbbé” a világot, a vallási tradíciót kicserélte a társadalmi aktivizmusra, és azt tette a közösség szervező erejévé.³⁵

Leonard Fein baloldali-liberális zsidó aktivista, a *Moment* folyóirat és az Americans for Peace Now egyik alapítója a *tikun olamot* a világ megjavításának ókori zsidó gondolata által inspirálta társadalmi cselekvéssel, ellenállással és politikai-jogi reformmal azonosította. Egy szekularizált, de mégis Isten által inspirált ideológiaként értelmezte, amely a szekuláris értelmezés ellenére is Isten világának megjavítását jelenti.³⁶ Leonard FeinneK jelentős szerepe volt a zsidóság és a progresszív baloldali ügyek összecsúszásában, Fein a *tikun olam*ban a zsidóság túlélését látta az által, hogy liberális és szekuláris humanista ügyek a zsidóság által is képviselve lettek a *tikun* nevében. Véleménye szerint az amerikai zsidóság számára a *tikun olam* lehetőség arra, hogy szinkronba hozza a partikuláris (zsidó) és univerzális (nem-zsidó) ügyekhez való hozzáállást, továbbá, hogy a zsidó közösség elmozduljon az etika irányából az igazságosság felé.³⁷

A *tikun* jelentőségét mutatja, hogy az 1990-es évektől kezdve a diaszpórábeli nem-progresszív vagy konzervatív irányzatok is szükségét érezték annak, hogy reagáljanak rá vagy bevonják saját hagyományértelmezésükbe. Jonathan Sacks volt nagy-britanniai főrabbi 1997-ben egy az ortodox hitközségek szövetségének tartott beszédében a *tikunt* kihívásként interpretálja, amely során a zsidóság feladata egy szekuláris világban példát mutatni spiritualitásból. A nem-progresszív kortárs

³⁴ Green, Arthur: *These Are the Words. A Vocabulary of Jewish Spiritual Life*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1999. 175.

³⁵ Sabath Beit-Halachmi, Rachel: *Tikkun Olam as a Foundation for Religious Community*. Kiadatlan, 2010.

³⁶ Fein, Leonard: *Where are We? The Inner Life of America's Jews*. New York: Harpercollins, 1988. 198.

³⁷ Krasner, Jonathan: How *Tikkun Olam* Became Jewish Social Justice: The Origins and Evolution of a Jewish Value, Part 3. *A Faith that Does Justice*. <https://faith-justice.org/how-tikkun-olam-became-jewish-social-justice-the-origins-and-evolution-of-a-jewish-value-part-3/> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

gondolkodók közül érdemes megemlíteni Irving Greenberg modern ortodox rabbit, aki különbséget tesz *tikun haolam* és *tikun haadam* között. A *tikun haolam*ra a messiási kort megelőző időszakként tekint, amely végén a jogi, politikai és társadalmi struktúrák úgy fognak felépülni, hogy minden egyes ember Isten képmásaként lesz kezelve. Greenberg szerint viszont ennek eléréséhez elengedhetetlen az emberiség megjavítása, amely során a zsidóságnak különleges szerep és extra felelősség jut, mint egy ösztönző kisebbség a társadalom lelkiismereteként szükséges funkcionálnia, ahogy Greenberg írja: a micvák rendszerének célja az ember megjavítása. A háláhá úgy lett megalkotva, hogy teljes életet teremtsen, az emberből pedig a legjobbat hozza ki.³⁸ A greenbergi értelmezés szerint a micvák alatt nemcsak erkölcsi iránymutatókat kell érteni, mint egyes progresszív közösségeknél, hanem a hagyományos parancsolatok, szokások és vallásgyakorlat megtartását a modern környezetben. Greenberg szerint a világ megjavításában a zsidóság szerepe, hogy egy *kísérleti csoportként*, amelyben az egyének törődnek egymással és közösségükkel, példát mutassanak emberségből a tágabb környezetüknek.³⁹ A 20. század eleji bundisták hasonlóképpen gondolkodtak – a vallásos aspektust leszámítva – a kezdettől fogva hangsúlyozták, hogy a kelet-európai zsidó közösségnek a bundizmus térnyerésén keresztül mintául kell szolgálnia a környező népek számára, hogy azok ugyancsak felszabadíthassák magukat.

A kilencvenes évek végére a *tikun olam* az amerikai konzervatív és reform hitközségek számára a gyakorlatban egyé vált a közösségek társadalmi aktivizmusával és felelősségvállalásával. Az amerikai *Conservative Movement* 1988-ban kiadott *Emet Ve-Emunah: The Statement of Principles of Conservative Judaism* című dokumentumában több helyen is megemlíti a *tikun olamot*, valamint egész paragrafust szentel a „társadalmi igazságosságnak, a jobb világ építésének.” A *tikun* szerepe a reform zsidóságon belül 1999-re ugyancsak központi fókuszba került hivatalosan is, az azévből újra elfogadott tíz reform zsidó alapelv között megjelenik a *tikun*: „Isten partnereként a világ megjavításában (*tikun olam*) felszólítást kaptunk arra, hogy közelebb hozzuk a messiási kort ... E törekvésünkben megerősítjük a társadalmi cselekvés és társadalmi igazságosság melletti elkötelezettségünket, mint a reform hitelvek és

³⁸ Rosenthal, 2015. 236.

³⁹ Zion, 2013. 3.

gyakorlatok központi profetikus fókuszát.”⁴⁰ A reform zsidóság ezzel az elvi kinyilatkoztatással az aktivista-messianisztikus zsidó vallásértelmezés mellett foglalt állást, amelyben a „hitelvek és gyakorlatok” inkább erkölcsi iránymutatásokat és „jó cselekedeteket” jelentenek, mintsem a hagyományos micvák követését, egyúttal a zsidó egyén felelősségi körébe helyezte a társadalom jobbítását célzó cselekvést, aktivizmust.

Izraelben a *tikun olam* érdekes módon „importált ideológiaként” van jelen (összehasonlítva Észak-Amerikával),⁴¹ de a javítás gondolata megjelenik a vallásos kibbuc mozgalom esetében. A zsidó szocializmus vallásos realizálása a kibbucokban az ideológusok (így Moshe Unna) szerint egy megjavított vagy tökéletesített közösséget (*cibur metukan*) hoz létre.⁴² Unna szerint a diaszpórában nincs lehetőség a „teljes élet” megalkotására, a cionizmus és a demokrácia együttesen lényegi hozzávalói a „megjavított társadalomnak (*hevra metukenet*)”. Ehhez a *tikun*-hoz nélkülözhetetlen még az oktatás, Unna szerint ugyanis a próféták nem csak a külső körülmények megváltoztatásáról beszéltek, hanem a belső átalakulásról, javulásról is.⁴³ Unna értelmezésében az izraeli vallásos kibbucoknak tehát abbéli felelőssége van, hogy példát mutatnak a diaszpóra számára azáltal, hogy egy megjavított közösségi életet hoznak ott létre.

A *tikun* ideológiai térnyerésének és tulajdonképpeni politikai-aktivista hívószóvá történő alakulásának sok kritikusa akad, mind a politikai paletta jobb- és baloldalán. Aryeh Spiro ortodox rabbi, a Conference of Jewish Affairs elnöke a *tikun olam* liberálisok általi túszul ejtéséről beszélt.⁴⁴ Jonathan Neumann zsidó publicista egy egész könyvet szentelt a *tikun olam* jobboldali kritikájának, véleménye szerint a progresszív politikák és a judaizmus összemosása középtávon hatalmas veszélyt jelent a zsidóságra és Izraelre nézve.⁴⁵ Gerald Blidstein ortodox zsidó jogtudós 1994-ben a Yeshiva University hatodik ortodox fórumán tar-

⁴⁰ Rosenthal, 2015. 237.

⁴¹ Cooper, 2013. 21.

⁴² Michael Ben-Admon: *Mered vejecira baHagut haCionut haDatit. Mose Una uMahapahat haKibbuc haDati*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2013. 17.

⁴³ Mose Unna: *BeSvilé haMahsava vechaMaasze. Kovec Maamarim*. Tel-Aviv: Moreset – Hocaa Haredit, 1955. 175.

⁴⁴ Spiro, Aryeh: *Tikkun Olam Being Misused and Hijacked by the Political Left. Times of Israel*. 2019. <https://blogs.timesofisrael.com/tikkun-olam-being-misused-and-hijacked-by-the-political-left/> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

⁴⁵ Neumann, Jonathan: *To Heal the World? How the Jewish Left Corrupts Judaism and Endangers Israel*. New York: All Points Books, 2018.

tott előadásában a *tikun* ideológiájának növekvő népszerűsége kapcsán „a társadalom jólétében megjelenő zsidó felelősségről beszél.”⁴⁶ Blidstein bár nem élesen, de kritizálja a progresszív elképzelést és a *tikun* univerzalista fordítását.⁴⁷ A professzor szerint a zsidóság első számú imperatívja, hogy saját parancsai és szokásai, a zsidó megfontolások (különösképpen a *hilul Hasem* és a *kidus Hasem*) szerint éljen, és mivel a háláhá etikája és morálja nem kikezdhető, ezzel kell főképp példát mutatnia a környezetében élő „másoknak” a morális élet és az istenhit kapcsán. Blidstein elsőbbséget ad a zsidó ügyeknek és a saját közösség támogatásának úgy, hogy közben hangot ad abbéli meggyőződésének, hogy az amúgy is elképzelhetetlen, hogy egy a nem-zsidó világban helyet foglaló közösség totálisan indifferens legyen a környezetében történő tragédiákra-problémákra.⁴⁸

Több kritikus a *tikun olam* haláhikus és 20. századi értelmezése közti különbségre hívja fel a figyelmet: míg a haláhában a *tikun olam* egy konkrét hibára kínál egyedi megoldást, addig napjaink *tikunja* a meglévő valóságot kívánja lecserélni egy tökéletes világra. E tekintetben a háláhá, mint mainstream zsidó tradíció, a *tikun olam* kritikai, nem-utópisztikus értelmezését támogatja többek között Avi Sagi izraeli filozófus szerint.⁴⁹ Steven Plaut a Haifai Egyetem professzora 2003-ban írt cikkében pszeudó-vallásként kritizálta a *tikun olamot*, egy az asszimiláció pártiak által eltorzított és korrumpált zsidó értéknek tekintve arra.⁵⁰ A jelenségnek reform és konzervatív körökben ugyancsak akadnak kritikusai. Arnold J. Wolf progresszív rabbi rossz szemmel nézi, hogy liberális politikai körök foglyul ejtettek egy korábban kabbalisztikus babonának tekintett jelenséget. Ráadásul, írja, a világ megjavítása sokak számára csak addig tart, amíg nem kerül túl sokba. A *tikun olam* középpontba helyezése véleménye szerint eltérítette a reform judaizmus programját, amely ennek köszönhetően inkább emlékeztet a Demokrata Párt vagy

⁴⁶ Blidstein így fordítja a *tikun olam* terminusát angolra.

⁴⁷ Blidstein gondolata visszaidézi a 20. század elejének bundista vitáit arról, hogy mi a zsidóság szerepe a nemzetközi és nemzeti mozgalmakban, hol válik el a partikuláris az univerzalistól.

⁴⁸ Blidstein, Gerald J.: „Tikkun Olam”. In: Shatz, David – Waxman, Chaim I. – Diamant, Nathan J. (eds): *Tikkun Olam. Social Responsibility in Jewish Thought and Law*. Northvale, NJ: Jason Aronson, Inc., 1997. 17–59.

⁴⁹ Sagi, Avi: *Tikun Olam. Between Utopian Idea and Socio-Historic Process*. In: *Jewish Religion After Theology*. Boston: Academic Study Press, 2020. 205–234. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2175r3m.10>

⁵⁰ *The Jewish Press*. 2008. november 19.

az Amerikai Polgári Szabadságjogokért Szövetség kampányfüzetére. Konzervatív körökből Lawrence Troster rabbi, ökológus az ember *tikun*ban betöltött szerepének felnagyítását kritizálja, amely az ember arroganciájához vezethet a természet relációjában.⁵¹

Tikun olam, mint a progresszív baloldali zsidó gondolkodás és aktivizmus fundamentuma

A *tikun olam* a fent bemutatott folyamat révén a nem-ortodox amerikai zsidóság egyik fundamentumává vált, amely több mint két generáció óta az amerikai zsidó oktatás és identitás központi elemeként jelentős befolyással bír a közösség politikai identitására.⁵² Az általam megkérdezett interjúalanyok közül (ld. a bevezetésben) saját baloldaliságuk gyökereit elemezve több alkalommal is említésre került a „*tikun olam* micvája”, amely hajtja őket társadalmi aktivizmusukban, szociális munkájuk során, vagy a palesztinok melletti szolidaritásukban. Noam Zion úgy fogalmaz, hogy a *tikun olam* nem akut problémamegoldást jelent ezekben a körökben és nem is a magas kultúra vagy a zsidó edukáció támogatását, hanem a társadalmi-gazdasági rendszer gyakorlati megjavítását esetenként hosszú ideig tartó politikai vagy jogvédői aktivizmuson keresztül. Ez jelentheti az Izraelbe érkező orosz vagy etióp *olé*-k támogatását, de az *olam* szó értelmében egy sokkal univerzalistább megközelítést is az általános társadalmi ügyek támogatásában.⁵³ Ide tartozik nyilvánvalóan a környezetvédelmi aktivizmus és annak zsidó vonatkozásai, így például Arthur Waskow baloldali aktivista-rabbi ökokasrut kezdeményezése vagy Arik Ascherman rabbi palesztin szolidaritási aktivista az izraeli Torat Tzedek mozgalom alapítójának és vezetőjének a palesztin területeken folytatott környezet- és jogvédői akciói.⁵⁴

Eugene Borowitz egy érdekes paradoxonra hívja fel a figyelmet a *tikun olam* fejlődése kapcsán: míg a modern reform zsidóság önmagát zsidó gyökerekkel rendelkező univerzalistaként látta, addig a posztmodern reform közösség visszatért önmaga partikuláris értelmezéséhez, amely-

⁵¹ Rosenthal, 2005. 239.

⁵² Az amerikai zsidóság túlnyomó többsége 70–80%-a a Demokrata Párt szavazója (ld. Pew Research).

⁵³ Zion, 2013. 5.

⁵⁴ Ascherman rabbival 2019-ben savuot estéjén együtt tanultam, ott hosszan beszélt a *tikun olam* szerepéről saját és közössége baloldali aktivizmusában.

ben az észak-amerikai zsidóság ősi tradíciója és sikeres emancipációja egy különlegesen intenzív aktivizmust motorizál az emberiség megjavítása, a messiási kor elhozatala érdekében.⁵⁵ Ez a posztmodern unikális pozíció megjelenik a kutatásom során vizsgált aktivista körökben is, a zsidóságra nemcsak a társadalom részeként tekintenek, és állampolgári felelősségként értelmezik a „jó ügyekért” való kiállást, hanem partikuláris közösségként saját történelmi tapasztalata és tradíciója révén extra felelősséget rónak egyes társadalmi ügyekben (faji egyenlőség, LMBTQ-ügyek, migráció) magukra és a zsidóságra. Az újbaldali közeg akár csak bundista előképeik (és egyes zsidó vallásértelmezések) a jobb „eljövendő” világ építésében az emberiség lelkiismereteként és/vagy élcsapataként pionír szerepet szán a zsidó népnek.

A ma ötven év körüli progresszív amerikai zsidóknak, ahogy Rabbi Rachel Sabath Beit-Halachmi fogalmaz, a reform rabbik Martin Luther King melletti 1964-es menetelése „szent üggyé vált”, a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdve a *tikun olam*, a társadalmi aktivizmus ezekben a körökben a zsidó praxis magját jelenti.⁵⁶ Ez a hagyomány a mai húszas-harmincas generáció számára megnövekedett morális felelősséget hordoz magában. Ez a nemzedék szüleiktől, otthonról hozta a zsidó szolidaritás és aktivizmus szekularizált, de mégis vallási gyökerű „parancsolatát”. A társadalmi akció, legyen szó a szexuális vagy etnikai kisebbségek melletti kiállásról, a környezetvédelemről, a pro-palesztin szolidaritásról vagy a bevándorlók megsegítéséről a zsidó identitás kifejezésének eszköze esetükben, ennek egyik gyökere pedig az elmúlt ötven év amerikai zsidó *tikunizmus*a. Az Y és Z generáció zsidósága számára a zsidó közösséghez tartozás vagy a zsidó hagyomány a társadalom egészéért, a demokráciáért, vagy éppen a környezetért érzett fokozott felelősséget is jelent, ahogy ezt láthatjuk Magyarországon, az Egyesült Államokban vagy éppen Izraelben a különböző tüntetéseken résztvevő zsidóság körében. Az amúgy sokszor szekuláris hátterű zsidó aktivisták esetében a zsidó hagyomány értelmezése a megnövekedett felelősség szemüvegén keresztül történik, az általuk használt érvelésben a zsidó tradíció baloldali, a profetikus felelősséget felnagyító, egyenlősítő értelmezése jelenik meg.

⁵⁵ Borowitz, Eugene: *The Second Phase of Reform Jewish Piety. In Response to Receiving the 2005 URJ Biennial Eisendrath Award*. 2005. <https://studylib.net/doc/15390261/the-second-phase-of-reform-jewish-piety--in-response-to-> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

⁵⁶ Sabath Beit-Halachmi, 2010.

A korábban már említett Eugene Borowitz a modern-posztmodern öszszehasonlításban a világ megjavításának perspektíváját is vizsgálta, míg 1885-ben a reformzsidó Pittsburgh Platform még az egyenlőtlenségek és igazságtalanságok megoldását tűzte ki célul, addig mára ez a szó szoros értelmében *tikunra* korlátozódik, az egyes ügyek, hibák fokozatos kijavítására. Ahogy a szerző írja, „mára túl realisták vagyunk az emberiséggel kapcsolatban ahhoz, hogy visszatérjünk ahhoz a messianisztikus magyarázathoz, ami régen motorizált minket.”⁵⁷ A tudatos ember mára túl sok meg nem oldható problémával szembesül, ami szükségszerűen egy új etikai alázatossághoz vezetett, míg régen az emberiség grandióz eredményében hittünk, mára ez a világ megfoltozásáig szelődött, fogalmaz máshol a teológus.⁵⁸ Borowitz szerint ez a „megalázkodás” nagyobb teret hagy Istennek és a vele kötött szövetségnek a reform judaizmusban, így a *tikun olam* nemcsak társadalmi cselekvést jelent a közösségekben, hanem az istenhit, a reform zsidó teológia spiritualitásának egy formáját.⁵⁹

Beszélgetőtársaim, így Jacob Plitman a Jewish Currents főszerkesztője, pont ezt a lépésről-lépésre haladást kritizálta a liberális-progresszív *tikun olamban*, és fordultak emiatt a más zsidó baloldali csoportok, így a *Bund* radikalizmusához, és a forradalomhoz. Bár a *tikun olamot*, mint zsidó értéket nem tagadták meg, annak központi pozícióját megkérdőjelezzik, a *tikunizmussal*, mint liberális ideológiával nem értenek egyet.⁶⁰ Mások, így Daniel Siedradski vagy Rabbi Alan Suskin a 2011-es Occupy Judaism mozgalom vezetői a *tikun olam* keretrendszerén belül tudták értelmezni saját „radikális” aktivizmusukat hivatkozva a próféták ókori radikalizmusára. Frankie Levine baloldali aktivista a *tikun olamban* a bundizmus *dokayt*-ját véli felfedezni, annak „a helynek a jobbá tételében, megjavításában, ahol élsz, ezáltal elhozva egy jobb világot (*a bessere welt*)”.⁶¹ Jack Jacobs, a *Bund* kutatója a *tikun olam* kérdése kapcsán felidézi a korai bundisták véleményét arról, hogy a zsidó közösségnek nemcsak saját jóléte miatt fontos önmaga morális felszabadítása az akkori kelet-európai társadalmi realitások alól, hanem azért, hogy ezzel példát

⁵⁷ Borowitz, Eugene: A Jewish Theology for Social Action. In: *CCAR Journal: The Reform Jewish Quarterly*. 2008. tavasz. 5–14.

⁵⁸ Borowitz, 2008. 10.

⁵⁹ Zion, 2013. 47.

⁶⁰ Interjú Jacob Plitmannal az újbaldali zsidó identitásról. Készítette: Végh Roland, 2020. október 14.

⁶¹ Levine, Frankie: Lessons from the Bund: A Socialist, Anti-Zionist, Jewish Movement. *Left Voice*. 2021. <https://www.leftvoice.org/lessons-from-the-bund-a-socialist-anti-zionist-jewish-movement/> (letöltés ideje: 2023. március 11.)

mutassanak a „népek” számára és felgyorsítsák a forradalmat, a szép új világ eljövételét. Jacobs baloldali háttérből ugyanarra a következtetésre jut csak baloldali keretrendszerben, mint Blidstein professzor korábban említett ortodox fórum előtt tartott beszédében, azaz a zsidóságnak első sorban saját magát baloldali közösséggé építve szükséges példát mutatnia önnön környezetének.⁶²

A *tikun olam* kapcsán, ahogy korábban már említettem, gyakran előkerül a belső közösség és a külső környezet megjavításának elsőbbsége körüli problematika. Az újbaloldali zsidó közösségek a kettőt megpróbálják összhangba állítani, és úgy fókuszálni a külső környezet problémáin (szegénység, bevándorlás, rasszizmus, környezetvédelem) történő segítségnyújtásra, hogy közben a belső közösség problematikusnak gondolt ügyeinek (cionizmus, nem-fehér zsidóság helyzete, patriarchátus) megoldásai is napirenden maradjanak. Az általam megkérdezettek a jobb világ építése kapcsán több alkalommal is az interszekcionalizmusra, azaz az egyes elnyomott csoportoknak az egymás támogatására építő aktivizmusára hivatkoztak. Beszélgetőpartnereim úgy gondolták, hogy zsidóként felelősségük a saját közösségük gyengébb tagjai melletti kiállás éppúgy, mint a többségi társadalom vagy a világpolitika elnyomottjai melletti szolidaritás. A partikuláris és az univerzális így esetükben összhangba kerül azzal a distinkcióval, hogy a segítségnyújtás vagy szolidaritás viszont az ő egyedi zsidó közegükből érkezik, forrása pedig a zsidó tapasztalat (holokauszt) és hagyomány (*tikun olam* és Bund).

⁶² Interjú Jack Jacobsszal a Bundról. Készítette: Végh Roland, 2021. január 3.

Összegzés

Tanulmányomban a kutatásom során vizsgált amerikai újbaloldali zsidó aktivista identitás és a *tikun olam* kapcsolatát vizsgáltam, fókuszálva a zsidóság kiemelt felelősségének kérdésére. Bemutattam a héber terminus fogalomtörténetét, illetve amerikai zsidó ideológiává válásának körülményeit. Az elmúlt évtizedekben az amerikai nem-ortodox zsidó közösségekben a *tikun olam* és az ebből eredeztetett morális felelősség reform, konzervatív, rekonstrukcionista mainstream értelmezése adta a liberális-progresszív politikák támogatásának vallásos hátterét. A folyamat eredményeképp a zsidó közösségben, így az általam vizsgált csoportokban is a zsidó identitás extra felelősséget ró az egyénre, és ez a felelősségérzet becsatornázódik egyes baloldali-liberális politikai ügyek támogatásába. Ennek keretében ezekben a körökben a zsidó praxis, tulajdonképpen az amerikai nem-ortodox vagy szekuláris *jiddiskájt* részévé válik a politikai aktivizmus, a demonstráció, az ellenállás és a „jó ügyek” támogatása. A folyamat eredményeképp az általam vizsgált Y és Z generációk baloldali aktivistái esetében a *tikun* ebbéli értelmezéséből következő baloldaliság már alapvetően a zsidó identitás egyik megnyilvánulása. A társadalom megjavításáért érzett kiemelt zsidó felelősség a történelmi tapasztalatból (holokauszt), a vallási tradícióból (egyiptomi fogság) és a profetikus hagyományból együttesen táplálkozik.

A *tikun olam* és ezzel együtt járó társadalmi felelősség értelmezése kapcsán vannak eltérések a progresszív-liberális és az újbaloldali zsidó közösségek között. Az egyik ilyen alapvető eltérés a *tikun* célkitűzésében figyelhető meg: míg a progresszív-liberális értelmezésben ez fontolvaladást és lépésről-lépésre történő javítást, egyes ügyek megoldását jelenti, addig az újbaloldali relációban forradalom és a „megjavított világ” azonnali megvalósításaként, a rendszer radikális megváltoztatásaként („*the system is the sickness*”) van jelen. Ugyanígy az egyén és a közösség felelősségének kérdésében is más a hozzáállás: az újbaloldali aktivizmus építve komunitárius gyökereire, a közösség erejére és a közösség megjavítására helyezi a hangsúlyt (zsidó *establishment* kritikája, cionizmus kérdése, zsidó kisebbségek helyzete), addig a progresszív-reform gyakorlat az egyén cselekedeteire, az egyén általi egyszeri cselekedetekre fókuszál.

A zsidóság felelőségének kérdése az amerikai (és később más diaszpóráközösségek) nem-ortodox zsidóság általi középpontba helyezése a zsidó hagyomány és identitás újraértelmezéséhez vezetett, ami egyszerre jelent egy a társadalmon belüli unikális pozíciót (ld. Borowitz), másfelől asszimilációs-integrációs utat a többségi társadalomba (ld. Plaut). A zsidó közösségek számára e tekintetben a *tikun olam* gondolata olyan a hagyományból fakadó magyarázatot szolgáltatott, amely révén az így felvállalt felelőség vallásos színezetet kapott. A kérdés talán az, hogy miképpen őrizhető meg a társadalmi felelősségvállalás sajátos zsidó színezete és tulajdonképpen zsidó identitáskifejező ereje úgy, hogy partikuláris zsidó ügyek hiányában (az amúgy jobb- és baloldalt megosztó Izrael-kérdést leszámítva) a többségi társadalmat és/vagy más kisebbségeket érintő témákban van csak lehetőség cselekedni. Nem oldódik-e fel hosszú távon ez a partikuláris zsidó kiállás a politikai és társadalmi aktivizmus többségi tengerében.

Radvánszki Péter

Rítus, erősz és felelősség – A 20. századi zsidó filozófia hatása Byung-Chul Hanra

Byung-Chul Han utóbbi években megjelent két műve beszél az igazi közösség lényegéről, szemben a virtuális világ által támasztott kihívásokkal. A „sztár-filozófus” a közösséget elpusztító, eltorzító kortárs társadalmi beidegződések kritikájához a zsidó hagyományokból, sőt, a 20. századi zsidó egzisztencialista filozófiából is bőven merít.¹ Az első ilyen könyvében, mely *A rítus eltűnése* címet viseli – az egyre inkább háttérbe szoruló rituálék közösségteremtő erejét járja körbe.² A második, ilyen szempontból fontos könyv pedig az *Erősz haldoklása*, amely már a „mindent” összetartó, mozgató erőről, az erősről szól.³ Az alábbi írásban elsősorban a közösséget érintő gondolatait gyűjtöttem össze az említett két könyvből, figyelembe véve a 20. századi zsidó filozófusok hatásait. Han több modern zsidó gondolkodó munkásságára épít, így például tetten érhető műveiben Franz Rosenzweig, Martin Buber és Emmanuel Lévinas hatása.⁴ E két művében Han a leginkább zsidó gyökerű dialógusfilozófiára támaszkodik, noha más műveiben a keleti filozófiák is hangsúlyosabban megjelennek.⁵ Két könyve, a dialógusfilozófia szempontjából nézve kiegészíti egymást: míg *A rítus eltűnése* a közösségről szól, addig az *Erősz haldoklása* az egyénről. A dialógusfilo-

□ Radvánszki Péter Budapesten élő rabbi, vallástudós. Email: rpsymon@gmail.com.

¹ Franz Rosenzweig és Emmanuel Lévinas filozófiai művei a Héber Bibliára, avagy annak értelmezéseire (midrások, kommentárok) épülnek. Han az ő munkásságukra is alapozza téziseit, így közvetetten a Biblia és a rabbinikus irodalom hatása is érezhető.

² 2019-ben jelent meg németül, 2020-ban angolul, 2023-ban pedig magyarul. Han, Byung-Chul: *A rítus eltűnése*. Budapest: Typotex, 2023.

³ Mint látni fogjuk, ezt a görög kifejezést zsidó filozófusok is előszeretettel használják. Han, Byung-Chul: *Erősz haldoklása*. Budapest: Typotex, 2022.

⁴ Nem csupán a Han által explicite említett zsidó filozófusoktól származó idézetekre koncentrálok, hanem a (véleményem szerint egyértelműen kimutatható) párhuzamos gondolataikat is kiemelem.

⁵ Han, Byung-Chul: *The Philosophy of Zen Buddhism*. Cambridge: Polity Press, 2022.

Han, Byung-Chul: *Absence. On the Culture and Philosophy of the Far East*. Cambridge: Polity Press, 2023.

zófia, rituáléfilozófia „könnyed”, gyakorlati értelmezésével van dolgunk. Han amúgy is előszeretettel nyúl popkulturális termékekhez, s így írásai túllépnek az akadémikus filozófia határain. Han nem „igazi filozófiát”, hanem „publikus filozófiát”, avagy „popfilozófiát” művel.⁶ Művei által széles körben válhatnak ismertté az egyébként szinte tökéletesen elvont, 20. századi filozófiai tételek. Han írásaiban tehát elsősorban nem a dialógusfilozófiai kérdésfeltevések új értelmezését keressük, hanem azért tartjuk őket fontosnak, mert publikus olvasatok nélkül a 20. századi zsidó filozófia irrelevánssá válhat a szélesebb publikum számára.⁷

„A rítus eltűnése”

Han állítása szerint a 21. századra a „neoliberális rendszernek” nevezett társadalmi jelenség lett az élő közösség egyik fő romboló tényezője. Nem csupán a közösségi médiáról vagy a technikai vívmányokról beszél tehát, hanem az ezeket fenntartó társadalmi berendezkedésről is. Véleménye szerint a jelenlegi *Zeitgeist*ot meghatározó teljesítményközpontúság határozza meg életünk minden aspektusát, a magánéletünktől kezdve a közösségi létünkig.⁸ A teljesítményközpontúság világából elvész a rítus: e jelenség leírásának egy teljes kötetet szentel.

⁶ Robert Hanna szerint az „igazi filozófia alatt hiteles, komoly, szinoptikus, szisztematikus elmélkedést értünk az egyéni és kollektív emberi állapotról, valamint arról a természeti és társadalmi világról, amelyben az ember és más tudatos állatok élnek, mozognak és léteznek.” Hanna, Robert: *How to Escape Irrelevance: Performance Philosophy, Public Philosophy and Borderless Philosophy. Journal of Philosophical Investigations at University of Tabriz*, 12 (24), 2018. 55–82. 56.

⁷ „A publikus filozófia olyan filozófia, amelynek kifejezett célja a közélet javát szolgálni. Ebben az értelemben a publikus filozófia nem egyszerűen bármilyen filozófia, amelyet az »elefántcsonttoronyon« kívül végeznek, hanem inkább konkrét fejlesztésekre irányul. Ebben az értelemben a publikus filozófia a közérdekű ügyekkel kapcsolatos filozófiai elkötelezettség.” Hanna, 2018. 64.

⁸ Han több könyvében kritizálja az általa „neoliberális rezsimek” nevezett társadalmi tendenciát. Ráadásul következetlen is a fogalomhasználata, hiszen időnként kapitalista vagy teljesítményorientált társadalomról beszél. A rezsimek az ő – Foucault-hoz kapcsolódó – szóhasználatában egyfajta modern gondolkodásmódot jelent, amely nem az ember testét vagy idejét, hanem vágyait, identitását, vagyis „magát az embert” veszi célba. Az ember vágyai feletti irányítás ahhoz vezet, hogy nem maga a rezsimek lesz kizsákmányoló, hanem az embereket vezeti az önkizsákmányolás felé. Ld. Han, Byung-Chul: *Pszichopolitika*. Budapest: Typotex, 2020.

A rítus mint szimbolikus cselekedet – Franz Rosenzweig

Han szerint a hagyományos közösség létrehozásában és fenntartásában a rituálék játsszák a legfontosabb szerepet. A digitális világ azonban olyan kommunikációt generál, amely nem hoz létre igazi közösséget.

„A rítusok szimbolikus cselekvések. Egy közösség alapjául szolgáló értékeket és szabályokat hagyományoznak tovább és jelenítenek meg. Kommunikáció nélküli közösséget hoznak létre, miközben ma a közösség nélküli kommunikáció az uralkodó. A rítus nélkülözhetetlen eleme a szimbolikus észlelés. A szimbólum (gör. *szümbolon*) eredetileg a vendégbarátok felismerését biztosító jel volt (*tessera hospitalis*). Valaki kettétört egy agyaglapot, egyik felét megtartotta, és a vendégbarátság jeleként átnyújtotta a másikat. Így a szimbólum az újrafelismerést szolgálta.”⁹

A szimbolikus cselekedet tehát több, mint egy fizikai cselekedet: elismerése egyfajta hitnek, eszmeiségnek vagy akár érzelemnek. A példa szerint ez eredetileg a barát „felismerésére” irányult. A „csendben lévő közösség” leírásában egyértelmű Franz Rosenzweig hatása: az *Ünnep és vallás* című esszéjében Han *A megváltás csillagából* vett idézet segítségével azt jelöli meg a liturgia feladataként, hogy a hallgatásba vezesse be az embereket. Han a „kommunikáció nélküli közösség” fogalmával foglalja össze és adja tovább Rosenzweig üzenetét.¹⁰

„A szabbat (sic!) Franz Rosenzweig szerint »a teremtés ünnepe«, »a nyugalom és szemlélődés ünnepe«, »a befejezés ünnepe«.¹¹ Szabbatkor mindenekelőtt »nyelvét pihenteti az ember a mindennapos beszéd után«, és »annak, aki hallgat, hallhatóvá teszi Isten hangját«¹². A szabbat csendet követel. A száját illik becsukni. A hallgatag hallás egyesíti az embereket, és egy kommunikáció nélküli közösséget hoz létre: »[...] csak a hallgatásban vannak együtt az emberek, a szó elkülönít, de akik együtt vannak, hallgatnak – ezért kell a gyújtótükörnek, amely az örökkévalóság napsugarait az év kis körében összpontosítja, a liturgiának az

⁹ Han, 2023. 9.

¹⁰ Han itt nem beszél erről, de a vallási hagyományokban rendkívül fontos szerepet játszanak a vokalizált szimbolikus cselekedetek, vagyis az áldások, énekek, avagy a szent szövegek recitálásai. Rosenzweig mindezt részletesen kifejti a naptári évről írt alfejezetében („A szent nép és a zsidó év”). Ld. Rosenzweig, Franz: *A megváltás csillaga*. Budapest: Kalligram, 2023. 394–417.

¹¹ Az idézetekben nem módosítottam a magyar kiadás héber átírását, ami azonban itt eltér a megszokottól. A cikkben az általánosan használatos héber-magyar átírást használtam (így pl. „sábbát”, a magyar kiadásban használt „szabbat” helyett).

¹² Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Berlin: Springer, 1976. 348.

embereket ebbe a hallgatásba bevezetnie. A közös hallgatás persze még ekkor is csak az utolsó lehet, és mindaz, ami megelőzi, csak ennek az utolsónak az előiskolája. Az ilyen nevelésben még a szó hat. Magának a szónak kell rávezetnie az embert, hogy megtanulja a közös hallgatást. E nevelés kezdete az, hogy megtanul hallani (sic!).«¹³

A nyitó fejezetben a hallgatás témája nem folytatódik, hanem a szerző azt vizsgálja, milyen látásmód kontextusában merül fel a szimbolikus cselekedetek világa, és mi miatt van „végveszélyben”.

„A szimbolikus észlelés, mint újrafelismerés a maradandót észleli. A világ ezáltal megszabadul esetlegességétől, és valami maradandót tartalmaz. A világ ma nagyon szegény szimbólumokban. Az adatoknak és információknak nincs szimbolikus erejük. Így nem tesznek lehetővé újrafelismerést. A szimbolikus ürességben veszendőbe mennek azok a közösségteremtő képek és metaforák, amelyek stabilizálnák az életet. A tartósság tapasztalata elenyészik. És radikálisan fokozódik az esetlegesség.”¹⁴

Az esetlegességgel szemben a rítusok az állandóság tapasztalatát nyújtják. A „permanencia tapasztalata”, vagyis a szimbólumok által megélt állandóság „stabilizálják az életet”.

Rítus – otthon az időben

Han érveléséből következik, hogy az élő, fizikailag megélt szimbólumok megtartják a közösségeket, a digitalizáció pedig elidegeníti egymástól az embereket.¹⁵ Az adatnak, mint a legalacsonyabb információs egységnek nincs *többletjelentése*, nem bírhat szimbolikus erővel. Az adatokon alapuló információfolyam hatása ellentétes a rítusokéval. Az információs társadalomban az adatokra redukált kommunikáció ráadásul elértékteleníti a szimbólumokat.¹⁶

¹³ Bíró Dániel fordításában: „megtanul meghallgatni”. Rosenzweig, 2023. 394. Han, 2023. 52.

¹⁴ Han, 2023. 10.

¹⁵ A digitalizáció elidegenítő jellegét a „testetlenné válás” (disembodiment) fogalmával tárgyalja Hubert Dreyfus. Ld. Dreyfus, Hubert L.: *On the Internet*. New York: Routledge, 2001.

¹⁶ Han egyik fontos érvelési technikája az általa idealizált képek, fogalmak szembeállítása a „mai világ” tendenciáival.

„Tekintettel a burjánzó információ- és adattömegre, az elméletekre (sic!) ma nagyobb szükség van, mint valaha. Azok akadályozzák meg a dolgok összekeveredését és burjánzását. Ezáltal csökkentik az entrópiát. Az elmélet megvilágítja a világot, mielőtt megmagyarázná. Gondolnunk kell az elmélet és a szertartás, illetve rítus közös eredetére. Ezek adnak formát a világnak. Formát adnak a dolgok folyásának, és bekeretezik, nehogy kiáradjon. A mai információ-tömeg ezzel szemben deformál.”¹⁷

Fontos adalék Han részéről a digitális világ szerepének felismerése a közösséget szétziláló folyamatokban. Ilyen folyamat pl. a végletekig redukált, adatokon alapuló kommunikáció, amely a szimbolikus világgal szemben áll. Az „adatkommunikáció” azt a gondolkodásmódot rombolja, amely a permanencia megélését teszi lehetővé, ezáltal hozzájárul az emberek közötti elszigetelődéshez. A rítusok, evvel szemben, gyógymódként szolgálnak az elidegenedés jelenségére, egyfajta időbeli „otthonteremtést” tesznek lehetővé.

„A rítusokat a belakás szimbolikus technikáiként határozhatjuk meg. A világban-létet otthon-létté változtatják. Megbízható helyé teszik a világot. Azt teszik az időben, amit egy lakás a térben. Lakhatóvá teszik az időt. Sőt, hozzáférhetővé teszik, mint egy házat.”¹⁸

A fent említett „lakható idő” fogalma elsősorban Abraham Joshua Heschel amerikai zsidó filozófus és rabbi nevéhez kötődik. Han ugyan nem idézi őt, de a rítusról szóló könyvében (akarva-akaratlanul) az amerikai filozófus-rabbihoz rendkívül hasonló gondolatmenetben kritizálja a „modern embert”.

A sábbát rítusa, az idő vallása – Abraham Joshua Heschel

Heschel, *Shabbat* című művében fejti ki időfilozófiáját. Hanhoz hasonlóan ő is a „technikai civilizációt” támadja, művében a sábbát szokását, a nyugalom eszmeiségét állítja szembe vele. Heschel ugyanis a tér és az idő „vallásáról” beszél. A „ma embere” a tér bűvöletében él.

„Mindannyian bele vagyunk bolondulva a tér pompájába, a térbeli dolgok lenyűgöző nagyságába. [...] Mindennapi életünkben elsősorban arra figyelünk, amit érzékszerveink kibetűznek számunkra: arra, amit a szemünk észlel, amit az ujjaink tapintanak. A valóság számunkra dologi, a teret betöltő szubsztanciákból áll: a legtöbben még Istent is dologként

¹⁷ Han, 2022. 78.

¹⁸ Han, 2023. 10.

fogjuk föl. Mivel figyelmünk a dologira irányul, ezért vakok vagyunk mindarra, ami nem azonosítható dologként, tényként. Ez nyilvánvaló az időről vallott felfogásunkban, amely mivel nem dologi természetű és nélkülözi a szubsztanciát, ezért úgy jelenik meg számunkra, mintha nem volna valóságos.”¹⁹

A „modern ember” időről alkotott felfogása azonban szerinte hibás, hiszen nem a tér mitizálása, hanem a szent idő megélése vezetheti el az embert a transzcendenciához. Heschel ennek megindoklásához a zsidó eszmetörténethez fordul. Véleménye szerint a „térbeli”, fizikai szentély lerombolása (i.sz. 70-ben) után alakulhatott ki a judaizmus mai formája. A szentély kultusza, vagyis a tér szentségének megélése önmagában még nem tanította meg a zsidóságot az idő szentségének tökéletes megélésére, ha megjelenik is már a Bibliában az idő változatossága, ciklikussága. Végső soron az idő homogenitásával szemben az idő szegmentálása, az ünnep megélése vezet el egy „tökéletesen permanens szentélyhez”, vagyis a sábbát és más rituálék „lebonthatatlan épületéhez”.

„A judaizmus *az idő vallása*, amely *az idő megszentelésére* törekszik. Ellentétben a térben gondolkodó emberrel, aki számára az idő változatlan, ismétlődő, homogén, akinek minden óra egyforma, minőség nélküli, üres burok, a Biblia érzékeli az idő változatos jellegét. Nincs két egyforma óra. Minden óra egyedi, és az egyetlen az adott *pillanatban*. Kizárólagos és végtelenül értékes. A judaizmus arra tanít bennünket, hogy kötődjünk az időben megragadható szentséghez, a szent eseményekhez, hogy tanuljuk meg, miképp szentelhetjük fel az éves ünnepi ciklus csodálatos folyamából kiemelkedő szentélyeket. A szombatok a mi nagy katedrálisaink; a szentek szentje pedig olyan szentély számunkra, amelyet sem a rómaiak, sem a germánok nem voltak képesek felgyújtani; olyan szentély, amelyet még a hitehagyás sem tud egykönnyen eltörölni...”²⁰

Heschel gondolatai zsidó kontextusban teszik érthetővé Byung-Chul Han univerzális gondolatait, miszerint a rituálék „időbeli otthon” teremtését jelentik. A sábbátok – katedrálisok az időben.²¹ Heschel itt a „szentség” fontosságát hangsúlyozza, amely számára elsősorban elkülönítettséget jelent. Esetünkben a hétköznapi időhöz képest a sábbát (a szent, elkülönített nap) minőségi kitüntetettségről szól.

¹⁹ Heschel, Abraham Joshua: *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979. 5.

²⁰ Heschel, 1979. 8.

²¹ A zsidó misztikus irodalom nyelvezete alapján inkább a „palota” szó állná meg a helyét. Heschel mégis inkább a keresztény kontextusba illeszkedő „katedrális”-t használja.

„Hetente egy napot elkülöníteni a szabadság számára, egy napot amikor nem használjuk azokat az eszközöket, amelyek olyan könnyen a pusztítás fegyvereivé váltak; egy napot, hogy önmagunkkal legyünk, egy napot, amikor elszakadunk attól, ami közönséges, amikor függetlenítjük magunkat a külső kötelezettségektől; egy napot, amikor nem imádjuk a technikai civilizáció bálványait; egy napot, amikor nem használunk pénzt; egy napot fegyverszünetre a az embertársainkkal és a természet erőivel folytatott gazdasági harcban [...]

Az emberiség leggyötrőbb problémájának megoldása nem a technikai civilizációról való lemondásban rejlik, hanem az attól való bizonyos fokú függetlenség elérésében.”²²

A sábbát univerzalizációja – Rási hatása

A sábbát megélése tehát egyfajta függetlenséget jelent a „technikai civilizációtól”. Ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg Han, univerzalista nyelvezettel. A svájci filozófus egy rabbinikus magyarázattal illusztrálja az idő szentségének kérdését. Könyvének az *Ünnep és vallás* című fejezetében Rási 1Móz 2,2-höz írott magyarázatát olvassuk.

„Isten megáldja és szentté nyilvánítja a hetedik napot. A szabbat nyugalma isteni rendet kölcsönöz a teremtés művének. Nem pusztán tétlenség. Sokkal inkább a teremtés lényegi része. Ezt mondja Rási a Genézis kommentárjában: »A teremtés hat napja után mi hiányzott még a világból? A *menucha* (a tétlenség, a nyugalom). Bejött a szabbat, jött a *menucha*, és a teremtés teljes lett.« A szabbati pihenés nem a teremtést követi. Inkább csak általa záródik le a teremtés. Nélküle a teremtés befejezetlen. A hetedik napon Isten nem pusztán az elvégzett munkát pihenni ki. A pihenés inkább lényege. Az teszi teljessé a teremtést. Az a teremtés lényege. Ezért az isteni ellen vétünk, ha a pihenést alárendeljük a munkának.”²³

A pihenés tehát nem csupán a munka szüneteltetése, hanem szent és szimbolikus cselekedet is: a nap megszentelése. Az ember Isten teremtő tevékenységét imitálva tartja meg a szombatot: ahogyan a Teremtéskor Isten is megpihent, a sábbát megtartója is megpihen a hetedik napon.

²² Uo. 28. Han szerint a sábbát megtartása, vagyis maga a vallás, a kapitalizmus szöges ellentéte. Ld. Han, 2023. 63.

²³ Uo. 51. Han itt Giorgio Agamben *Nuditá* című művéből idézi Rásit. Az idézet pontos, azonban nem eredeti Rási kommentárról van szó. Rási itt egy ismert midrást idéz (Berésit Rabba 10:9).

Heschel az idő és a tér vallásáról

Heschel szerint a szombattartás azonban mélyebb jelentéssel is bír: a sábbát által megéljük a teremtés „misztériumát”, ezáltal megszabadulunk a technikai civilizáció, a „térbeli dolgok” zsarnokságától.

„A szombat jelentése az idő, nem pedig a tér ünneplése. A hét hat napján a térbeli dolgok zsarnoksága alatt élünk; sábbátkor az időben megmutatkozó szentségre próbálunk ráhangolódni. Arra kapunk felszólítást ezen a napon, hogy osztozzunk abban, ami az időben örökkévaló, hogy a teremtés eredményeitől a teremtés misztériuma, a teremtés világától a világ teremtése felé forduljunk.”²⁴

Heschel leegyszerűsítve, mindenki számára érthetően ábrázolja a zsidó vallási kultusz fejlődését, azt, ahogyan a zsidó vallás az „idő vallásává” vált. A jeruzsálemi templom fennállásának idején a judaizmus még a „tér vallása” volt. Mivel a kultusz központja egy meghatározott helyen, Jeruzsálemben volt, ezért a szentség is a térhez kötődött. A templom lerombolása után a zsidóság az „idő vallásává” kellett, hogy váljon. Heschel ennek illusztrálására egy, Simon bár Jochájnak tulajdonított allegorikus tanítást idéz.

„Miután a teremtés munkája befejeződött, a Hetedik Nap így könyörgött: Világegyetem Ura, mindennek, mindennek, amit teremtettél, van párja; a hét minden napjának adtál egy társat; csak én maradtam egyedül. És Isten így válaszolt: Izrael Közössége lesz a te *társad*.”

Ez az ígéret nem merült feledésbe. »Amikor a nép Izrael népe a Sínai-hegy előtt állt, az Örökkévaló/Úr azt mondta nekik: 'Emlékezzetek arra, amit a Szombatnak mondtam: Izrael Közössége a te társad.' Ezért: *Emlékezzetek* a szombat napjára, hogy megszenteljétek azt (Ex 20:8)« [...]

Izrael a szentély nélkül úgy tűnt, egyedül van a világban. A lázadást leverték, világossá vált, hogy nincs lehetőség egy újabb felkelésre. A térbeli szentély még hosszú napokig romokban fog állni. De Simon rabbi gondolata azt hirdette, hogy Izrael nincs egyedül. Izrael eljegyezte magát a szentséggel, az örökkévalósággal. [...]

²⁴ Heschel, 1979. 10.

A tudat, hogy a szentség nem kötődik egy adott helyhez, lehetővé tette a zsinagóga intézményének felemelkedését. Míg a templom csak Jeruzsálemben létezett, addig a zsinagóga minden faluban megtalálható volt. Vannak meghatározott időpontjai, de nincs meghatározott helye az imádságnak.”²⁵



*Byung-Chul Han, 2015.
Wikimedia Commons*

²⁵ Uo. 51–52; 80.

A rítus mint megtestesülés

Han szerint, Heschel felfogásával ellentétben – a gyülekezés helyszínén, a zsinagógában a „szentséggel” foglalkoznak, a helynek ezáltal „mély, szimbolikus hatása van”.²⁶ Ebben hűségesebb a zsidó hagyományhoz, mint Heschel: a Talmud *mikdás meátnak*, kis szentélynek nevezi a zsinagógát. A zsinagóga törvényei – bár nem olyan szigorúak, mint a Szentélyre vonatkozók, a hely szentségének fenntartását garantáló viselkedési szabályokat írnak elő. A zsinagógában a helyhez méltóan kell viselkedni.²⁷ Maga a szentség megélése tehát a térhez is kötődik, hiszen a rítusok fizikai jelenlétet követelnek meg. Han ebből a szempontból hűségesebb a talmudi hagyományhoz, mint Heschel. Heschel mentségére legyen mondva, hogy ő még nem élhette meg a virtuális terek „térhódítását” és a fizikai zsinagóga „eltűnését”. Talán ma már ő is a mellett érvelne, hogy a zsidó vallás a fizikai közösség kollektív kultuszára épül, és így a virtuális térben, vagy egyedül nem élhető meg sem a szentség, sem a közösségi lét. Han szerint:

„A rítusok megtestesülések és testi színrevitelek. Egy közösség érvényes rendjének és értékeinek testi megtapasztalásai és megerősítései. Ezek beleíródnak a testbe, megtestesülnek, vagyis testileg belsővé válnak. A rítusok így testivé tett tudást és emlékezetet, testivé tett identitást, testivé tett összetartozást teremtenek. A rituális közösség testiség. A közösség mint olyan testi dimenziót tartalmaz. A digitalizáció annyiban gyengíti a közösségi összetartozást, amennyiben testetlenítő hatása van. A digitális kommunikáció testetlen kommunikáció.”²⁸

²⁶ Han, 2023. 63. Heschel ugyanakkor meggyőzően érvel a judaizmus mint idő vallása mellett. Valóban, a világon bárhol megünnepelhetik a zsidó ünnepeket, amelyekhez már nem kötődnek sem zarándoklatok, sem állatáldozatok Jeruzsálemben. A vallásos zsidó bárhol gyakorolni tudja vallását. A tér nem határolja már be annyira a vallási kultuszt, mint a Szentély idejében. Ám a tér és az idő szentségének ilyen szembeállítása túlságosan leegyszerűsítő.

²⁷ Sulhán Áruh, Oráh hájim 150–154. Különösen fontos a zsinagóga szentségéhez kapcsolódó törvényeket soroló 151. fejezet: nem lehet étkezni vagy aludni a zsinagógában, illetve csupán személyes igények (pl. eső vagy napsütés kellemetlenségei) miatt nem lehet bemenni. Azonban mindenre van megoldás: zsinagógai célból (151:4) már lehet ott inni és aludni. A személyes igény kielégítése mellett pedig egy kis Tórárt kell tanulni, hogy az ember a zsinagógát használhassa. (Babilóniai Talmud Beráhot 8a.)

²⁸ Han, 2023. 21–22. Dreyfus szerint a digitális „testetlenné válás” célja a fájdalom, és végső soron a halál elkerülése. „Ki ne szeretne testetlen lénné válni, aki bárhol lehet az univerzumban, és biztonsági másolatokat készíthet magáról, hogy elkerülje a sérüléseket és a halált?” Dreyfus, 2001. 4.

Ünnepi rítusok és a naptár – Franz Rosenzweig lehetséges hatása

Han felismeri az ünnepek közösségteremtő erejét, amivel szemben a „termelés-központú” társadalom a munkát mindenek felé emeli. Az ünnepi naptár fontossága, az ünnepekről alkotott filozófia erős párhuzamosságot mutat Rosenzweig ünnepfilozófiájával.²⁹

„A profán körébe tartozó munka elkülöníti és elszigeteli az embereket, míg az ünnep összegyűjti és egyesíti őket. Az ünnep ciklikussága abból származik, hogy az emberek rendszeresen szükségét érzik a gyülekezésnek, hiszen a kollektivitás a lényegük. Az ünnepek ciklusa a munka és a nyugalom, a szétszóródás és a gyülekezés állandó váltakozásának felel meg.”³⁰

Han szerint csak az ünnepek szentsége, körforgása egyesíti a közösségeket. A munka evvel ellentétes folyamatot generál: elszigeteltséget erősíti az emberek között. A gyógyír erre az ünnepek megélése és az ehhez kapcsolódó gyülekezés. Han egészen biztosan fizikai gyülekezést ért ezen. Ugyanakkor a gyülekezés tartalma is fontos. A rítus, az ünnep által válik igazi közösséggé az emberek összessége.

Rítus nélküli események – A tömeg nem közösség

Han kiemeli a közösségben megélt ünnepek magasztosságának fontosságát, és kritikával illeti a mai közösségi élet „eseményközpontú” felfogását.

„Az ünneppel ellentétben az események nem hoznak létre közösséget. A fesztiválok tömegrendezvények. A tömeg nem hoz létre közösséget.”³¹

Han szerint az ünnepek eseménnyé redukálása akadályozza a közösség formálódását, fejlődését. A népszerű, egyszeri rendezvények nem mondanak semmit a valódi közösségről. Tekintsünk bár a megjelentek száma alapján sikeresnek egy rendezvényt, ennek semmi köze az ünnep lényegéhez, nem árul el semmit a közösségi kohézió növekedéséről, az emberi kapcsolatok fejlődéséről, az időben és térben megteremtett „otthon” milyenségéről. A tömeg nem közösség.

²⁹ Rosenzweig, 2023. 394–417.

³⁰ Han, 2023. 55.

³¹ Uo. 59.

Közösséginek álcázott individualista törekvések

Han végső soron az „észlelés” elértéktelenedését okolja a legfontosabb közösségteremtő szimbólumok eltűnéséért. A szimbolikus észlelést felváltja egy „rohanó”, információkra kiéhezett, felszínes érzékelés.

„A sorozatészlelés extenzív, ellentétben a szimbolikus észleléssel, ami intenzív. Extenzitása következtében felületes a figyelme. Az intenzitást ma mindenütt az extenzitás váltja fel. A digitális kommunikáció extenzív kommunikáció.”³²

A „ma embere” nem mélyül el, figyelme szétszórt. Ezzel szemben az ismétlődő gyülekezések, ünnepek, sábbátok közösséget hoznak létre, elmélyítik mind a szimbolikus észlelést, mind az emberi kapcsolatokat. Jelenleg azonban egyre kevésbé „versenyképesek” a virtuális ingercunamival szemben. Han szerint a hamisan „közösségi” médiának nevezett intézmény valójában az individualista törekvéseket ösztönzi a használóiiban. A szimbolikus észlelés hiánya miatt valójában ez a médium nem összeköti az embereket, hanem elválasztja. Az információ lényegében egy kvantitatív mérhető adat, míg a rituálék, szimbolikus jellegük miatt „narratívak”, nem összeadhatóak, így nem gyorsulhatnak.

A rítus mint narratíva

Han szerint a ma uralkodó neoliberalizmus romboló hatású a közösségre nézve, a szimbolikus észlelés helyett az információra alapuló gondolkodást erősíti. A szimbólumokra épülő rituálék Han szerint narratív jellegűek, tehát elbeszélnek, „mesélnek” a rítust gyakorló ember számára. Nem tömöríthetőek, nem redukálhatóak kisebb egységekre, nem „keringenek”, nem gyorsulhatnak fel.

„A közösség nélküli kommunikáció gyorsítható, mert additív. A rítusok ezzel szemben narratív folyamatok, amelyek nem gyorsíthatóak fel. A szimbólumok mozdulatlanok. Az információk viszont nem. Annyiban vannak, amennyiben keringenek. A csönd csak a kommunikáció szünetét jelenti. Nem termel semmit. A posztindusztriális korban a gépek zaját a kommunikáció zaja helyettesíti. Több információ, több kommunikáció több termelésnek felel meg. Így a termelékenység kommunikációkényyszerként jelentkezik.”³³

³² Uo. 16–17.

³³ Uo. 24.

A virtuális közösség tehát csalóka módon egy individualista szemléletet generál, és nem valódi közösségi attitűdöt. A valódi, fizikai közösségnek szükségszerűen szinkronba kell kerülnie, fizikai értelemben is. Az idő szegmentálása, a rituálék egyszerre, egy helyen való átélése pedig a mindenki számára azonos időfelfogásra alapul.

A rítus mint szinkronizálás – Az időfelfogás közösségteremtő ereje

A rituális idők a talmudi korszakban nem absztrakt időpontokhoz kötődtek, hanem társadalmi jelenségekhez vagy templombeli folyamatokhoz.³⁴ A szinkronizálás lényegében közösségi kohéziót erősítő, emlékezeti, narratív funkcióval rendelkezik. Ha a közösség egyszerre emlékezik, mozog, lélegzik, akkor beszélhetünk kollektív létezésről. Az archaikus felfogásban minden időnek, periódusnak jelentősége van, különösen az ünnepeknek, vagy az életciklus eseményeknek. Han ez utóbbiakról így beszél:

„Az átmenet rítusai, a *rites de passage* strukturálják az életet, mint az évszakok. Amikor egy küszöböt átlépünk, egy életszakasz lezáródik, és egy újabb köszönt be. A küszöbök, mint átmenetek ritmizálják, tagolják, sőt elbeszélnek a teret és az időt. A rend mélységes megtapasztalását teszik lehetővé. A küszöbök időérzékeny átmenetek.”³⁵

Han szerint tehát az életciklus eseményekkel megélt közösségi lét rendkívüli erővel bír. A születés, felnőtté avatás, a temetés és az esküvő rítusai valamilyen mély „rendről” árulkodnak. Az átmenetek közös ünneplései, a gyülekezet jelenléte, „tanúskodása” ezeken az eseményeken megerősíti a közösségi kohéziót.

³⁴ A Talmud több véleményt prezentál arról, hogy mikor lehet legkorábban az esti Smá Jiszráélt elmondani. Így pl. a Smá legkorábban akkor mondható el, „amikor a papok bemennek az adományáldozatot megenni”, vagy a „szegények bemennek enni kenyérüket sóval”. Hasonló a felfogás a napi három ima időzítésével, amik a korabeli áldozatok bemutatásához kötődtek. Az időzítést nem egy absztrakt időpont határozza meg, hanem egy emberi tevékenység. (Babilóniai Talmud Beráhot 2b).

³⁵ Uo. 49.

„Erósz haldoklása” – Emmanuel Lévinas és a zsidó hagyomány hatása

Az *Erósz haldoklása* című művében Han az erószot vizsgálja, többek között a dialógusfilozófia fogalmainak segítségével.³⁶ Míg rítusról szóló könyvében a közösség, itt az egyének viszonya, a „másik” kérdésköre kapja a főszerepet. Ebben a könyvében a legtöbbet idézett zsidó filozófus Emmanuel Lévinas, akinek *Az idő és a másik* című előadásszövegét összesen ötször idézi.³⁷ Az erósz fogalmának használatát Lévinas megmagyarázza, az először 1948-ban kiadott művében:

„A másikhoz való viszony sohasem egy lehetőség tudásának ténye. Olyan fogalmisággal kell jellemeznünk, amely nem a világosságot leíró relációk nyelvén szólal meg. Úgy vélem, keresett relációnk prototípusát az erotikus viszonyulás szolgáltatja. Az Erósz, mert erős a szeretet, mint a halál, e misztériummal való reláció elemzési bázisát nyújtja majd nekünk...”³⁸

Az olvasó számára rejtetten van jelen egy bibliai idézet az Énekek énekéből (8:4). Lévinas tehát a „másikhoz való viszonyt”, „e misztériummal való relációt” írja le evvel az idézettel, melynek üzenetét azonosítja az erősszal. Zsidó filozófusként nem egyedülként jár el. Franz Rosenzweig és később, Joseph B. Soloveitchik is az erósz fogalmával írja le az Énekek

³⁶ E fogalom, mint látni fogjuk, megjelent a modern zsidó filozófiában is. Az erósz fogalma kapcsán rengeteg más forrást lehetne említeni, görög, latin szerzőktől kezdve egészen a modern filozófiáig. Természetesen Hanra mindezek összessége hatott, de a jelen tanulmány kereteibe elsősorban a dialógusfilozófia és annak hagyományos forrásai férnek bele.

³⁷ Han, 2022. 30; 31; 33; 36; 37. Az általam használt fordítást ld. Lévinas, Emmanuel: *Az idő és a másik*. *Világosság* 2007/10. 33–62. <http://www.vilagosság.hu/pdf/20071204090340.pdf> (letöltés ideje: 2023. október 9.)

³⁸ Lévinas, 2007. 53.

énekében leírt kapcsolati „dinamikát” Isten és ember, Isten és közösség között.³⁹ Mindhárom 20. századi filozófus a tradicionális zsidó értelmezésekre támaszkodik.⁴⁰

2.1. Lévinas idézetek az „Erős haldoklásá”-ban

Han újraértelmezi a lévinasi etikát a másik „gazdasági eldolgiasításával” szemben „kifejtett ellenállást” hirdető etikaként.⁴¹ Az, hogy többször is hivatkozik a francia filozófus *Az idő és a másik* című írására, mutatja azt, hogy Han mennyire fontosnak tartja ezt a művet. Mind az öt lévinasi idézet a *Nem-hatni-tudni* című fejezetben szerepel.

³⁹ Rosenzweig értelmezését ld. a következő fejezetet, valamint a könyve kinyilatkoztatásról írt fejezetét. (Rosenzweig, 2023. 211–270.) Soloveitchik ember és Isten kapcsolatának leírásához használja ezt a klasszikus értelmezést, mely kapcsolatban „dinamikus, viharos megismerésre van szükség”. Soloveitchik, Joseph B.: *And From There You Shall Seek*. Jersey City: Ktav Publishing House, 2008. 103.

⁴⁰ A zsidó filozófia erős-fogalma az *Énekek énekéhez* kötődik. Az *Énekek énekéhez* írt ókori és kora középkori magyarázatok szisztematikusan írják le az „évődő”, szerelmes égi-földi párkapcsolatot, a zsidó történelem egészére levetítve. Különösen fontosnak tekinthető ebből a szempontból a midrások kivonatolt változatának tekinthető Rási-magyarázat az *Énekek énekéhez*. A kommentárokból a szerelmes, erotikus tartalmak a nép és Isten közötti spirituális vonzalom leírásává válnak. Ez a szerelem pedig „halálos”. A Lévinas által is idézett *Énekek éneke* vers így hangzik teljes egészében (mely meglepő módon nem szerepel Han könyvében): „Erős, mint a halál a szerelem, kemény, mint az alvilág a féltékenység, hevei tűznek hevei, Istennek lángja.” (Én 8:4). A kifejezés alanyai rejtettek az olvasó számára, ezáltal szabaddá válik az értelmezés. Így a középkori zsidó magyarázók a nép vágyakozó hangját látták benne, az Isten irányában érzett szenvedélyes szeretetének kifejeződését. Ugyanakkor a rabbinikus zsidó hagyomány természetesen nem hellén fogalmat használ a „mindent átölelő energia” leírására. A rabbinikus aggodák szerint Izrael népének társa a Sechina, vagyis az Örökkévaló földi reprezentációja. Az *Énekek énekéhez* fűződő aggodákban Izrael népe az Örökkévaló házastársa, aki nem hagyja el kedvesét még a száműzetésben sem „Akkor velem együtt száműznek téged, mert száműzetésbe megyek veled... az elmeneteled pillanatától kezdve egészen a visszajöveteled pillanatáig veled vagyok, bárhová is mérs vagy jössz” Rási *Énekek 4:8*. Az erős tematikája, az *Énekek éneke* értelmezései nyomán különösen a középkori kabbalában vált hangsúlyossá (így pl. a Zohárban). Ld. Wolfson, Elliot R.: *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005; Green, Arthur. Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context. *AJS Review*, 26 (1) 2002. 1–52.

⁴¹ Han, 2002. 37.

Az erősz a hatni-tudáson túl van

Han szerint az erősz tapasztalata feltételezi a másik feletti kontroll hiányát, az irányítás, a „hatni tudás” elvesztését.

„Erősz éppen egy olyan viszony a másikhöz, amelynek helye a teljesítményen és a hatni-tudáson túl van. A nem-hatni-tudni a negatív segédigéje. A másság negativitása, nevezetesen a másik atópiája, amely minden hatni-tudás alól kivonja magát, az erotikus tapasztalat alkotóeleme. »A másság az, amit a másik létmeghatározásként hordoz. És ez az oka annak, hogy ezt a másságot Erősz abszolút eredeti viszonyában kerestük, egy olyan viszonyban, amelyet lehetetlen hatni-tudásra lefordítani.«⁴² A hatni-tudás abszolutizálása éppen a másikat semmisíti meg.”⁴³

Erősz és a birtoklás hiánya

Az erősz és a tárgyiasítás, tulajdonlás egymást kizáró fogalmak. A hatni tudás, a birtoklás vágya megsemmisíti a másik „másságát”. A „kudarcc”, a „nem-hatni-tudás” teremti meg a kapcsolatot a másikhöz.

„A sikeres viszony a másikkal egyfajta kudarcként jelenik meg. Egyedül a nem-hatni-tudás felől látható a másik. »Jellemezhetjük-e Erősznek ezt a viszonyát a másikhöz sikertelenségként? Még egyszer: igen, ha az ember a forgalomban lévő leírások terminológiájával él, ha az erotikust a ‘megragadással’, a ‘birtoklással’ vagy a ‘megismeréssel’ kívánja jellemezni. Az Erőszban semmi sincs mindezekből, avagy mindezek sikertelenségéből. Ha birtokolhatnánk, megragadhatnánk és megismerhetnénk a másikat, már nem lenne másik. Birtokolni, megismerni, megragadni a hatni-tudás szinonimái.«”⁴⁴

A szerelem negativitása – Franz Rosenzweig hatása és az Énekek éneke

A kontroll hiánya a másikkal szemben védtelenné tesz, és így utat nyit a szerelem, avagy a szeretet negatív erejének. Han azt állítja Lévinas

⁴² Lévinas, Emanuel: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner Verlag, 1984. 58.

⁴³ Han, 2022. 30. Han leegyszerűsítő nyelvezete miatt itt sajátosan jelenik meg a „negatív” és a „negativitás” szó. Han valamifajta „megfoghatatlanságot”, „hiányt” ért rajta, hasonlóan a fenomenológia és az egzisztencialista filozófia fogalmi használatához. Olyan relációra utal, amely nem összemérhető, összehasonlítható, meghatározható a szubjektum számára.

⁴⁴ Lévinas, 1984. 61. Han, 2022. 31.

nyomán, hogy a szerelem velejárója a „negativitás”, így a „zuhanás”, a „sebződés” szavakkal is illusztrálható. A digitalizáció világa tompítja, ellágyítja a szerelem szükségszerűen negatív aspektusát.

„A szerelmet ma pozitív élvezeti képletté változtatják. Mindenekelőtt kellemes érzéseket kell

keltenie. Nem cselekvés, nem elbeszélés, nem dráma immár, hanem következmény nélküli érzés és izgalom. Hiányzik belőle a sebződés, a megtámadottság, a zuhanás negativitása. Szerelmebe esni már túlságosan negatív lenne. Csakhogy éppen ez a negativitás teszi a szerel-

met: »A szerelem nem lehetőség, nem kezdeményezésünknek köszönhető, nincs oka, lerohan és megsebez minket.«⁴⁵ A hatni-tudás uralta teljesítménytársadalomban, amelyben minden lehetséges, minden kezdeményezés és minden projektum, nem hozzáférhető a szerelem, mint sebződés és szenvedély.”⁴⁶

Han alap gondolata több szerzőn keresztül jutott el hozzá, de alapvetően bibliai eredetű. Han közvetlen „csupán” Lévinas-t idézi, de Lévinas inspirációja a „szerelem, mint sebződés” gondolatában Franz Rosenzweig *A megváltás csillaga* című műve, amelynek második könyve az Énekek éneke 8:4 verséből indul ki.⁴⁷

„Erős a szerelem, mint a halál. Erős, mint a halál? Kivel szemben nyilvánítja hát meg a halál az erejét? Azzal szemben, akit megragad. És a szerelem – bizonyos, hogy mindkettőt megragadja, a szeretőt éppúgy, mint a szeretettet. De a szeretett nőt másképp, mint a szerető férfit.⁴⁸ A szeretőben van az eredete. A szeretett nő megragadtatik, az ő szerelme már válasz a megragadottságra.”⁴⁹

⁴⁵ Lévinas, 1984. 56.

⁴⁶ Han, 2022. 33.

⁴⁷ A Lévinas-idézet jóval tágabb értelmű a Han által sugallt emberi aspektusnál, hiszen a zsidó szöveghagyományban az emberi szerelemről alkotott kép kiegészül az Isten és a nép közötti szerelem metaforájával. Rosenzweig, eme híres könyvének kinyilatkoztatásról írt fejezete lényegében egy Énekek éneke kommentárnak tekinthető. Véleménye szerint az *Énekek éneke* a kinyilatkoztatás központi könyve (Ld. Rosenzweig, 2023. 266.)

⁴⁸ A nemileg semleges fordítás, ahogy az előző mondatban van (szerető-szeretett) több olvasatot engedne meg. Az eredeti német szövegben nincs ilyen váltás, mert valóban a nyelvből eredő, ki nem kerülhető nemi megkülönböztetés van („Aber die Geliebte anders als den Liebenden.”). Rosenzweig, 1976. 174.

⁴⁹ Uo. 211.

Az igazi szeretet transzformatív, „megragadja”, megváltoztatja alanyait.⁵⁰ Ez maga a „halál”, a tökéletes átváltozás, „elragadtatás”, a „sebződés”. A Han által, Lévinas nyomán említett „negativitás” fogalom csakis a bibliai forrással együtt, rosenzweigi értelmezésében érthető meg igazán.

A vágy és a másik hiánya

A hiány fogalmát Han szintén Lévinas nyomán hangsúlyozza ki, hogy a vágy motivációjáról beszéljen.⁵¹

„Az erotikus vágy a másik sajátos hiányával kapcsolatos, nem a semmivel, mint hiánnyal, hanem »hiánnyal a jövő egy horizontján«. A jövő a másik ideje. A jelen totalizálása az azonos idejeként minden hiányt eltüntet, a másik így többé nem áll rendelkezésre. Lévinas a becézést és a gyönyört az erotikus vágy alakzatának tekinti. A hiány negativitása mindkettő esetében lényeges. »A becézés játék valamivel, ami elvonja magát«. ⁵² Keresése valaminek, ami szüntelenül a jövőbe tűnik. A vágyat iránta az táplálja, ami még nincs. A másik hiánya az érzés közösségében adja a gyönyör élességét és intenzitását is.”⁵³

A vágyat a hiány érzete kelti fel, és ebben különleges szerepe van a várankozásnak, az „időnek”, és a másik arca iránti vágyódásnak.

Az erősz az „arc” ébreszti fel

Han erősen kritizálja a szexualitás fogalmát, mint egészségügyi, biológiai fogalmat, melyet a fogyasztói társadalom alkotott meg. Pusztán a „kielégülés” keresése az erősz hatását tompítja, és a másikat tárgyiasítja.

„Az a szerelem, amely ma nem jelent többet szükségletnél, kielégülésnél, élvezetnél, nem viseli el a másik elvonását és halasztódását. A társadalom mint kereső- és fogyasztómotor minden vágyat leépít,

⁵⁰ „Nem csak olyan halál van, amelyik a pusztá élet végét jelenti. Az én képzeletbeli identitásának feláldozása és annak a szimbolikus rendnek a felfüggesztése, amelynek az én társasági-szociális létét köszönheti, ugyancsak a halált jeleníti meg, amely súlyosabb lehet a pusztá élet végénél.” Han, 2022. 48.

⁵¹ Meg kell említenünk Lévinas lehetséges inspirációit, így például a 42. zsoltárt, és az arra épülő pijutot „*Cámáá náfsi*” (Ábrahám ibn Ezra tollából), amellezt, hogy az Énekek énekének várankozó, vágyakozó szerelmeseinek hatása nyilvánvaló. „Szomjúhozik lelkem Istenre, az élő Istenre...” (Zsolt 42:3). A hiány érzetét fejezik ki a cfáti kabbalisták által írt pijutok, így pl. a *Jedid nefes* című vallási költemény.

⁵² Lévinas, 1984. 60.

⁵³ Han, 2022. 36.

amely a nem megtalálható, megragadható és elfogyasztható hiányzóra irányulna. Erősztt azonban »az arc ébreszti fel, amely egyszerre kínálja és vonja el a másikat«. ⁵⁴ Az arc szöges ellentéte a titoktalan *face*-nek, amely pornografikus meztelenségben áruként van kitéve és kiszolgáltatva a totális láthatóságnak és fogyasztásnak. ⁵⁵

Han szerint a lévinasi etika „nyomatékosan felhívja a figyelmet a másik negativitására, a rendelkezésre nem álló, atópiás másságra, amely a mai, nárcisztikussá váló társadalomban eltűnőben van.” Ugyanakkor „a másik gazdasági eldologiasításával szembeni ellenállásként is újraértelmezhető”. ⁵⁶ Han, Lévinas mellett egy másik, rendkívül ismert zsidó filozófus gondolatait is felhasználja a tárgyiasítás témakörében.

A szexuális tárgyiasítás és a távolság megsemmisítése – Martin Buber hatása

Han Buber egy késői, 1951-ben megjelent művének alapfogalmát, az „őstávolság” kifejezést használja, hogy a szexuális tárgyiasítást kritizálja.

„Ha a másikat szexuális tárgyként érzékeljük, elkopik az az »őstávolság«, amely Buber szerint az »emberlét elveként« működik, és a *mátság* transzcendentális lehetőségét alkotja. ⁵⁷ Az őstávolság nem engedi, hogy a másik tárggyá, »azzá« dologiasodjon. A másik mint szexuális tárgy nem »te« többé. Nem lehetséges viszonyulni hozzá. Az »őstávolság« transzcendentális rendet hív életre, amely a másikat a mátságában felszabadítja, *eltávolítja*. Éppen a *megszólítást* teszi hangsúlyos értelembe lehetővé. Egy szexuális tárgyat *leszólíthatunk* ugyan, de nem *szólíthatunk meg*. *Arca* sincs, ami az alteritást, a másik távolságot lehetővé tevő mátságát teszi. Ma egyre inkább veszendőbe megy a rend, a tisztességtudás, igen, a *tisztességtudás*, vagyis a képesség, hogy a másikat a mátsága felől tapasztaljuk meg. A digitális média közvetítésével ma a lehető legközelebb igyekszünk hozni a másikat, megsemmisíteni a távolságot a közelség megteremtése érdekében. Ezáltal azonban már nem eljutunk a másikhoz, hanem sokkal inkább eltüntetjük.” ⁵⁸

⁵⁴ Lévinas, 1984. 50.

⁵⁵ Han, 2022. 37.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Ld. Buber, Martin: *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978.

⁵⁸ Han, 2022. 31–32.

A másikkal való kapcsolat feltétele a „távolság” fenntartása. Buber, eredeti művében nem csupán az egyik egyént a másikhoz, hanem az Istenhez, tárgyakhoz etc. fűző viszonyokról is van szó.

A zsidó hermeneutikai hagyomány lehetséges hatása

Míg Han mintha csupán emberi kapcsolatokról beszélne, addig Buber, Rosenzweig és Lévinas fogalomrendszere nemcsak az emberek közti, hanem a „spirituális kapcsolatok”, azaz a közösség és Isten közötti szeretet, távolság stb. leírására is alkalmas. A többszörös jelentéstartalom, a nyelv többrétegűsége ad lehetőséget erre.

Erősz és a nyelv – a jelölő és a jelölt

Han állítja, hogy a kifejezések többértelműsége hozzájárul a rítusok többértelműségéhez, „titokzatosságához”.⁵⁹ Ebben megegyezik véleménye a 20. század zsidó filozófusáival. Rosenzweig szerint maga a nyelv ad lehetőséget arra, hogy egyszerre beszéljünk „égi” és „földi” szerelemről. Művében hosszasan érvel amellest, hogy az Énekek éneke nem csupán emberi szerelemről szól, hanem magáról Isten és a nép közötti szeretetről is. Sőt, ez a kettő elválaszthatatlan egymástól. A szeretet ugyanis nem lehet „csupán emberi”, ahogyan maga a nyelv sem lehet tisztán „földi”. Rosenzweig ennek megértetésére egy Goethe-idézettel „játszik”: „minden múlandó csak hasonlat”, vagyis minden múltékony dolog egy égi, örökérvényű dolog képmása.⁶⁰ A német-zsidó filozófus azonban nem ért teljesen egyet a Faust szerzőjével. Szerinte a nyelvben ott rejtőzik mind a „múltékonyosság” (ami egy szóképben jelölőként szerepel), mind pedig az „örökérvényűség” (a jelölt dolog).⁶¹ Mindkettő fontos és jelenlévő. Rosenzweig szerint a nyelv ezért egyetlenegy valóságról szól: „a nyelvben a »transzcendencia« és az »immanencia« közötti különbségtétel kialszik.”⁶²

⁵⁹ Han, 2023. 84.

⁶⁰ Rosenzweig, 2023. 265. Rosenzweiget a Faust második részének zárószorai, a „misztikus kórus” szavai inspirálják. Ld. *Faust* (2.5.7).

⁶¹ Uo.

⁶² Uo. 263.

A jelölő varázsa

Nem tudható, hogy Hanra hogyan hatott a zsidó hagyomány többértelmű kommentár-kultúrája, lehetséges, hogy csupán közvetett hatásról van szó Rosenzweig és Lévinas művein keresztül. Han számára a nyelvnek „mágikusnak” kell maradnia, és ebben a hangban egy többezer éves hermeneutikai kultúra hangja is megszólal.⁶³ Byung-Chul Han Rásihoz hasonlóan érvel a jelölő fontossága mellett, gondolatai a nyelvről alkotott „mágikus” felfogásról árulkodnak:

„Ha a jelet és a jelölőt teljesen bekebelezi a jelentés, a jelölt, akkor a nyelv minden varázsát és fényét elveszíti. Informatív lesz. Dolgozik, ahelyett, hogy játszana. Az ékesszólás és a nyelv eleganciája is a jelölők luxusának köszönhető. Csak a jelölők fölöslege, többlete teszi lehetővé a nyelv mágikus, költői és csábító megjelenését.”⁶⁴

A közösségben rejlő életerőt csakis evvel az allegorikus, többértelmű költeménnyel lehetett kifejezni. Han szerint:

„A rituális jelekhez sem rendelhető egyértelmű jelentés. Ezért titokzatosnak tűnnek. A nyelv fokozódó funkcionális és informatív használata leépíti a jelölők fölöslegét és többletét. A nyelv

ezáltal varázstalanítódik. A tiszta információból nem származik varázs. Nem csábít. A nyelv pompája, csábereje csak a jelölők többletének köszönhetően bontakozhat ki. Az üres jelölőkön

alapuló mágia az információs kultúrából elvész. Ma a jelöltek kultúrájában élünk, amely a jelölőt, a formát, mint külsőséget leépíti. Élvezet- és formaellenes.”⁶⁵

A nyelv tehát az emberi érzelmek (pl. vágyak) alapvetően meghatározó eleme. A nyelv azonban sokkal többet jelenthet – Lévinas szerint magát az emberi felelősséget jeleníti meg.

⁶³ Rási Énekek énekéhez írt programalkotó bevezetője segít megérteni a többjelentéssel operáló zsidó gondolkodást a nyelvről. Rási szerint a bibliai kifejezéseknek egyszerre több értelmezése lehetséges. A példázat (derás) és a kontextus szerinti olvasat (pesát), az „égi képmás” és a „múlандó” egyszerre lehet jelen a nyelvben. (Rási vezette be a pesát magyarázatot az askenázi világba.) Ez a kettős nyelvezet teszi lehetővé, hogy egy látszólag „földi” költemény, az Énekek éneke, egyben Isten és Izrael közötti szeretetről is szóljon. Rási számára tehát az „egyszerű, világos jelentés” rendkívül fontos, mely nézőpont az Énekek éneke szempontjából problematikus lehetne, hiszen egy erotikus költeményről van szó. Rási azonban „nem fél” az erotikus nyelvezettől, szükségesnek látja a pesát magyarázat részletes bemutatását.

⁶⁴ Han, 2023. 83.

⁶⁵ Han, 2023. 84.

Nyelv és emberi felelősség – a másik és az ugyanaz Lévinas filozófiájában

A nyelv lényege Lévinas filozófiájában a másikkal való viszony. A jelen-tés a másik, etikai imperatívuszt ránk ruházó „végtelen lényege”.

„A jelentés maga a Végtelen, de a végtelen nem egy transzcendentális gondolatnak, nem egy értelmes tevékenységnek jelenül meg, hanem a Másikban; szembesül velem, megkérdőjelez és végtelen lényege által kötelez engem. Az a valami, amit jelentésnek hívnak, a létben a nyelvvel bukkan fel, mivel a nyelv lényege a Másikkal való viszony [...] A jelentés maga a Végtelen, vagyis a Másik.”⁶⁶

Han kifejezései, gondolatai Lévinas filozófiáját tükrözik. Az „Erősz haladoklása” c. művében alapvetően a „másik” és az „ugyanaz” fogalmakból indul ki. Ezek kifejezetten lévinasi fogalmak. A közösség legfontosabb építőköve az egyes emberek közötti kapcsolat. Az erősz, a kapcsolatokat alkotó erő megjelenése lényegében csak a „másik” felismerésével együtt lehetséges. A jelenlegi tendenciák azonban nem engedik a „másik” észlelését.

„A másik eltűnése voltaképpen drámai folyamat, amely azonban sokak számára észrevétlenül halad előre. Erősz abban a hangsúlyos értelemben vonatkozik a másikra, amelyben az nem vonható az én uralma alá. Ennélfogva az azonos poklában, amelyre a mai társadalom egyre inkább hasonlít, nincs erotikus tapasztalat. Az az aszimmetriát és a másik kívülét feltételezi. Szókratész, a szeretett neve nem véletlenül atoposz. A másiknak, akit kívánok és aki lenyűgöz, nincs helye [...] A szüntelen összehasonlítás mai kultúrája nem ad teret az atoposz negativitásának. Állandóan mindent mindennel összehasonlítunk, és ezáltal ugyanazként nivelláljuk, mert éppen a másik atópiájának tapasztalatát veszítettük el. Az atópiás másik negativitása kivonja magát a fogyasztásból. A fogyasztói társadalom ezért arra törekszik, hogy az atópiás másságot a fogyasztható, vagyis heterotópiás különbség javára mellőzze. A különbség, a mássággal ellentétben, pozitívítás. Ma mindenünnen eltűnik a negativitás. Mindent a fogyasztás tárgyává egyengetnek.”⁶⁷

⁶⁶ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor, 1999. 173. Bárányos Edit: *A felelősség problémája Lévinas filozófiájában. Móra Akadémia (1)* (Szeged: 2014), 134–144.

⁶⁷ Han, 2022. 17–18.

A lévinasi etika alapján a „másik eltűntetésével” nem csupán a fájdalmat kerültük el, hanem a másik iránti felelősségünket is elhárítottuk. A digitális média segíti a használóját abban, hogy ne érezzen felelősséget a másikért.⁶⁸ A virtuális távolság megvéd minket, a digitális időben kisebb esély van arra, hogy a másik „elkötelezzen” bennünket.

Összefoglalás

Byung-Chul Han véleményem szerint az egyik legfontosabb gondolkodó, aki képes a 20. századi zsidó filozófiát a jelen kérdéseire adaptálni. Han azonban nem csak értelmezi, hanem jó értelemben véve aktualizálja is a modern zsidó filozófusok nyelvezetét, érthetővé, és alkalmazhatóvá teszi azt, egyszóval „publikus filozófiát” művel.

Han előszeretettel használja Lévinas, Rosenzweig, Buber gondolatait és fogalmait a digitalizált világ kritikájához. Írásaiban felsejlik a zsidó kommentárirodalom és a rabbinikus gondolkodás is. Míg *A rítus eltűnése* című műve a közösségről, addig az *Erősz haldoklása* című könyve az egyénről szól. Két tárgyalt műve a fizikai, közösségi, kapcsolati létezés „receptjét” nyújtja a „neoliberális rezsimmel” szemben. A közösségnek egyrészt szüksége van rituálékra, hogy „megtapasztalja az állandóságot”. A rítusoknak többértelműnek, „mágikusnak” kell maradniuk, mely kijelentésében a zsidó nyelvfilozófia, hermeneutika hatása érezhető.

⁶⁸ A lévinasi etikában központi szerepet játszik a leviticusi „aranszabály” (3Móz 19,18). A Tóra legfontosabb szabálya pontosan az említett, „Ugyanaz-Másik” relációjában létező feszültségről, és a mindezek ellenére kötelező kapcsolati viszony fenntartásáról, az egymásért előírt emberi felelősségről beszél. A „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” (ואהבת לרעך כמוך) törvénye önmagában egy redundáns információt tartalmazó kifejezés lenne, ha nem lenne benne feszültség (negativitás). A „felebarát” fordítás azért nem pontos, mert ez a kifejezés egyben magába foglalja azt a gondolatot, hogy szeretjük az illetőt. A felebarát (רַעַךְ) kifejezés nem az érzelmi viszonyt, hanem a másik ember kívülállóságát fejezi ki. Mi sem beszélhet erről a feszültségről jobban, mint az izraeliták és egyiptomiak közötti relációra vonatkozó kifejezés a kivonulás pillanataiban: „férfi az ő társától, és nő az ő társnőjétől” (אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעִיתָהּ) (2Móz 11,2). A szó itt a másik, ellenséges nemzethez tartozó (!) emberre vonatkozik, aki mégis valamilyen szempontból közel van: társ vagy szomszéd. A (ואהבת לרעך כמוך) kifejezést tehát lehetetlen pontosan lefordítani. Jelentéstartalma valahol a fenti három lehetőség (felebarát, társ, másik) által alkotott három dimenzió (a szöveggkontextus által meghatározott) egyik pontjában helyezkedik el. Esetünkben a „szeresd a másikat, mint tenmagadat” kifejezés a leghasználhatóbb. Ld. bővebben Lévinas második legfontosabbnak tekintett művét: Lévinas, Emmanuel: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7906-3>

Másrészt mind a közösségnek, mind az azt alkotó egyéneknek szüksége van elköteleződésre, elhivatásra. A kapcsolat a közösség és Isten között, ember és ember között azonban nem statikus, hanem feszült és dinamikus, így sokszor fájdalmas. A digitalizáció a kapcsolatokban előforduló sérülések elkerülésének, a tökéletesség, „halhatatlanság” ígérését hordozza, ugyanakkor a közösség „testetlenné válását”, egyéni szinten pedig elidegenedést okoz. A zsidó gondolkodás számára Han két művének üzenetét David Sax foglalja össze a legegyszerűbben: „A zsidó hit és az ebből fakadó identitásunk éppen arra a gondolatra épül, hogy az életben az a sorsunk, hogy folyamatosan küzdenünk kell a tökéletlenséggel...”⁶⁹

⁶⁹ Valamint: „Zsidónak lenni azt jelenti, hogy a törzseddél vagy körülvéve – a legközelebbi rokonaiddal, rég elfeledett barátaiddal és az elkerülhetetlenül csak az étel és az ital miatt ott lévő snorrerekkel – egy tömeg meleg, bolondos jiddel, akiknek a pusztja jelenléte az egész átkozott dolog lényege.” Lásd: Sax, David: Not Jewish. The Internet. *Tablet*, 2018. július 5. <https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/not-jewish-the-internet> (letöltés ideje: 2023. október 9.)

Barta Péter József

Záchor ma – Avagy a szakadék áthidalásának felelőssége

„Hidat verni a saját népe felé, ez a feladat nem hagyja el a történést. Hogy sikerülhet-e, nem tudom biztosan. Csupán arról vagyok meggyőződve, hogy a történésznek mindenekelőtt el kell szánnia magát, s azután eszerint kell cselekednie.”¹

Bevezetés

Yosef Hayim Yerushalmi (1932. május 20. – 2009. december 8.) *Zachor: Jewish History and Jewish Memory* (Záchor: Zsidó történelem és zsidó emlékezet) című műve 1982-es első megjelenésétől kezdve – adott esetben kortárs tudományos kezdeményezéseket támogatva² – olyannyira szignifikáns hatást gyakorolt a zsidóság tudományra, sőt azon túl is (Harold Bloom, Jacques Derrida, A. B. Jehosua),³ hogy hamarosan alap-

□ Barta Péter József, kultúratörténész, az állam és jogtudományok doktora, doktorandusz, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, e-mail: peter.j.barta@gmail.com

¹ Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: Osiris Kiadó – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, 2000. 104.

² Nora, Pierre et al.: *Les lieux de mémoire* (Az emlékezet helyei) c. hétkötetes, 1984–1992 között megjelent munkáját a franciák kollektív emlékezeteiről Yerushalmi is említi az 1989-es kiadás előszavában, bár akkor ő még csak az 1984-ben megjelent első (La République) és a 1986-ban megjelent további három kötetet (La Nation) vehette kezébe. Ezeket 1992-ben további három (Les France) követte. Együtt három kötetben: Nora, Pierre et al.: *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997. Magyar nyelvű válogatás: Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2010. A Záchor pozitív hatásáról lásd: Goldberg, Sylvie Anne: Yerushalmi in a French Key: (French) History and (French) Memory. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 107–23. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9202-5>

³ Myers, David N.: [Introduction]. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 487–490, különösen 488.

munkává, megkerülhetetlen hivatkozási ponttá vált. A könyv 1989-es második kiadásához kapcsolódóan intenzív tudományos vita indult Amos Funkenstein, Robert Chazan és David N. Myers között – melyről a 1996-os harmadik kiadás előszavában a szerző is megemlékezett⁴ – és fordításai révén megtermékenyítően hatott az angolszász nyelvterületen kívül, így Magyarországon is.⁵

A mű – szerzője saját megfogalmazása szerint – „részben történelem”, azaz konkrétan a zsidó történetírás története; „részben vallo- más és hitvallás”, vagyis Yerushalmi zsidó történetírói *ars poeticája*.⁶ Fő problematikája a történetírás és a kollektív emlékezet viszonyának (tulajdonképpen a Yerushalmi szerint azokat elválasztó szakadéknak) a kérdése, speciálisan pedig a zsidóság koronként változó, távolságtartó viszonyulása a bibliai történelmen kívüli múlthoz,⁷ illetve a múlt egészének vizsgálatára igényt tartó modern kritikai történettudományhoz. Ez utóbbi részét képezi az a csöppet sem mellékes kérdés, hogy a kutatási eredmények hatékonyabb disszeminációjával kapcsolatos történelmi feladat az adott – vallásilag vagy más módon meghatározott – társadalmi

⁴ Yerushalmi, 2000. 11.

⁵ A Záchor megjelenése harmincadik évfordulója alkalmával Guy Miron írt összefoglalót a Záchor keletkezés- és hatástörténetéről, Miron, Guy: Memory, historiography and what lies between them – three decades since Zakhor. *Zion* 78 (1), 2013. 107–121. (héber) A *Jewish History* folyóirat pedig különszámot szentelt Yerushalmi tudományos munkássága hatásának: *From History to Memory: The Scholarly Legacy of Yosef Hayim Yerushalmi* címmel [28 (1), 2014]. Impaktjáról a francia tudományos diszkusszióra: Goldberg, 2014; a németországira: Efron, John M.: Yosef Hayim Yerushalmi: Historian of German Jewry. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 83–95. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9200-7>; Brenner, Michael: Yerushalmi's Germany. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 97–105. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9201-6> A Tatár György által jegyzett 2000-es magyar fordítás a harmadik amerikai kiadásból készült. A magyar hatástörténet tudományos értékelése ismereteim szerint egyelőre *desideratum*.

⁶ Yerushalmi, 2000. 17.

⁷ „...bízom abban, hogy fokozatosan kiderül, a zsidók hagyományos érdeklődése a történelem iránt jelentősen különbözött a miénktől. E könyv tehát akkor talál értő olvasójára, ha az – többek között – a történelmi *távolságtartásról* szóló műként olvassa.” Yerushalmi, 2000. 19.

befogadóképesség keretrendszerben mennyire valósítható meg? Yerushalmi ezzel kapcsolatban – a felelősséget nem vitatva – a pesszimizmust súroló fenntartásait fogalmazta meg.⁸

Az alábbiakban – támaszkodva a *Recalling Zakhor. A Quarter-Century's Perspective* (Emlékezés a Záchorra: negyedszázados perspektíva) című fórum tanulmányaira,⁹ illetve Maurice Halbwachs, Pierre Nora, illetve Aleida Assmann emlékezetkutatással kapcsolatos elvi megállapításaira – a mottóul választott feladat-tűzés és az azzal kapcsolatos felelősség érvényességi kereteit kívánom röviden megvizsgálni.

Létezik-e a történelem és kulturális emlékezés közti szakadék?

Az említett fórum összegzéseként David N. Myers azt volt kénytelen megállapítani, hogy mind az öt kutató mélyreható kritika tárgyává tette Yerushalmi tézisé, és vitatta a történelem és emlékezés közötti szakadék létezését.¹⁰

⁸ „Az előbbieket fényében vizsgálva bizonyos zsidó körök ellenállása, illetve közönye a modern zsidó történettudománnyal szemben valamivel érthetőbbé válik. Azonban nem csupán arról van szó, hogy e tudomány befolyás nélkül marad egyik vagy másik csoport gondolkodására. Az ügy ennél komolyabb természetű, s azt hiszem, túlzás nélkül állítható, hogy *a zsidók e mindennél átfogóbb, szakadatlan kollektív teljesítménye a modern korban a lehető legcsekélyebb hatást gyakorolta a modern zsidó gondolkodásra és tudatra*. Nem hiszem, hogy túloznék.” Yerushalmi, 2000. 100.

⁹ A fórumot a *Záchor* megjelenésének huszonötödik évfordulóján – a Center for Advanced Judaic Studies (University of Pennsylvania) által szerkesztett – *The Jewish Quarterly Review*, a zsidóság tudomány angol nyelvű folyóiratainak „doyenje” indította. Az öt meghívott tudós (Moshe Idel zsidó miszticizmus-kutató, Peter N. Miller eszme- és kultúratörténész, Gavriel Rosenfeld történész, Sidra DeKoven Ezrahi irodalomtudós és Amnon Raz-Krakotzkin történész) tanulmányai a folyóirat 2007. évi őszi számában, 97 (4), 2007. 487–543. kerültek publikálásra, lásd: Myers, 2007.

¹⁰ Myers, 2007. 490.

Moshe Idel a vitatott tézis gyökerét Yerushalminak abban a nézetében látja, amely a történelmet funkcionálisan, mint „a hitüket vesztett zsidók hitét” ragadja meg.¹¹ Idel szerint ez a 19. században területileg legfeljebb a nyugat- és közép-európai zsidóság azon közösségei esetében tartható, amelyek olyan keresztény közegben léteztek, ahol a historizálás uralgó szellemi áramlatot képezett és kézenfekvő, új kohéziós erőként a közös múlt alternatívává válhatott a jelenben elvesztett liturgikus közösséghez képest. A tradicionális észak-afrikai, ázsiai és kelet-európai zsidóság azonban a Második Szentély pusztulása utáni történelmi eseményeket nem identitásformálóként fogta fel, hanem a *Záchor* első két fejezetében oly pontosan leírt tradicionális rabbinikus szemléletmód szerint, mint a bibliai történelmi események redundanciáit.¹² Idel rámutat arra, hogy egyfelől a történészi érdeklődésnek is tárgya volt, és lehet a történelem transzcendentális értelme (*historia sacra*), másfelől a *történelemre való hajlam* nem a 19. századi nyugat- és közép-európai „hitüket vesztett zsidók” kizárólagos sajátossága. A „historizáló zsidó” egy már a 13. századtól jól dokumentálható *módja* a zsidó gondolkodásnak, csakúgy, mint a vallásos vagy az értelmiségi-filozófus, és azokkal párhuzamosan létező, egyaránt érvényes és semmiképpen nem alacsonyabb rendű zsidó *modus operandi*. A zsidóságot vagy a hagyományt egységesnek felfogni nem megalapozott. Utal továbbá arra, hogy valójában az egzisztenciális szakadás a történelem (legyen bár *historia profana* vagy *historia sacra*) és tradicionális judaizmus között, a történész (és egyben rabbi) személyes identitásában jelenik meg. Idel szerint ezért a *komplex, többarcú hagyomány* mint egész vizsgálatának van értelme, melyet mind a vallásosság, mind a vallásellenesség korrumpál.¹³

¹¹ Idel, Moshe: Yosef H. Yerushalmi's „Zakhor”: Some Observations. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 491–50, különösen: 491. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0062>; v.ö. Yerushalmi, 2000. 91: „A zsidó múlt rekonstruálására irányuló modern kísérlet [azaz a „Wissenschaft des Judenthums” által elindított modern zsidó történettudomány] egy olyan időpontban veszi kezdetét, amikor a zsidó élet folytonossága súlyos törést szenved, s ami egyben a zsidó csoportemlékezet mindjobban fokozódó hanyatlását váltja ki. E folyamat során a történelem valami olyasmivé válik, ami korábban sose volt – a hitüket vesztett zsidók hitévé lesz. Első ízben fordulnak zsidók a judaizmusra irányuló kérdéseikkel szent szövegek helyett a történelemhez. Gyakorlatilag a 19. század minden ideológusa, a reformmozgalomtól a cionizmusig, legitimációs szükségletét a történelemből fedezi. Amint az várható is, „a történelem” minden hozzá folyamodót ellátott az igényelt következtetéssel.”

¹² Idel, 2007. 493.

¹³ Idel, 2007. 494–495, illetve demonstráció: 496–501.

Peter Miller a *Záchor* szívéhez, a harmadik fejezetéhez kapcsolódik, amelyben Yerushalmi a 16. századi zsidó történetírói aranykor nyolc szerzőjének tíz művén keresztül mutatja be azt – a bibliai könyvekben jelenlévő, de a rabbinikus irodalomban szinte csak a hagyománylánc leírására szorítkozó – történetírói érdeklődést, amely majd csak a 19. században jelenik meg ismét, de ahhoz nem kötődően,¹⁴ teljesen új, modern formában. A tizenhatodik századi aranykor kiváltó okát Yerushalmi a szefárd kiűzetésben (1492) jelöli meg, amelynek következményeként Hollandiába, Angliába, majd az Atlanti-óceán túloldalára szorul a nyugat-európai zsidóság. Már Robert Bonfil megfogalmazta ennek kritikáját, alternatív értékelésében a 16. századi zsidó történetírók nem egy elkezdődő, majd gyorsan elhalt történeti érdeklődést reprezentálnak, hanem éppenséggel – a keresztény ellenreformáció párhuzamaként – a lezárását, sírkövét az egyszer megvolt zsidó érdeklődésnek a világ története iránt.¹⁵ Azarjá dei Rossi (1511–1578 körül) *Meór énájim* és Abraham Portaleone (1542–1612) *Silté ha-gibborim* című művei példáján Miller bemutat egy olyasfajta – követők híján elhalt – zsidó műfajt, amelyet *philologia sacrá*nak nevez, ami párhuzamos a kortárs keresztény filológusi-antiquariusi tudománnyal. A szerzők hívő zsidó rabbik voltak, akik abban a meggyőződésben kutatták a történelmet, késő-humanista módon felhasználva a klasszikus görög-római auktorokat is, hogy kutatásuk eredményével az írott és szóbeli tan jobb megértését, a látszólagos ellentmondások feloldását szolgálják. Miller a 19–20. századi orthodox modernizálók (Azriel Hildesheimer és a *Neciv*, Bernard Revel, illetve Pinkhos Churgin neveit emeli ki) esetében egy hasonló megközelítést, gondolkodási modellt érzékel, amelyet egy kölcsönzött kifejezéssel úgy jellemez, hogy olyan tudósok, „akiknek van hitük és nem keresnek a történelemben egy másikat” és így „négyyszögesítik, amit mi körnek látunk”.¹⁶

¹⁴ „Ez az egész előadás-sorozat bizonyos értelemben leszámolásnak is lett szánva azzal a családfával, melyet egyes zsidó történészek oly szívesen tulajdonítanak maguknak, hiszen egyben elismerése is annak a mélységes szakadéknak, amely a modern zsidó történetírást választja el minden olyan korábbi módtól, ahogyan zsidók a múltjukkal valaha is foglalkoztak.” Yerushalmi, 2000. 106. A családfákra továbbá lásd: Yerushalmi, Yosef Hayim: *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*. In: Baron, Salo W. – Barzilai, Isaac E. (eds.): *American Academy For Jewish Research Jubilee Volume (1928-29/1978/79. 2 Vols. American Academy for Jewish Research Proceedings, vols. XLVI-XLVII, Part 2 (1980), 607–638, különösen: 609–611.*

¹⁵ Miller, Peter N.: *Lost and found. The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 502–507, különösen 502. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0057>

¹⁶ Miller, 2007. 502–506, különösen 507.

Gavriel Rosenfeld metsző kritikájának fő pontja az volt, hogy Yerushalmi – egy említéstől¹⁷ eltekintve – teljesen megfélemedezett a Holokausztról. Márpedig éppen a Holokausztról való emlékezés volt az, amely Németországban és Ausztriában – az 1985-ös Bitburg-vitában, az 1986–87-es történészvitában és az 1986-os Waldheim-ügyben drámai módon – elindított egy *emlékezet-robbanást*, ami a vasfüggöny 1989-es leomlása után tovább folytatódott, rácsafolva Yerushalmi és más kortárs történészek (Pierre Nora, Eric Hobsbawm, Terence Ranger, David Lowenthal) pesszimista várakozásaira. Rosenfeld azt rója fel Yerushalminak, hogy a *Záchor* 1989-es második kiadásában nem reagált ezekre még az előszó szintjén sem, nem korrigált, hanem mindössze egy francia tudományos konferencián elhangzott, a felejtésről szóló előadása angol verzióját csatolta függelékként könyvéhez.¹⁸

Sidra DeKoven Ezrahi a *Záchor* negyedik fejezete végén,¹⁹ az irodalomnak a történelem és az emlékezet kortárs harcában játszott szerepéről szóló – Haim Hazaz *A szentbeszéd (Ha-derasa, 1942)*²⁰ című novellája feletti – „fura meditációt” (*a strange meditation*)²¹ veszi górcső alá. A novella főhőse, Yudke egy kibuc gyűlésen fakad ki a történelemoktatás ellen, mondván, hogy mi értelme „őseink szégyenét” tanítani a gyermekeinknek. Yudke ezért *ellenzi a zsidó történelmet*, amin láthatóan azt a „könnyekkel teli” (*lachrymose*) koncepciót érti, ami ellen Yerushalmi és mestere Baron²² küzdöttek, hangsúlyozva a zsidó nép kompetenciáját saját sorsa működtetésében (*agency*), a történelem különböző koraiban, beleértve a *galutot* is. Ezrahi – konkrét irodalmi példák sorával alátámasztva – vitatja Yerushalmi általánosítását, amely szerint a modern héber irodalom (szembeállítva a történelemmel) a kollektív emlékezet,

¹⁷ „A történelmi párhuzamokkal szembeni minden jogos bizalmatlanság ellenére aligha nyomható el az a benyomás, hogy a holokauszt utáni zsidó nép válaszüthöz érkezett, amely emlékeztet arra a válaszütra, amely előtt a spanyolországi kiűzetés katasztrófájának nemzedékei álltak. Az akkor élt zsidók, mint azt alkalmunk volt látni, a mítoszt részesítették előnyben a történelemmel szemben, s mivel a következményeket amúgy sem áll módunkban megváltoztatni, hiábavaló dolog volna utólag tenni kérdésessé indítékaikat.” Yerushalmi, 2000. 104.

¹⁸ Rosenfeld, Gavriel D.: A Flawed Prophecy? ‘Zachor’, the Memory Boom, and the Holocaust. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007, 508–20, különösen 511–513. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0063>

¹⁹ Yerushalmi, 2000. 101–102, 105.

²⁰ Hazaz, Haim *The Sermon and Other Stories*. New Milford, CT – London: The Toby Press, 2005. 233–249.

²¹ Ezrahi, Sidra Dekoven: Fiction and Memory: ‘Zachor’ Revisited. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 521–29. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0054>

²² Yerushalmi, 2000. 150.

a mítoszteremtés és átadás „pót” (*surrogate*) csatornája lenne csupán. Ezrahi szerint a szépirodalom (fiction) lényege a képzelet, amely az élet minden aspektusára nyitott: „A szépirodalom megkérdőjelezi azt a nagyon dualista sémát, amely az emberi, konkrétan a zsidó képzelet világát „történelemre” és „emlékezetre” osztja.”²³

Amnon Raz-Krakotzkin kritikájának fő pontja, hogy hiányolja a száműzetés (*galut*), mint a zsidó emlékezet kulcsfontosságú konstruáló elemének a hangsúlyozását a *Záchor*-ban. Szerinte Yerushalminek a zsidó történetírás saját problematikájával kapcsolatos, lényegi megállapításában – a száműzetést kellene az isteni gondviselés helyébe tenni.²⁴ A megállapítás érvényességét azonban időben korlátozottnak tartja, hangsúlyozva, hogy: „A történetírás a modern korban nem vált el a »zsidó kollektív emlékezettől«, de tükrözi a határozottan keresztény-európai perspektíva asszimilációját.”²⁵

Véleményem szerint a *Záchor* fő problémafelvetésének megértéséhez elengedhetetlen, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül a szerző személyét, a könyv személyes jellegét, illetve eredendően szóbeli tanítási formáját (előadás).

²³ Ezrahi, 2007, 523–529, idézet: 429.

²⁴ Raz-Krakotzkin, Amnon: Jewish Memory between Exile and History. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 530–43, különösen 530–531. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0061>; Yerushalmi a következőket írja: „Abban a mértékben, amelyben e történettudomány valóban »modern«, és komoly tudományként való elismerésére tart igényt, legalábbis funkcionálisan el kell vetnie néhány olyan premisszát, amely minden megelőző zsidó történelemfogalom esetében alapvető szerepet játszott a múltban. Végső soron saját tárgyával kell élesen szembeszállnia, még hozzá nem annak egyes részleteivel, hanem magával annak legbensőbb magjával – azzal a meggyőződéssel tudniillik, hogy az isteni gondviselés nem csupán a végét, de a zsidó történelem egész kibontakozását is kauzálisan meghatározza, s az ehhez kapcsolódó hittel e történelem kivételes voltát illetően.” [Kiemelés tőlem.] Yerushalmi, 2000. 93–94

²⁵ Raz-Krakotzkin, 2007. 542.

A szerző Salo Wittmayer Baron (1895–1989) professzor és rabbi ugyan- csak rabbinikus képzettségű²⁶ tanítványa,²⁷ majd – tizenkét éves har- vardi működését²⁸ követően – utódja a Columbia Egyetemen (1980– 2008).²⁹ Ez a kettős identitás – ahogy arra Idel rámutatott – személyes szakadékot, ha úgy tetszik törést, egyfajta *converso* életérzést indukált. Nem könnyű egyszer émikus, másszor meg étikus szemlélettel megfo- galmazni a bennünket egzisztenciálisan érintő dolgokat, eseményeket. Éppen ez a személyes feszültségérzés volt az, amit igyekezett előbb je- ruzsálemi, majd seattle-i hallgatósága előtt megfogalmazni, hogy végül a royaumont-i előadásán adjon rá egy felelősségteljes választ.

A személyességet Yerushalmi már az előadássorozata legelején hang- súlyozza: „*Amiről beszélni kívánok, az meglehetősen személyes, s a tu- dományom természetére irányuló kérdésekből fakad, olyan kérdésekből, amelyek régóta foglalkoztatnak már, anélkül, hogy a céh nevében szán- dékoznék szólni.*”³⁰

A *Záchor* törzsanyagát a harmadik fejezet anyagát képező, a 16. századi zsidó történetírásról szóló megállapítások képezik. Yerushalmi 1977-ben egyéves kutatói szabadságát (*sabbatical*) Jeruzsálemben töltötte, amely- nek során a Héber Egyetem Institute of Jewish Studies szervezésében erről tartott héber nyelvű előadást. A szóban elhangzottak 1980-ban angolul az *American Academy of Jewish Research* jubileumi számában jelentek meg.³¹ Mivel Yerushalmi később tanult meg angolul, mint hébe-

²⁶ BA oklevelét Samuel Belkin (1911–1976) igazgatósága idején az orthodox *Yeshiva University*-n, rabbi oklevelét (szmichá) 1957-ben szerezte az akkor Louis Finkelstein (1895–1991) vezette konzervatív (maszorti) *Jewish Theological Seminary* (JTS)-on, majd ezt követően rövid ideig a Larchmont Temple (NJ) közösségben szolgált. Aschheim, Steven E.: *Fragile Spaces: Forays into Jewish Memory, European History and Complex Identities*. (Perspectives on Jewish Texts and Contexts Book 8) Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2018. 238–245, különösen 239. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110596939>; illetve: Stein, Nathaniel: Yosef Hayim Yerushalmi: History, Memory, and Fiction. *The New Yorker*, August 11, 2011. <https://www.newyorker.com/books/page-turner/yosef-hayim-yerushalmi-history-memory-and-fiction> (letöltés ideje: 2023. január 10.)

²⁷ Yerushalmi, 2000. 85, 99. Doktorátusát 1966-ban a Columbia Egyetemen szerezte Ba- ronnál.

²⁸ A Harvardon 1969–1980 között Jacob E. Safra Professor of Jewish History and Sephardic Civilization, illetve a Department of Near Eastern Languages and Civilizations tanszék- vezetője.

²⁹ Salo Wittmayer Baron Professor of Jewish History, Culture and Society.

³⁰ Yerushalmi, 2000. 24.

³¹ Yerushalmi, 1980. Yerushalmi, 2000. 17. A *Hebrew Studies*-ban a kötetéről szóló ismertető külön is kiemeli, hogy a *Záchor* előzménye, lásd: Garber, Zev: [Cím nélküli ismertető a Proceedings of the American Academy for Jewish Research 46–47 (1978/79), Vols. 2 (1980)-ról] *Hebrew Studies* Vol. 24, 1983. 173–175, különösen 175.

rül (a Yeshiva University-n az 1952-es évkönyv szerint emiatt gyakran tréfálkozott azzal, hogy egzotikus származású),³² ez a nyelvi transzformáció szükségszerűen sok mindent tudatosított benne. Ezért, amikor 1980 áprilisában az University of Washington által szervezett *Stroum Lectures* keretében megtartotta négy részes, a *Zsidó történelem és zsidó emlékezet* című előadássorozatát, ugyancsak angolul, az identitás-kettősség központi kérdéssé vált számára. Ezt nyilván megerősítette az a helyzet, hogy ugyanebben az évben foglalta el a mesteréről elnevezett professzori széket a Columbia Egyetemen.

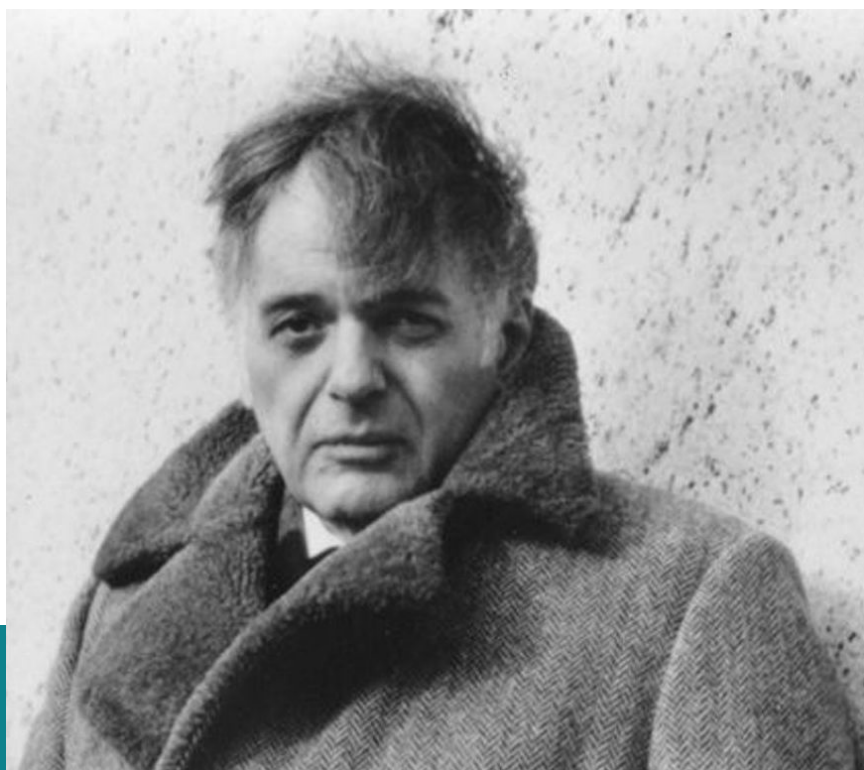
Az 1982-ben megjelent *Záchor* a négy részes előadássorozat írott verziója, Yerushalmi előadásán elhangzottak szövegét tartalmazza, kizárólag a végjegyzet apparátus, amit hozzátett.³³ Az előadás-sorozat nagyívű bevezetését képező első fejezetben szereplő, a bibliai és talmudi szövegekből demonstrált, rendkívül meggyőző alapvetés esetében a történelem és emlékezés egybeesik. A Héber Bibliában 169-szer előforduló *záchár* ige (emlékezni), mint megvalósítható, élhető parancs jelenik meg, mivel a történelemnek vallási értelme van: abban nyilatkozik meg az Isten akarata és szándéka, és mivel Ő maga is megemlékezik az Izraellel kötött szövetségéről. Ennek ellentéte az utolsó előadásban megjelenő, a történész és a kulturális emlékezet alanyai közötti szakadék áthidalásának – mottónkban jelzett – felelősségteljes feladata megvalósíthatóságát illetően megfogalmazott pesszimista attitűd. A két középső előadás is kettősséget jelenít meg: a második a középkorról szól, ahol az emlékezés nem a történészre van bízva, hanem a liturgiába azt beépítő rabbikra, akik az Örökkévaló akaratát és szándékát a bibliai történelemből ismerve, a második Szentély pusztulása utáni történelemben már nem látnak újdonságot, csak álmatlan éjszakákon olvasnak róluk, az azokkal való foglalatosságot fölösleges időpazarlásnak tekintik. Ugyanez a megközelítés jelenik meg a tradicionális közösségek történelemhez való viszonyában is. A hagyományláncolat, illetve a szlihotban,

³² Aschheim, 2018. 239.

³³ „Amikor több mint egy évvel később újra elővettem ezeket az előadásokat, hogy előkészítem megjelenésüket” – írta 1981. augusztus 30-án, Wellfeet, Cape Cod-i nyaralása alatt –, „nem egy alkalommal kísértésbe estem, hogy tökéletesen átírdam őket, illetve hogy félrevessem, s ugyanazon témák mentén egy jóval átfogóbb és terjedelmesebb műnek fogjak neki. Végül egyiket sem tettem. Úgy döntöttem, megtartom az eredeti formát, s vele az előadások hangvételét is. Ahol mégis változtattam, ott sem léptem túl a minimális kozmetikai beavatkozáson. Az így elmaradt bőségért és részletességért talán kárpótlást nyújt az eleven összefüggésben elhangzott szó közvetlensége.” Yerushalmi, 2000. 20.

a második purimokban, illetve a közösségi könyvekben megjelenített, illetve feljegyzetteken kívül miért kellene emlékezni, hiszen értelmét tekintve minden történelmi esemény csak ismétlődés, egészen addig, amíg a Messiás léptei nem kezdenek hallatszani? A harmadik fejezetben szereplő 16. századi zsidó historiográfiát pedig Yerushalmi szerint éppen az hozta létre, hogy a szefárd kiűzetéssel érdemileg új esemény történt, amit a kortársak csak az *Akédához* tudtak hasonlítani. Hatástalanságát pedig a lurjai kabbala mitikus világmagyarázatának térhódítása okozta. Ennek a hatástalanságnak a réme magyarázza a negyedik előadás pesszimizmusát a modern történetírás hatása tekintetében.

A fejezetünk címében feltett kérdésre azt kell mondanunk, hogy a szakadék itt-ott létezik, máshol viszont nem. Az viszont kétségtelen, hogy a történész és rabbi számára szubjektív valóság, amelyre a *philologia sacra*-tól a komplex többarcú hagyományon és a szépirodalmi képzeleten át az emlékezet-robbanás táplálásáig vagy éppen a keresztény-európai perspektíva asszimilációjáig bezárólag sokféle érvényes válasz adható.



Yosef Hayim Yerushalmi, 1989. Wikimedia Commons

Történettudomány és emlékezetkutatás

Yerushalmi az első kiadás előszavában név szerint is megemlékezik Maurice Halbwachs (1877–1945) francia filozófusról, mint a kollektív emlékezet (*mémoire collective*) koncepciójának kidolgozójáról.³⁴ Halbwachs szociológiai kutatása alapján azt állapította meg, hogy a csoportok közös rítusok, szimbólumok és történetek révén alkotnak maguknak emlékezetet. Az így létrejövő kollektív emlékezet – mutat rá Aleida Assmann – egyfajta közös megegyezésen alapul, és „nem az egyéni emlékek együttese, hanem egy rekonstruált történet, amely úgy jelöli ki a személyes emlékezés kereteit, hogy az egyén felismeri benne a saját élményeit, illetve képes saját személyét is hozzákapcsolni a történethez.”³⁵ A saját és a közös emlékezet kapcsolatát ennek megfelelően az jellemzi, hogy „nemcsak nyelvünkben és kulturális kategóriáinkban osztozunk másokkal, hanem abban is, amit Halbwachs »emlékkeretnek« nevez. Ebben a fogalomban egyesíti a kiválasztásnak és a relevanciának, az események kollektív jelentésmintázatának és érzelmi megszállásának a csoportra érvényes kritériumait.”³⁶

Halbwachs szembeállítja egymással a hasonlóságot és folytonosságot szem előtt tartó történelmet, illetve a csoportot belülről látó, az önazonosság érdekében a változás homályba borításával jellemezhető kollektív emlékezet fogalmát. Ahogy arra Jan Assmann felhívja a figyelmet: „Halbwachs szemében a történelem azért nem emlékezet, mert nem létezik egyetemes emlékezet, hanem csak kollektív, más szóval

³⁴ „Több mint ötven esztendővel ezelőtt Maurice Halbwachs szerzett múlhatatlan érdemet azzal, hogy a pszichológusokkal és a filozófusokkal ellentétben ahhoz a felfogáshoz ragaszkodott, hogy még az egyéni emlékezetet is társadalmi feltételek strukturálják, s hogy a kollektív emlékezet nem egy metafora, hanem a csoport intézményei és tudatos erőfeszítései által hagyományozott és fenntartott társadalmi realitás (lásd *Les cadres sociaux de la mémoire* [Az emlékezet közösségi keretei], [Paris, 1925] és a posztumusz megjelent *La mémoire collective* [A kollektív emlékezet], [Paris, 1950]).” Yerushalmi, 2000. 19.

³⁵ Assmann, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás.* Múlt és Jövő Alapítvány, Budapest: 2016. 38. V.ö. Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz, 1999.

³⁶ Assmann, 2016. 34.

csoportspecifikus, »identitás tekintetében konkrét« emlékezet létezik.”³⁷ A történelem ott kezdődik, ahol elhal a kollektív emlékezet, megszűnik (a Halbwachs által eltorzult emlékezésformának tekintett) hagyomány.³⁸

Yerushalmi Halbwachs-nak ezzel az alap megállapításával egyetért: „Nyelvet és személyen túli emlékezést egyedül a csoport hagyományozhat.”³⁹ A kollektív emlékezet fogalmának a *Záchorban* való használatát is tőle eredezteti, azonban hangsúlyozza, hogy kutatási tárgyának sajátosságai (a többségi társadalomhoz képest nagyságrendileg magasabb írástudás, a vezető eliteknek, már az újkort megelőzően is a teljes zsidóságra kiható, kultúraformáló hatása) miatt – különösen a kollektív zsidó emlékezet dinamikájának egyes elemei vizsgálata során – nem tudott Halbwachs eredményeire építeni. Ezen túlmenően, Halbwachs a kollektív emlékezet közösségi kereteiről írt alapművének⁴⁰ (*Les cadres sociaux de la mémoire*) a vallási csoportok kollektív emlékezetéről írt fejezetében kizárólag a kereszténységről beszél, míg a posztumusz megjelent *La mémoire collective* (A kollektív emlékezet)⁴¹ című könyvében a kollektív és a történelmi emlékezet viszonyát taglaló fejezet⁴² a nemzet történelmi emlékezete körül forog. „A zsidók ezzel szemben” – mutat rá Yerushalmi – „történelmük kezdetétől fogva vallás és népiség kivételes ötvözeteként jelentek meg, s e dichotómia egyik oldala sem képes egy-magában megragadni őket.”⁴³

³⁷ Assmann, 1999. 44. Jan Assmann a kollektív emlékezés formái között megkülönbözteti a *kommunikatív* és a *kulturális emlékezetet*. Az előbbi a közelmúltra vonatkozó, személyközi érintkezésben kialakult kortársi emlékközösség, amely a megtestesítői halála után új kommunikatív emlékezetnek adja át a helyét. „A nyolcvan esztendőnyi határérték fele, vagyis a negyven év, szemmel láthatóan kritikus küszöb.” Utóbbi Assmann, 1999. 49–56. különösen 51. Koselleck szerint nincs olyan elsődleges tapasztalat, ami közvetíthető lenne, ezért az emlékek diszkontinuitását, illetve a másodlagos tapasztalás folyamatosságot teremtő szerepét hangsúlyozza. Koselleck, Reinhart: *Az emlékezet diszkontinuitása*. 2000. *Irodalmi és társadalmi havilap*. 1999/11. 3–8.

³⁸ Assmann, 1999. 45.

³⁹ Yerushalmi, 2000. 19.

⁴⁰ Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Presses Universitaires de France, Paris: 1952. Első megjelenés: *Les Travaux de L'Année Sociologique*. F. Alcan, Paris: 1925. Lewis A. Coser angol fordítása: *On collective memory*. The University of Chicago Press, Chicago: 1992.

⁴¹ Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris: 1950.

⁴² Halbwachs, Maurice: *The collective memory*, Harper & Row Colophon Books, New York: 1980, 50–87.

⁴³ Yerushalmi, 2000. 20.

A francia *nemzeti* identitás és a zsidó *vallási-népi* identitás lényegi eltérése első pillantásra hasonló problémát vet fel a franciák kollektív *emlékezeteivel* kapcsolatos – Pierre Nora francia történész vezetésével folyó, egyebek között a *Les lieux de mémoire* (Az emlékezet helyei)⁴⁴ hét kötetében, 1984–1992 között publikált, százharminchárom tanulmányban megtestesülő – kutatások eredményeinek a kollektív zsidó emlékezhelyek vizsgálata terén való felhasználhatóságát illetően is. Yerushalmi azonban – bár „látszólag véletlen egybeesésként” hivatkozik rá – ezt máshogy értékeli: „Noha egészen más történeti anyaggal dolgozik, Nora elképzelése »az emlékezet helyeiről« igen szorosán kapcsolódik ahhoz, amit én [a középkorról szóló] második fejezetben »az emlékezet eszközeinek és hordozóinak« hívok.”⁴⁵

Nora a kötetsorozat bevezető esszéjében – amire Yerushalmi a *Záchor* 1989-es kiadásához írt előszavában konkrétan is hivatkozik⁴⁶ –, a múlttól való elszakadás közbülső állomásaként határozza meg az emlékezhelyeket (*lieux de mémoire*)⁴⁷, amelyek valamiféle, az „élő emlékezet tengere által partra vetett”, a történelemből kiszakadt, de utóbb az által ismét hatalmába kerített, válogatott nyomok és az azokból rekonstruált közvetett emlékek. „Az emlékezhelyeket az az érzés szüli és élteti, hogy már nincs spontán emlékezet.”⁴⁸ A középkori zsidó emlékezetnek a *Záchor* második fejezetében Yerushalmi által leírt más pályái – amelyek „leginkább a rituálé és a liturgia pályái”⁴⁹ – a hangsúlyozottan *ahistorikus* rabbinikus felfogás szerinti, tágan értelmezett, „hordozható emlékezhelyekként” is meghatározhatóak. Talán felfogható úgy, hogy amiképp a második Szentély pusztulása után zsinagógák, sőt részben zsidó ott-

⁴⁴ Nora, 1997.

⁴⁵ Yerushalmi, 2000. 13–14.

⁴⁶ Yerushalmi, 2000. 123.

⁴⁷ Nora, 2010. 7. „A kifejezés maga neologizmus, amelyet az ókori latin retorikába Cicero és Quintilianus által bevezetett *locus memoriae* kifejezés ihletett: ők azt tanácsolták a szónokoknak, hogy gondolataikat helyekhez kapcsolják, így könnyebben sikerül majd memorizálni beszédüket.” Vö. Cicero, *De oratore* II 86, 351–54; Assmann 1999. 29.

⁴⁸ Nora, 2010. 13–33, különösen 19.

⁴⁹ Yerushalmi, 2000. 54.

honok vették át a rituális tér szerepét,⁵⁰ ez a sajátos „emlékezhely” a rabbinikus háláhá révén mindenhol jelenvalóvá válhatott.⁵¹

Nora felfogása a tanulmányunk tárgyául választott feladat-tűzés és az azzal kapcsolatos felelősség szempontjából azonban érzékelhetően más irányú, mint Yerushalmi gondolatmenete. „Az emlékezet történelemmé alakulása minden közösséget arra kötelezett, hogy saját történelmének újjáélesztése révén újradefiniálja identitását. Az emlékezet kötelessége” – amely Nora szerint személyes, az egyénre nehezedő, differenciálatlan kényszer – „mindenkit önmaga történészévé tesz.”⁵² Nora – a történeti regény reneszánszában, a családtörténet divatossá válásában, a történelmi dráma újjáéledésében, az *oral history* sikerében és az emlékezhelyek iránti megélnéülő érdeklődésben – éppenséggel ellenkező tendenciát észlel, mint ami Yerushalmi pesszimista konklúziójában megfogalmazódott. Nem úgy látja, hogy az irodalom venné át a történelem szerepét, sőt szerinte „a történelem lép a képzelet helyére ... az irodalom immáron csak mellékszereplő.”⁵³

A *Záchor* közvetlen kapcsolata a német emlékezetkutatással nem mutatható ki sem magában a négyrészes tanulmányban, sem a függelékben (amely Yerushalmi 1987. június 3-i, a royaumont-i kolostorban, egyebek között Nora részvételével tartott konferencián elhangzott, a felejtésről szóló előadását tartalmazza), de a jegyzetapparátusban, illetve a három előszóban sincs utalás rá. Bár a *Záchor* németországi hatásának⁵⁴, illetve Yerushalmi Németországhoz fűződő viszonyának⁵⁵ ismertetése túllépi e tanulmány kereteit, kutatási kérdésünk szempontjából nem mellőzhető

⁵⁰ Ahogyan azt Gábor György összefoglalja: „A Biblián »kívüli« élet a második Szentély lerombolását követően megszakadt, a nép, s vele a történelme »fogságba került«, s a Tóra, a »hordozható haza« (Heine) vált az elkövetkezendő közel két évezred újabb otthonává.” Gábor György: *Valósággá álmódott mítosz. Maszada – a múlt tere és az emlékezet jelene*. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Az emlékezet. Lábjegyzetek Platónhoz 15*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Budapest – Szeged – Csíkszereda, 2017. 28. Gábor György: *A történelem tekintete. Emlékezet és tanúság*. Typotex, Budapest: 2021.

⁵¹ „Kötelező gyakorlati tevékenységek roppant szövevényéről van szó, amely köré az egész nép közös emlékezete fonódott.” Yerushalmi, 2000. 54.

⁵² Nora, 2010. 22–23.

⁵³ Nora, 2010. 33.

⁵⁴ Efron, 2014. 83–95. Jan Assman például Yerushalmit név szerint annak *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press, New Haven: 1991. című könyve miatt hivatkozza. Assmann, Jan: *Mózes az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Osiris, Budapest: 2003. 215, 226. A *Záchor* szerepel *Das kulturelle Gedächtnis* irodalom-jegyzékében, de konkrétan nem hivatkozza. Assmann 1999. 313.

⁵⁵ Brenner, 2014. 97–105.

Aleida Assmann-nak a német emlékezetkultúra kutatásával kapcsolatban megfogalmazott két megállapításának megemlítése.

Aleida Assmann tarthatatlannak tarja a „történelmi igazság” vs. „emlékezeti mítosz” oppozícióját, mivel az emberek nem pusztán individuummént, hanem kulturális tapasztalatok, történelmi meghatározottság és társadalmi lojalitás kötelékeivel meghatározott csoportokban élnek. Ennek megfelelően az ideológiák és mítoszok nem pusztán a „fő ideológusok és mítoszgyártók”⁵⁶ manipulatív kreálmánya, hanem a bennünket összetartó szimbolikus konstrukciók, melyeknek segítségével az életünket szervezzük. Az emberek – írja Assmann – „nemcsak egyénekként élnek együtt, amelynek mindig is megmaradnak, hanem olyan társadalmakban, csoportokban és kultúrákban, melyekhez tartozónak érzik magukat, melyek segítségével értik meg és azonosítják magukat. Az ilyen identitások nem jöhetnek létre a saját múlthoz való kapcsolódás nélkül, jelentse ez akár példaképek keresését, akár a múlttal való szembenézést.”⁵⁷

Assmann szerint az emlékezetkutatás az emlékezeti konstrukciók tudományos elemzése és kritikája, amely a múlt megközelítésének két formája közül az egyik. A történelem és emlékezet kapcsolata ennek megfelelően dialektikus: *„Szükségünk van az emlékezetre, hogy életet leheljünk a történelmi ismeretek tömegébe értelem, távlat és jelentőség formájában, és szükségünk van a történelemre, hogy az emlékezeti konstrukciókat kritikai elemzés tárgyává tegyünk, mivel ezek mindig meghatározott hatalmi viszonyok között jönnek létre, a mindenkori jelen igényeinek megfelelően.”*⁵⁸ Az emlékezetkutatás tárgyát – a szociológiai kutatásokkal igazolt módon megalapozott – kollektív emlékezet, kulturális emlékezet és emlékezetkultúra tudományos kritikai vizsgálata képezi. Az emlékezés tárgya (múlt) azonos a történelemével, de azt más formában közelíti meg. Ahogy a személyes emlékezés sem zárja ki a kollektív emlékezést, úgy az emlékezéskutatást és a történelmet sem egymást kizáró ellentétekként, hanem sokkal inkább egymást kiegészítő megközelítéseként célszerű felfogni.

⁵⁶ Reinhart Koselleck (1923–2006) szerint: „a professzorok, a püspökök, a papok, a PR-szakemberek, a populáris sajtó képviselői, a poéták és a politikusok. Ez a társadalomnak az a hét kategóriája, akiknek hivatkozásai egy olyan közösségre vonatkoznak, amelyet saját maguk hoznak létre homogenizálás, kollektivizálás, leegyszerűsítés és mediatizálás útján.” Idézi: Assmann, 2016. 37–38.

⁵⁷ Assmann, 2016. 37, 41.

⁵⁸ Assmann, 2016. 41.

Fenyves Katalin – Assmanntól eltérően, aki az emlékezetkutatást a történelemtől elkülönülő önálló diszciplínaként igyekszik elfogadtatni – a történetírás komplex módon összekapcsolódó emlékezeti és tudományos dimenzióiról beszél és hangsúlyozza, hogy: „*arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a történelemnek mindig valamilyen adott helyen élő adott csoport emlékezetéhez is köze van. A feladat pedig nem az, hogy a tudományos diskurzus ezt a lehető legakkurátusabb módon kiküszöbölje: inkább e kettős meghatározottság tudatos vállalása képezheti a történetírás megújításának alapját.*”⁵⁹

Záró gondolatok

Az emlékezés – amely a közösségi és egyéni túlélés szempontjából is megkerülhetetlen imperatívusz – az, amiből a történelem és kulturális emlékezet közti személyes törések és hasadékok áthidalásának kötelezettsége és felelőssége ered. Az emlékezés a bibliai kontextusban és az életben is összefügg a nemzedékek közötti átadással, költőien filozofikus fogalmazással: az *anamneszisz*-szel,⁶⁰ egyszerűen szólva a tanítással.

A hagyomány átadás-átvétel (azaz az emlékezet és a felejtés) tárgyának meghatározását Yerushalmi az *Usages de l'oubli* (Felejtés gyakorlata) című, 1987. június 3-án franciául megtartott előadásában az általa kitágított értelmű *halácha*⁶¹ hatáskörébe utalta, „*amely tudja, mi az elsajátítandó, és mi a mögöttünk hagyandó, vagyis az értékeknek az a közössége, amely képessé tenne minket a történelem emlékeztető változtatására.*”⁶² Így nyitva hagyta a lehetőséget (a tradicionálistól kezdődően egészen a szekulárisig bezárólag) a többarcúság, a megközelítések széles spektruma számára. A hídverés felelőssége azonban érintetlenül maradt, bár egyéni és kollektív megvalósítást egyaránt feltételez.

⁵⁹ Fenyves Katalin: Zsidó önreprezentáció, személyes irodalom, történelem: Források és forráskritikai megjegyzések a zsidó önábrázolás tanulmányozásához. *Sic Itur ad Astra* 2009/59. 73–98.

⁶⁰ Yerushalmi a platóni *anamneszisz*-szel (*Menon*, 81a-e; *Phaedo*, 72e–77a) állítja párhuzamba a *bT Nidda* 30b:20-25-ben fennmaradt midrást, mely szerint a magzat az anyaméhben a teljes Tórát megtanulja [*Job* 29:4; *Prov.* 4:4], majd esküt [*Isa.* 45:23] vesz tőle egy angyal, hogy igaz és ne gonosz legyen. De mikor megszületik, és megérinti a világ levegője, egy másik angyal az ajkára csap és mindent elfeled [*Gen.* 4:7]. Ezért kell mindent újratanulnia. Yerushalmi, 2000. 112.

⁶¹ „*A héber főnév a hálách, „menni, járni” igéből származik, ezért a háláchá – az ösvény, amin az ember halad, az Út, a „Tao” – a rítusok és hiedelmek mindazon összessége, ami egy népnek az identitás és cél érzését nyújtja.*” Yerushalmi, 2000. 117.

⁶² Yerushalmi, 2000. 119.

Bacsó Beáta

A „felelős ember” egzisztencialista fogalma Karinthy Frigyesnél a modern és a posztmodern határán

1. A felelős, modern–posztmodern ember kialakulásának filozófiai keretei

Descartes *Cogito ergo sum* elvével kezdődik a racionális modern ember, aki saját létezését a gondolkodás önreflexiója által definiálja, fenntartva a kételkedés, a *Dubito ergo sum* mint a gondolkodás alapvető jogát, a szabad és pontosan ezáltal felelős individuum alapfeltételeként.

A felvilágosodás ész-kritikája már magát az emberi gondolkodás struktúráját vizsgálja, és eljut rajta keresztül a kanti kategorikus imperatívusz morálfilozófiai fogalmáig, mellyel az önálló törvényalkotó ember igényével lép fel, aki a kötelesség fogalmát képes – minden isteni, túlvilági büntetés vagy jutalmazás elvárása nélkül, vagyis minden önérdék feltételes imperatívusza nélkül – általános érvényű törvénné emelni. Ezzel megalapozza a szekuláris modern-posztmodern ember önálló felelősségét a világ felé, ami a modern demokratikus társadalom alapjaként szolgál majd.

Ezt a szekularizációs folyamatot az ezt észlelő és egyben megfogalmazó nietzschei kora-egzisztencialista filozófia tetőzi be, mely „nihilista”, amorális filozófiájával keres választ és megoldást a magára maradt, immár önmagáért felelős individuum megváltására. Majd a késő egzisztencialista Sartre fog (Heidegger és Husserl nyomán) újra Descartes letisztult *cogitójához* visszanyúlni. Ezzel megalapozza humanista egzisztencialista filozófiáját, és egy teljes, több évszázadon átívelő filozófiai kört zár be.

□ Bacsó Beáta PhD-hallgató az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Zsidó Vallástudományi Doktori Iskolájában, e-mail: bacsobeata67@gmail.com

A modern és a posztmodern gondolkodás, életérzés közé nem lehet éles határvonalat húzni, hogy hol végződik az egyik és hol kezdődik a másik, hiszen mint látjuk, ez a több évszázadon átívelő folyamat, és még ma sem különválaszthatóak, hiszen mindkét felfogás jelenlévő.¹ Heller Ágnes a modern szemléletet az univerzalizmussal, míg a posztmodernet a detotalizációval jellemzi.²

2. A posztmodern két nagy előfutára

A posztmodern megalapozását Nietzsche és Freud filozófiájához, illetve pszichológiájához fűzi a szakirodalom,³ tehát éppen ahhoz a két nagyhatású gondolkodóhoz, akik nagymértékben meghatározták a huszadik századelő, sőt napjaink gondolkodásmódját, világnézetét, életérzését és művészetét is.

2/1. Nietzsche nyelvi alapú ős-posztmodernizmusa

Nietzsche ős-posztmodernizmusát abból a nyelvi megközelítéséből vezeti le, amellyel a descartes-i racionális megismerési lehetőséget, vagyis a nyelv megbízhatóságát vonja kétségbe, abban az értelemben, miszerint az képes lenne az élet teljes megragadására. A grammatika és a szemantika, mivel egyfajta formát erőltet a belső és külső kaotikus folyamatokra, ezzel sematizálja azt. „A grammatika abszolútnak tetsző, de lényegükben szellemi-metafizikai fogalmakat, elképzeléseket teremt.”⁴ Így Nietzsche grammatikai hibának, a nyelv félrevezetésének tartja Isten fogalmát, miszerint az ember abból a grammatikai sorrendből indul ki, „hogy ha valami, ami fennáll, megteremtődött, akkor kell, legyen hozzá teremtő is”.⁵ Vagyis az Isten létében való hitet egyszerűen a nyelv megtévesztő rendszerének tudja be. Találó kifejezését idézve: „Attól tartok, hogy nem szabadulunk meg Istentől, mert ma is hiszünk

¹ Vö. Heller Ágnes: Mi a posztmodern – húsz év után. *Alföld*, 2003/2. 3–15.

² Heller, 2003.

³ Lásd Bókay Antal: A posztmodernitás szellemi ősforrásai. In: Uő: *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*. Budapest: Osiris, 2001.

⁴ Bókay, 2001. 266.

⁵ Uo., vö. még: Schrift, Alan D.: *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. New York: Routledge, 1990. 140–142; „Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.” Lásd: Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*. Berliner Ausgabe: Edition Holzinger, 2016a. 120. paragrafus.

a grammatikában.”⁶ Nietzsche ugyanígy kétségbe vonja a descartes-i *cogito* fogalmát is, vagyis magát a gondolkodó én fogalmát. Nietzsche a karteziánus *gondolkodom, tehát vagyok* kijelentés helyett – mondhatni, a *gondolkodom, tehát csalogok*⁷ tézisével vezet be, hiszen szerinte az ember csak metaforákban képes megragadni a dolgokat.⁸ A nihilizmus a káosz vállalásával jellemzően nem grammatikai, hanem hermeneutikai megoldásra jut, egyfajta metahermeneutikát derítve fel ezzel, „a káoszra rendet építés”⁹ előzményeit vizsgálva. Nietzsche szerint az igazságot soha nem tudjuk elérni, mivel az igazság nem létezik, hanem az „valami megalkotandó”, és ehhez szükséges a nyelven túli *hatalom akarása*. Ennek megfelelően a filológiát a „helyes olvasás művészetének” tartja.¹⁰ Nietzsche nyelvvel kapcsolatos felfogását később a posztmodern irodalomtudomány retorikai irányzata, a dekonstrukció dolgozza ki.¹¹ Bókay Antal Nietzschét a posztmodern irányzat egyik ősforrásának tartja.

2/2. Freud pszichoanalitikus és-posztmodernizmusa

Míg Nietzsche elméleti-filozófiai úton, addig Freud a gyakorlati élet szempontjából haladta meg a modern karteziánus gondolkodásmódokat. Felfigyelve a hisztériás betegek nem szervi eredetű tüneteire, feltárt egy grammatikai-szemantikai mechanizmust, nevezetesen azt, hogy az emberi psziché, ahogy a külső, úgy a belső világot is jelöltekre és jelölőkre osztja föl. Freud úgy gondolta, hogy a gyógyuláshoz elég ennek a nyelvi mechanizmusnak a titkait feltárni. Ennek egyetlen eszköze a nyelv, a beszélgetés volt.¹² Pszichoanalitikai terápiája során szembesült azzal, hogy a belső jelöltek-jelölők végtelen láncolatot alkotnak, vagyis minden korábbi trauma mögött újabb fedezhető fel, tehát a terápiás folyamat

⁶ Bókay, 2001. 266 „...Nietzsche's cryptic remark in Twilight”. Lásd: Schrift, 1990. 142; „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...” Lásd: Nietzsche, Friedrich: *Die „Vernunft” in der Philosophie*. In: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Berliner Ausgabe: Edition Holzinger, 2016b. 5. paragrafus.

⁷ Lásd: Bókay, 2001. 267; Vö. Nietzsche, Friedrich: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Budapest: Attraktor, 2018.

⁸ Vö. Nietzsche, 2018. 5–23.

⁹ Bókay, 2001. 266.

¹⁰ I.m. 269., Vö. Nietzsche, Friedrich: *Emberi – túlságosan is emberi I*. Szeged: Szukits, 2000. 102./270. paragrafus Nietzsche, Friedrich: *Anzeichen höherer und niederer Kultur*. In: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. 1878. 270. paragrafus.

¹¹ Uo.

¹² Bókay, 2001. 270.

befejezhetetlen, lezárhatatlan.¹³ Ezzel bebizonyosodik, hogy a személynek nincs stabil magva, nincs végpontja, mivel minden végpontnak hitt mögött újabb bukkan föl. „Ez a lezárhatatlanság a pszichoanalízis posztmodern kiindulópontja, hiszen illúzióknak minősíti az egységes személy, a végleges, egyértelmű jelentés és a megbízható grammatika iránti törekvést.”¹⁴

Az 1900-ban megjelent Álomfejtés című művében hermeneutikai modellt vezetett be, ezzel születik meg a pszichoanalízis módszere. A posztmodern szemantikai koncepció változataként a lélek mélyén ismeretlen eredetű fragmentumok, hibás lélektöredékek halmazát feltételezte.¹⁵ „...Azt állítja, hogy ezek a fragmentumok egy egységes erő, egy vágykomplexum megjelenésének, létezésbe kerülésének jelei. Ezt az egységes erőt nevezi Freud *tudattalannak*.”¹⁶ „A tudattalan, a vágy minden racionális mögött megtalálható...”¹⁷ A kartézianus *gondolkodom, tehát vagyok* ellentétéként Freud a *vágyom, tehát vagyok*¹⁸ elvét tartja megalapozottnak. A freudi „tudattalan és a hozzákapcsolódó lelki mechanizmusok ugyanazt az életpozíciót és elméleti szerepet töltik be”, mint Nietzsche-nél a hatalom akarása.¹⁹ „A vágy (...) folyamatos értelmezési kényszer, és az egyes ember élete, így egy léthermeneutika, a vágy értelmezésének a sorozata.”²⁰ A kielégítetlen vágy az elfojtás lelki tevékenysége során okozhatja a pszichés betegségeket. A pszichoanalitikai dialógus (nyelverteremtő), álomfejtő terápia során az elfojtott és a racionális önccsalás mögé tekintés a vágy genealógiai kezdőpontjára, lehetőséget ad a belső értelem újrateremtésére, mely nem vagy kevésbé megbetegítő. Ezt a folyamatot önteremtő hermeneutikának is lehet nevezni. A pszicho-

¹³ Uo. 271.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ „Desidero is a fundamental the Freudian Cogito”. Lacan, Jacques: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. (Translated: Alan Sheridan.) New York – London: W. W. Norton and Company, 1981. 154., „»I think therefore I am« (in Latin, Cogito ergo sum) was to be replaced by Lacan’s psychoanalytic axiom of the uncertainty of human desire, Desidero ergo sum, »I desire therefore I am«”. Levine, Steven Z.: *Lacan Reframed*. London: I.B. Tauris, 2008. 70. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755696505>, Vö. O’Brien, Eugen: Desidero Ergo Sum (I Desire Therefore I Am): Towards a Psychoanalytic Reading of the Advertising of Perfume. *Irish Communication Review*. 2016. 223. vol. 15. 201–236. DOI: <https://doi.org/10.21427/D79G63>

¹⁹ Bókay, 2001. 271.

²⁰ I.m. 272.

analízis nagyon posztmodern természetű tartalma, hogy az (elfedő) retorizálást kiváltó vágyat megragadja, mivel annak megragadása lényege szerint nem lehetséges, hiszen a jelöltről mindig kiderül, hogy valójában jelölő, és újabb megértésre szorul. Így a személyiség feloldódik, szétszóródik, léte temporalizálódik.²¹



Rippl-Rónai József (1861–1927): Karinthy Frigyes, 1925. Pasztell. PIM

Freud az *Egy illúzió jövője*²² című művében Isten fogalmának kialakulását abban látja, hogy egy ősi szorongás, félelem, bűntudat az ősapa képében artikulálódik, majd ez az ősapa kép emelkedik istenfogalommá.²³ „Isten – a freudi rendszerben – egy vágy értelmezése, mégpedig dialogikus értelmezése, mert a minden egyes emberben benne rejlő szorongás egy közös egyezség, dialógus alapján kapott illuzórikus, de megnyugvást hozó jelölőt.”²⁴

Nietzsche és Freud nyelvi, hermeneutikai felfogása már a posztmodern jelentéskoncepciót előlegezi, de annak alapelveit majd csak Heidegger

²¹ I.m. 273–274.

²² Freud, 1945.

²³ Lásd: uo. 276., Vö. még: „Ez az ősapa volt azonban eddigi eredményeim nyomán, amelyeket ehelyütt nem akarok megismételni, isten ősi mintaképe, a modell, amelynek alapján későbbi nemzedékek isten alakját megmintázták.” Freud, Sigmund: *Egy illúzió jövője*. (Fordította: Dr. Schönberger István.) Budapest: Bibliotheca, 1945. 57.

²⁴ Bókay, 2001. 276.

és Derrida dolgozzák ki, az ő megfogalmazásuk alapján és a posztmodern korból való visszatekintés során Nietzsche és Freud tarthatók a posztmodern felfogás elődeinek.²⁵

A nietzschei filozófia és a freudi pszichológia hatása a huszadik századelőn

Mint láttuk a huszadik századelő a két nagy szellemi áramlat, a nietzschei filozófia és a freudi pszichológia hatásának légkörében zajlik. Így természetesen hatott a művészetekre, azon belül az irodalmi ábrázolásra, a filozófiai gondolkodásmódra. A magyar irodalmon belül leginkább a nyugatosok dolgozták fel műveikben mindkét szellemi áramlat társadalmi, lélektani és etikai következményeit.

Nietzsche azzal, hogy a 19. sz. szekularizálódó társadalom morális válságára kereste a választ, vagyis arra, hogy miért nem működnek a *kőbevésett* zsidó-keresztény törvények – sőt, az egész történelmet épp a zsidó-keresztény morális értékrend cáfolataként értelmezte – annak következményeként nyilatkozta ki azt, hogy „Isten halott”.²⁶ Hiszen, ha Isten halott, akkor morális törvényei sem érvényesek többé. Ezzel a kijelentésével Nietzsche végérvényesen felszabadítja/megfosztja az embert az isteni gondviselés oltalmazó illúziójától, egyben isteni terhet, a lét felelősségét is vállára rakva, amit filozófiai logikájából következően csak az emberfeletti ember, az *Übermensch* lenne képes hordozni. Ha nem is az *Übermensch*, de megteremtődik az az önmagáért felelős, autonóm, szekuláris individuum, amely a modern-posztmodern polgári demokratikus társadalom feltétele.

Természetesen ez a metafizikai *valóságtól* megfosztott nihilista világ, egzisztenciális szorongást vált ki az egyénből, egyben detotalizálja²⁷ is a világot, nincs többé univerzális egység, amibe kapaszkodni tudna – amint láttuk ez a posztmodern életérzés egyik meghatározó alapja is egyben. Ez a szorongó életérzés és felelősségtudat az arra érzékeny

²⁵ Uo.

²⁶ „»Wohin ist Gott?« rief er, »ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! (...) Gott ist tot! (...)«” Lásd: a bolond ember kijelentését – aki tulajdonképpen Zarathustra előképeként már kimondja, hogy „Isten halott!” (Tatár György közlése), hisz „Mi öltük meg őt” –, akit pont azért bántanak, mert ki meri mondani az igazságot. Lásd: Der tolle Mensch, 126. paragrafus. In: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza*. Berliner Ausgabe: Edition Holzinger, 2016c.

²⁷ Heller Ágnes kifejezése.

gondolkodókban, művészekben különböző válaszreakciókat váltott ki, a filozófiában és az irodalomban egyaránt. Ebben az értelemben Nietzsche utáni filozófiáról és irodalomról beszélhetünk.

Erre az egzisztenciális problémára keresi a választ Karinthy is, és Nietzsche *Zarathustrájának* ellensúlyozásaként teremti meg a *felelős ember* fogalmát, amellyel saját személyében is azonosult.²⁸

4. Karinthy felelős ember fogalmának elhelyezése a kartéziánus és a késő egzisztencialista filozófiai gondolkodás között

Sartre *Descartes a szabadságról* című tanulmányában írja: „Descartes önkéntelen reakciója az, hogy ragaszkodik az ember felelősségéhez az igazzal szemben. Az igaz emberi valami, hiszen állítanom kell, hogy legyen. (...) Az ember tehát az a lény, aki által az igazság megjelenik a világban: az a feladata, hogy teljesen elkötelezze magát azért, hogy a létezők természetes rendje az igazságok természetes rendjévé alakuljon át. El kell gondolnia a világot, és akarnia kell a gondolkodást, a lét rendjét pedig az ideák rendszerévé kell átalakítania. (...) Descartes tehát teljes mértékű intellektuális felelősséggel ruházza fel az embert.”²⁹ Vagy, ahogy *A lét és a semmiben* már korábban megfogalmazta: „Az ember, minthogy szabadságra van ítélve, az egész világ súlyát vállalán hordozza: felelős a világért és önmagáért, mint létezési módért.”³⁰

Tehát a világ rendjéért felelős individuum fogalmazódik itt meg az érett egzisztencializmus tiszta descartes-i eredetéig visszanyúlva. Karinthy „felelős ember” fogalma ebbe a gondolati rendszerbe illeszthető, ezen túlmenően, majd látni fogjuk, a zsidó megváltásfogalom bizonyos kritériumainak is megfeleltethető.

²⁸ Erre Kosztolányiné hívja a fel a figyelmet: „Némelykor Homérosz, majd meg Szókratész, esetenként Napóleon, de legtöbbször Telma Titusz, a »megölhetetlen«, a »megváltó«, »az ezerarcú« ember szerepébe élte magát. Szerette hirdetni magáról, hogy ő a »felelős ember«, s ezt valahogy úgy értette, hogy magára vállalja minden rosszért, minden bűnért a felelősséget.” Kosztolányi Dezsőné Harnos Ilonka: *Karinthyról*. Budapest: Noran, 2004. 105.

²⁹ Sartre, Jean-Paul: *Descartes a szabadságról*. In: Uő: *A szabadságról*. Budapest: Kossuth, 1992. 20–21.

³⁰ Sartre, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*, Debrecen: Latin betűk, 1996. 74./76. j.



Karinthy Frigyes, 1925 körül. nemzetikonyvtar.blog.hu

4/1. Karinthy Holnap reggel című színművének bemutatása a kísérleti ember (megváltó) prototípusának szempontjából

Karinthy *Holnap reggel* című színművének előszavában fogalmazza meg a felelős ember általa önként vállalt szerepét. Ez a mű az első világháború nyolcadik hónapjában, tehát egy apokaliptikus korszakban íródott, mely még inkább a megváltás iránti igény felfokozott légkörében fogalmazódik meg benne: „Ki verte belém, hogy nekem kell megoldani a csomókat – hogy én vagyok a felelős az életért, melyért senki sem vállalja a felelősséget?”³¹ A lét felelősségét tudatosan felvállaló ember – az autonóm, polgári individuum – szabadságában a megváltás képessége

³¹ Karinthy Frigyes: *Holnap reggel*. Békéscsaba: Tevan, 1916b. 13.

is benne rejlik. Ennek megfelelően Karinthy *felelős emberei* egyben megváltói feladatot is betöltenek.

A *Holnap reggel* főhőse, Ember Sándor a „kísérleti megváltó” prototípusa – ahogy Karinthy fogalmaz előszavában: „... De én a törvényre vagyok kíváncsi, nem arra mi az ember, hanem arra, hogy mi lehetne ... mi felé érdemes törekedni. Azt az embert akarom látni, akit az értelem és belátás teremtett volna a hatodik napon – ahelyett, akit a véletlen teremtett. A kísérleti embert, a homunkuluszt akarom látni...”³² – aki majd Telma Titusz alakjában fog kiteljesedni *Az ezerarcú lélek*³³ főhőseként.

Már Ember Sándor is egyfajta Übermensch, ugyanakkor ő Zarathustra ellentéte – ahogy ezt Karinthy Márton is feltételezi az Ördöggörcs című könyvében.³⁴ Az egzisztenciálisan szorongó ember halálfélelmétől megszabadított Ember Sándor képes lesz tragikus sorsát elkerülni, vagyis megfordítani a tragikomédiában törvényszerűen bekövetkező szomorú véget,³⁵ és az ölésre és pusztításra szánt repülőgépet békés célú eszközzé alakítva át, a háborúnak, a gyilkolásnak nemet mondva magasztosul emberfölötti megváltófigurává, azzá a kísérleti emberré, homunkulusszá, akit Karinthy keresett.

4/2. *Az ezerarcú lélek című novella érett megváltófigurája/felelős embere*

Karinthy jóval érettebb megváltófigurája, „felelős embere” (bár csak két év választja el a két mű keletkezését), *Az ezerarcú lélek* főhőse, Telma Titusz személyében válik teljessé. A novella 1916-ban jelent meg, és egész további életében foglalkoztatja Karinthyt, így a regényhez szervesen hozzátartozó *Telma Titusz kiáltványát* is haláláig „gyúrta, faragta magában”,³⁶ és amelyet főműveként egy kiáltvány-regénnyé szeretett volna kiteljesíteni.³⁷

³² I.m. 8.

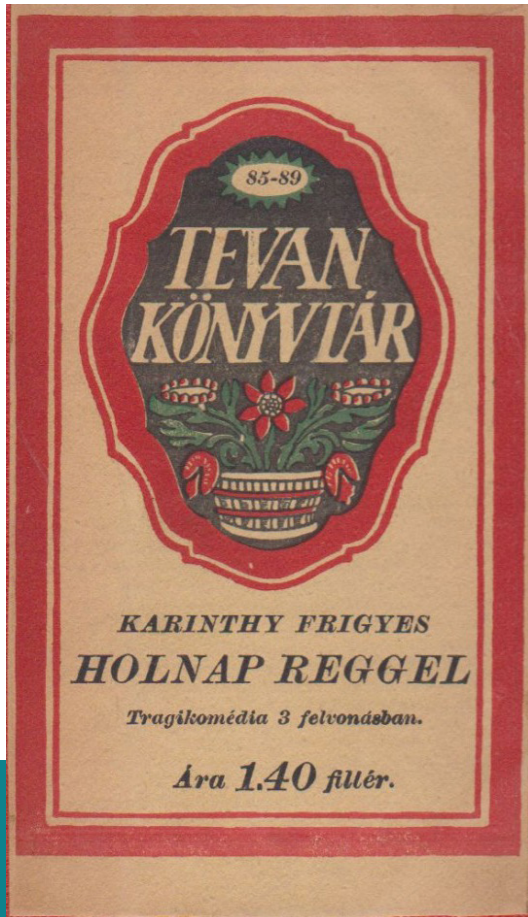
³³ Karinthy, 1916a.

³⁴ Lásd Karinthy Márton: Ördöggörcs I. Budapest: Ulpius-ház, 2003. 217.

³⁵ „Tragikomédiát írok, de fordítottat. Eddig a tragikomédia eleje vig volt, a vége szomorú. Próbáljuk egyszer úgy, hogy az eleje legyen szomorú és a vége vig.” Karinthy, 1916b. 11.

³⁶ Lásd: Ascher Oszkár előszava, In: Karinthy Frigyes: *Telma Titusz kiáltványa*. In: Ascher Oszkár (szerk.): *Karinthy Frigyes kiadatlan naplója és levelei*. Budapest: Nyugat, 1938a. 163./ Karinthy Frigyes: *Az ezerarcú lélek – Telma Titusz kiáltványa. Bacsó Beáta tanulmányával*. Sajóvelezd: Sáránszki, 2011. 62.

³⁷ Lásd: Erdős Iván „*Legenda az ezerarcú lélekről*“ *Karinthy Frigyes emlékének* című nekrológja. *Ujság*, 1939. szeptember 1. 7./Karinthy, 2011. 173.



Karinthy Frigyes: *Holnap reggel*. Tevan Könyvtár 85–89, 1916.

A kiáltványt Ascher Oszkár szerkesztette egybe Karinthy különböző időben keletkezett kézirataiból,³⁸ és 1938-ban *Karinthy Frigyes kiadatlan naplója és levelei* részeként adta ki, az író halála után.³⁹ Míg a regény több kiadást is megért, a kiáltvány méltatlanul feledésbe merült, és csak 2011-ben került kiadásra immár a regény szerves részeként.⁴⁰

³⁸ Lásd: Ascher Oszkár megjegyzése In: Karinthy, 1938a 187./Karinthy, 2011. 86.

³⁹ Karinthy, 1938a.

⁴⁰ Karinthy, 2011.

A két mű együttes megjelenése azért is nagyon fontos a Karinthy-életmű szempontjából, mert ezekben fogalmazódik meg az írónak a nietzschei amorális, „nihilista” filozófiával szembeni legfontosabb morálfilozófiai üzenete a világhoz, de azon túlmenően egy komplex egzisztenciál-filozófiai, egyben megváltástani elképzelést is elénk tár.

Az ezerarcú lélek az első világháború apokaliptikus háttérében íródott, és a regény története is ebben az időben zajlik. Telma Titusz egy 30–33 éves⁴¹ (akárcsak Jézus vagy Zarathustra) hágai zsidó természettudós (az élettan doktora), aki felfedezi a halhatatlanság titkát, és saját testét elhagyva, lelke képes reinkarnálódni más szerves vagy szervetlen testekben is. Ezzel az emberfölötti képességével megváltói hatalomra tesz szert, hiszen ő bárkit megölhet *büntetlenül*, de őt senki emberfia meg nem ölheti. Ezt a képességét rosszra is fölhasználhatná, de megváltói lényege éppen abban teljesedik ki, hogy cselekvő jóként az e világi megváltásra törekszik. A kolmi ütközetben tűnik fel egy már lelőtt káplár testében, és kelt meghökkenést, majd hahotázó hisztériát az őt megölni nem tudó katonák között. Ez Telma Titusz mint *messiás* apokaliptikus betörése a történelembé. Ez megfelel bizonyos zsidó messiási kritériumoknak.⁴²

Az orvosok telmamániának, vagy telmaizmusnak diagnosztizálják azt a tömeghisztériát, amit ez a jelenet elindít az emberek között – majd a lutheri kiáltvány wittenbergi székesegyház falára történt kitűzésének évfordulóján – Telma Titusz a londoni parlament kapujára tűzi ki saját kiáltványát. Tehát, amint látjuk, a regény immanens részeként jelenik meg a kiáltvány, bár ekkor még valószínűleg az író csak elkezdhette

⁴¹ Karinthy Telma Titusz korát *Az ezerarcú lélek*ben 33, a *Telma Titusz kiáltványában* pedig 30 évesnek határozza meg.

⁴² „A messiási gondolat, mint eleven hatalom a zsidóság (...) világában mindenkor az apokaliptikával szorosan összekapcsolódva jelenik meg. (...) a messiás-eszme nemcsak az emberiség megváltás-reményét megfogalmazó elvont tétel kinyilatkoztatásaként jött létre, de mindenkor fölöttébb konkrét történelmi összefüggések kísérték.” Scholem, Gershom: A messiás-eszme a zsidóságban. In: *Uő: A kabbala helye az európai szellemtörténetben – Válogatott írások I.* (Fordította: Berényi Gábor.) Budapest: Atlantisz, 1995. 88.

Vö. még: uo. 83., Scholem, Gershom: *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality.* (Translated: Michael A. Meyer, Hillel Halkin.) New York: Schocken Books, 1971. 1., 4./II.

https://web.ics.purdue.edu/~akantor/readings/scholem_messianic_judaism.pdf (letöltés ideje: 2021. szeptember 21.) Lásd: még bővebb elemzést: Karinthy, 2011. 94–96.

kidolgozni a kiáltvány szövegét, hiszen pontjait itt még nem ismerjük, csak egy rövid hivatkozás erejéig tudjuk meg, hogy a „szabadnak született ember jogairól szól”.⁴³



Karinyth Frigyes: Az ezerarcu lélek, 1916.

⁴³ Lásd Karinyth Frigyes: *Az ezerarcu lélek*. Budapest: *Az Érdekes Ujság* ingyenes karácsonyi melléklete 1916a. 18./Karinyth, 2011. 28.

A novellabeli kiáltványban Telma egy Antwerpenben tartandó konferenciára szólítja fel a világ kormányait és egyben kinyilatkoztatja az ő emberfölötti hatalmát, és a méltatlanul hatalmat bitorlókat lemondásra szólítja fel, különben – a cselekvő messiás kritériumainak megfelelően – végez velük.⁴⁴

Telma Titusz végül a történelem színterén tevékeny messiásként eléri az általános leszerelést, a fegyverek megsemmisítését, a világbékét. És ezzel úgy tűnik, beteljesíti megváltói feladatát, bár a regény utolsó fejezetében mégis kétséges marad a megváltás lehetősége, mivel az immár Mesquin márki testében lévő Telma szerelmének írt leveleiből mellékesen megtudjuk, hogy a világ újra fegyverkezik. A Karinthyra oly jellemző ironikus csattanóként végül a nő iránti reménytelen szerelme miatt Telma úgy dönt, hogy feloszlatja lelkét, és távozik az élő emberek sorából. Telma Tituszból legenda lesz, Kurt József, Telma apostolaként tudósít róla, hogy mint *megváltót* visszavárják.

Ez a regény története dióhéjban, és erre épül rá az Ascher Oszkár által összeszerkesztett, 22 évvel később és külön kiadott kiáltvány szövege.

4/3. Telma Titusz kiáltványának kozmogóniai, morálfilozófiai és ontológiai vonatkozásai

Telma Titusz kiáltványának bevezető része (*I. A legenda*) visszautal a legendára, vagyis a regény történéseire. A kiáltvány pedig, „egy magát megnevezni nem akaró kutatótól”⁴⁵ kerül „Kurt József evangéliumaként” az azt nyilvánosságra hozó kiadóhoz. Azt sugallván ezzel az író, mintha bekövetkezett volna a várt „parúszia”, vagyis Telma Titusz a megváltó újra megjelent volna az emberek között, hogy újra elhozza ama örömhírt, az új evangéliumot.

⁴⁴ Scholem, Maimonidésznek a Jemeniekhez írott leveléből (*Iggeret Témán*) idézi a következő messiásra vonatkozó meghatározását: „De a csak őt megillető tulajdonság az, hogy Isten érkezésének pusztá hírével megrendíti majd a Föld összes királyát. Királyságuk megsemmisül, sem karddal, sem lázadással nem tartóztathatják fel őt, vagyis nem támadhatják és nem hazudtolhatják meg, hanem megbabonázzák őket az általa megmutató csodálatos jelek. Aki meg akarná ölni őt, azt ő öli meg. Nincs menekvés előle, és keze közül nem lehet megszabadulni... Ez a király igen hatalmas lesz. Aki ellene kél, azt Isten elpusztítja, és az ő kezébe helyezi sorsát.” Scholem, 1995. 121./23. jegyzet, Vö. még: Scholem, 1971. 30./25. jegyzet (lásd: 342–343.)

⁴⁵ Karinthy, 1938a. 163./Karinthy, 2011. 62.

Nietzschéhez hasonlóan, aki *Zarathustráját* ötödik evangéliumként is nevezte, Karinthy is új evangéliumnak szánta kiáltványát, melynek nyelvezete, bibliai parallelizmusai – akárcsak a *Zarathustra* esetében – az evangéliumokat idézi. Ez mindkettőjükénél tudatos utalás az eredeti evangéliumok saját formájukban való visszavonására, illetve megreformálására. Karinthy viszont kettős céllal teszi ezt, ő Nietzsche *Zarathustrájának* visszavonásaként is írja saját evangéliumát.

Az új evangéliumnak megfelelően Telma hívei új időszámítást vezetnek be⁴⁶ (akárcsak Nietzsche *Az Antikrisztusban*).⁴⁷ Karinthy hallatlan teológiai érzékkel alapozza meg új vallását, a „telmaizmust”, melyet mint majd látni fogjuk, új morális tartalommal tölt meg az eredeti evangéliumokhoz képest. Az új vallásnak megfelelően új teremtéstörténetet is alkot, mely egy komplex kozmogóniai rendszert tár elénk.

A kiáltvány következő fejezetében (*I. §/1. A Rémület*) bontakozik ki teremtéstörténete, s kezdődik ezzel maga a kiáltvány (azért is áll itt az *I. §/1.* jelzés, amiben aztán később nem volt következetes Karinthy).

„Kezdetben volt a köd és a káosz és ebben a ködben és káoszban aludt a Bátorság. Egyszer pedig felébredt, nyújtózkodott, mint az ébredő, még álmos lélek kiált, mikor jókedvűen magához tér. (...) A köd pedig megrémült ekkor és reszketni kezdett egész mivoltában...”⁴⁸

A kozmosz ettől az *eredendő Rémülettől* rendeződik anyaggá, alakulnak ki a naprendszerek, alakul ki a Föld, a Földön az élet, s egy napon az Ember, a „reszkető Rémület fia”.⁴⁹

Ahhoz, hogy ezt a kozmogóniai kezdetet megértsük, ismernünk kell Karinthy ontológiai elképzelését, melyet számos művében kifejt (például *Van-e túlvilági élet? Minden másképpen van, Holnap reggel* előszava, *Mennyei Riport* előszava, *Kötéltánc*, *A rossz álmom* stb.)

A freudi pszichológia hatása is közrejátszhatott abban a szinkretista és több filozófiai nézetet is magába foglaló elképzelésébe, mely szerint: „... van egy é b r e n l é t, amelyhez viszonyítva eszmélő életünk annyi csak, mint mostani életünkhöz képest az álmom...”⁵⁰

⁴⁶ Karinthy, 1916a. 3./Karinthy, 2011. 13.

⁴⁷ Lásd: Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2007. 114./62., 115., Vö. Karinthy, 2011. 99–102., 112–113.

⁴⁸ Karinthy, 1938a. 167./Karinthy, 2011. 66.

⁴⁹ Uo. 167–168./Uo. 66–67.

⁵⁰ Karinthy Frigyes: *Van-e túlvilági élet?* In: Ungvári Tamás (szerk.): *Címzavak a Nagy Enciklopédiához II.* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980. 333.

Karinthy elképzelése szerint ebből az „áloméletből”, csak az álom-logikájával ellentétes lelki mozdulattal, például egy artikulátlan kiáltással, vagy nevetéssel lehet felébredni, az *igazi valóságra*, vagyis egyfajta halál utáni ébredésre gondol, mely sem nem az általunk ismert élet, sem a halál, hanem valami azon túli „harmadik állapot”, egy individuális túlvilág, ami mindig az álomélettel párhuzamosan létező valóság.



Karinyth Frigyes, 1930 körül. Wikimedia Commons

A kiáltvány teremtéstörténetében ébredő Bátorság, a metafizikai istenség, amely tulajdonképpen nem más, mint egy személy belső én-istene, aki gnosztikus távolságban létezik valahol, és álmodja/teremti az illető álom-énjét (duális lélekfelfogás),⁵¹ életét, álomvalóságát. (A jóval később íródott *Mennyei Riport* főhőse, Merlin Oldtime majd ehhez a metafizikai

⁵¹ „...két részből áll a lelkünk: – az egyik, az abszolút, ami állandóan a túlvilágban van – s a másik, amit innen ismerünk, az életünkben, előbbinek függvénye, relatív valami, mint az álom: – lélek, melynek minden élménye az éber szellem állapotától függ.” Karinyth Frigyes: *Mennyei Riport*. In: Ungvári Tamás (szerk.): *Mennyei Riport, Utazás a koponyám körül*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977. 16.

Bátorság istenhez fog eljutni túlvilági utazása során.) Karinthy én-isten elképzelése tulajdonképpen egy transzcendentális ego, de természetesen nem a husserli vagy sartre-i értelemben, ugyanakkor a sartre-i tudati önreflexió mechanizmusával megmagyarázható lenne Karinthy ebbéli belső én-képzete.

Ha ebből a sajátos teológiai logikából próbáljuk értelmezni a Bátorság-istent, akkor ez Telma Titusz önteremtő belső isteneként is felfogható, aki majd az „eredendő rémülettől” meg fogja váltani az általa teremtett világot.

Tehát a Bátorság kiáltásával (igéjével) szükségszerűen teremti meg a tőle független *Rémület kozmoszát*. Innentől, mintegy gnosztikus istenség, nem vesz részt tovább a teremtésben, hanem a Rémület *démiurgoszként* teremti tovább a reszkető anyagvilágot, benne az embert a „reszkető Rémület fiát”.⁵² Aki majd azért emel falakat maga köré, és azért készít fegyvereket, mert félni fog embertársától, a másik ember életétől, nem a haláltól, hanem a megölhetőségtől, és éppen emiatti félelmében fog ölni és háborút viselni.

Karinthy pontosan érzékeli azt az egzisztenciális félelmet és szorongást, amit a magára maradt, modern-posztmodern, szekularizálódó polgári individuum érez (akárcsak Kafka műveiben, csak más írói eszközt használva fel), és ebből az egzisztenciális félelemből építi fel kozmogóniáját; a Rémület kozmoszának teremtéelméletét. De nem hagyja válasz nélkül, és ahogy minden kozmogóniából logikusan következik a morálfilozófiai végkifejlet, így Karinthy esetében is filozófiai-logikai következményként a bátor *jó*, az erős *jó* morális rendszerét építi fel, ezzel a nietzschei amorális filozófiát is felülírva.⁵³

Telma Titusz megöli magában a félelem okát, a megölhetőségtől való félelmet, így tesz szert emberfeletti halhatatlanságára és megváltó hatalomra.⁵⁴ Az evangéliumi hegyi beszédet idéző kiáltványt intéz az emberekhez, a megölhető halandókhoz, ahogy ő nevezi őket:

„A Boldogság neve: megismerés.

Megmondattott: mondj igazat, betörök a fejed.

És megmondattott: töred be a fejed és mondj igazat.

⁵² Lásd: Karinthy, 1938a. 168./Karinthy, 2011. 67.

⁵³ Vö. Karinthy, 2011. 113–124.

⁵⁴ Vö. Karinthy, 1938a. 170./Karinthy, 2011. 69.

Én pedig azt mondom: betört fej nem mond igazat.⁵⁵

S a fejben, mely nem fél a betöréstől, nem az igazság lakozik, hanem a legyőzött félelem holtteteme, melyet úgy neveztek eddig: Bátorság.

A vértanú, ki meghalt az eszméért, vérével vörösre festi azt, s aki azért fogadja be az eszmét, mert vér tapad hozzá, a vért fogadta be és nem az eszmét.

Megmondattott: szeresd ellenségedet, mint felebarátodat, jó légy ahhoz, aki rosszat tesz veled s ha szíved felé sujt, tárd ki melledet.

Én pedig azt mondom: ha az ellenség megöl téged s te hagyod – meg fogja ölni felebarátodat is: bizony mondom neked, az ő kezével, amit nem fogtál le, te ölted meg a te felebarátodat.

Mert kétféle módon támad fel az emberben ama Félelem: az egyik elhalványul a vértől, mely az eszméhez tapad, a másik vérszemet kap tőle.

Azért hát én, ki nem eltörölni jöttem a törvényt, hanem betölteni, azt mondom:

Szeresd ellenségedet, de gyűlöld, aki nem szereti.

Bocsáss meg mindenkinek, de ne bocsáss meg annak, aki meg nem bocsát.

Érts meg mindenkit, de ne értsd meg azt, aki meg nem ért.

Tégy jót mindenkivel, de rosszat tégy azzal, aki nem tesz jót.

*Ezt mondta Telma Titusz azon a reggelen, mikor megtudta, hogy őt nem lehet megölni.*⁵⁶

Amint látjuk, Karinthy felülírja az eddig betarthatatlannak bizonyult jézusi törvényeket, átalakítva azokat életigenlő, gyakorlatias morális törvényekké, amelyekkel az erős jó bátorsága legyőzheti a rosszat, és elhozhatja a félelemben élő ember számára a megváltást.

⁵⁵ Az *Utazás a koponyám körül* című regényből Révész György forgatókönyvével és rendezésével 1970-ben készült filmváltozat főhőse kisebb változtatással a második, harmadik és negyedik sort idézi, lásd.: <https://www.dailymotion.com/video/x58qdr7> 05:31-06:01. (letöltés ideje: 2020. február 1.)

A filmbeli jelenet valószínűsíthetően *Az ezerarcú lélek* című regénynek és a *Telma Titusz kiáltványának* zseniálisan összesűrített pillanat-montázs. A kortárs visszaemlékezéseken és az általunk 2011-ben kiadott Karinthy-könyvön kívül még Erdődy Edit: *Világkép és ábrázolásmód Karinthy Frigyes: Holnap reggel című drámájában* című esszéjében utal a két mű szerves összetartozására. Lásd: In: Angyalosi Gergely (szerk.): *Bíráló áruhában, Tanulmányok Karinthy Frigyesről*. Budapest: Maecenas, 1990. 67.

07:21-07:28-ig a film *Karinthy Frigyes kiadatlan naplója és leveleiből* (szintén a főhős szájába adva) idézi, hogy Telma Titusz a megölhetetlen ember témájával Karinthy meg akarta pályázni a francia békefilm-díjat. Vö. Karinthy, 1938a. 88.

⁵⁶ Karinthy, 1938a. 171–172./Karinthy, 2011. 70–71.

Ezzel még nem ér véget Telma Titusz megváltói programja, még Az élő emberekhez szól, és megtanítja őket, hogy hogyan legyenek jók:

„Először hozzátok szólok: mindannyiatokhoz s csak aztán azokhoz, akik közületek hatalmasok: nektek mondom el, kicsoda Telma Titusz.

Élő emberek a földön: eddig úgy hívtak benneteket: halandók. Én úgy hívlak benneteket: megölhetők.

Benneteket kik elsápadtok a vértől és benneteket, akik vérszemet kaptok tőle.

Megmondatott nektek a ti bölcseitektől, hogy a haláltól féltek s azért neveztétek el magatokat halandóknak.

Én pedig azt mondom nektek: nem a haláltól féltek ti, hanem egymástól: az Időelőtti Haláltól, amit úgy hívnak: ölés.

Mert a halált adta nektek ugyanaz, aki a Születést adta – a világ istene, kinek neve Bátorság.

Aki pedig születni akar, ha ideje elérkezett s megszületik, mert jó élni – az meghalni is akar, s meghal, ha ideje elérkezett, mert jó meghalni.

Mert két boldogság vagyon: felébredni a kipihentnek és elaludni az elfáradottnak.

De két gyötrellem is van: felébredni a fáradottnak és elaludni a kipihentnek.

Aki tehát idő előtt születik, annak elvetélték az életét – aki idő előtt hal meg, annak elvetélték a halálát, – az elvetélt haláltól féltek ti, megölhetők, nem a haláltól, ti halandók.

Ezt mondja nektek Telma Titusz, a megölhetetlen halandó, ama Bátorság gyermeke.”⁵⁷

Ezzel pontos definícióját adja a félelem okának, így az ember számára is megteremti, ha nem is a halhatatlanság, de a megölhetőségtől való megváltódás lehetőségét. Ehhez pedig kézzel fogható gyakorlati útmutatást ad:

„Mert amíg a jó meg nem félemlíti a rosszat: az ő neve Gyengeség.”

Ennek megfelelően legfőbb üzenete az, hogy „Ne féljeteK.”⁵⁸

Tulajdonképpen ez Karinthy morálfilozófiai üzenetének lényege, de a kiáltványában szól még *A Föld Hatalmasaihoz*, akikkel szemben, mint egy platóni államférfi lép fel, átveszi tőlük a világ irányítását. Legvégül

⁵⁷ I.m.173–174./I.m. 72–73.

⁵⁸ I.m. 187./I.m. 86.

A *gondolkodókhoz* intézi szavait, akiknek tisztje lenne irányítani ezt a világot, és rájuk testálja világirányító hatalmát, ha majd nem lesz egyszer, hiszen a megváltott világnak nincs már többé szüksége a megváltó jelenlétére. Telma Titusz abszolút szabadsága abban áll, hogy nem foglya a halhatatlanságnak, hanem maga döntheti el, hogy meddig van jelen a világban.⁵⁹

4/4. Karinthy morálfilozófiai üzenetének jelentősége

Albert Camus *Nihilizmus és történelem* című esszéjében bírálja Nietzsche amorális filozófiájának nihilizmusát, amely a koncentrációs táborok *bűncselekmény-börtöneibe* zárta végül az embert, mikor a jogos metafizikai lázadás a halálraítéltség és szenvedés igazságtalanságát kéri számon Istenen, majd felváltja az eszei hatalom akarását a világi hatalom akarásával. „Az irracionális büntetteket az ember, az immár magányosnak tudott világban, az ész bűncselekményeivel tetézi, az emberek világbirodalma felé haladva. A »lázaadok, tehát vagyunk«-hoz hozzáfűzi, miközben rendkívüli szándékokat forgat a fejében, a lázadás halálát: »És egyedül vagyunk«.”⁶⁰

Ebből a humanista egzisztencialista alapállásból érthető meg igazán Karinthy morálfilozófiai üzenetének fontossága. Talán, ha nem (csak) magyar nyelven, hanem valamely világnyelven alkot, akkor a nihilizmusra adott sikeres válasza megmenthette volna az emberiséget pusztító önmagától!

5. Karinthy azonosulása a „felelős ember” szereppel

Hogy Karinthy mennyire azonosult a „felelős ember” szereppel, az *A reformnemzedékhez. Hevenyészett elszámolás a költőre bízott talentomról* című versében válik egyértelművé, amikor Telma Titusz megváltói küldetését saját magán kéri számon:

„...Dallam amit te is el fogsz énekelni a létra tetején törtető ifjú barátom

És végre emitt ez a tőr az én haragom s a dac fente élesre neked

⁵⁹ Vö. Karinthy, 2011. 122–123.

⁶⁰ Camus, Albert: Nietzsche és a nihilizmus; Nihilizmus és történelem. In: Uő: *A lázadó ember* Budapest: Nagyvilág, 1999. 125.

*Az én fegyverem vedd a kezébe markolatát próbáld csak ki ne félj
Szegezd a szívemnek toppants egyet és döfd előre ha mered
Ez az egyetlen tőr amitől elesem a magamé a tiéd még tompa fi-
acskám*

*Így döfsz te és így döfök én de viszont így élsz te és így halok én meg
Mert bár én álmodtam őt de önmagam nem vagyok Telma Titusz
S mert nem vagyok az talán jobb is hogy nem szóltatok nekem
gyerekek*

*Lám a harci dalt amit írtam magam már nem szívesen dalolom
Csak az hős aki póre a páncéllovag fél hogy Achilles-sarkát hátra-
kötik*

*Van mit vesztenie hetyke tivornyán és hirtelen jelszavakon
Béke és harc veletek formáljátok és gyúrjátok át ezt a világot
Amit magam már megpróbáltam formálni és gyúrni egy keveset”⁶¹*

⁶¹ Karinthy, 1938b. (51)–55. A vers eredeti megjelenése In: Pesti Napló 1935. május 12. 33. Lásd Kőrizs Imre: „A költő Karinthy. Tanulmány versben.” Holmi. 2011. vol. 23. 1220–1222. 35–36. sor. <http://www.holmi.org/2011/10/korizs-imre-a-kolto-karinthy> (letöltés ideje: 2020. február 1.)

György Péter vizsgálja a vers Gömbös-kormány alatti keletkezéstörténetét (ami a vers címének apropóját is adja), illetve az első világháború és a trianoni veszteség történelmi kontextusában értelmezve idézi a fenti sorokat. Lásd: György, 2013. 169-173.

Herger Cs. Eszter

A Keyle-fiú esete az igazságossággal – Hans Kelsen a kollektív és az egyéni felelősségről¹

„Ámde véreteket, a lelketekét, követelem majd, minden
állat kezéből követelem azt; és az ember kezéből, min-
denki testvérének kezéből követelem majd az ember
lelkét; aki ember vérént ontja, ember által ontassék annak
vére, mert Isten képére alkotta az embert.”

1Móz 9,5–6.²

Az 1971-ben Bécsben felállított Hans Kelsen Intézet gyűjteményében található az az 1968 körül írt német nyelvű versike, amelyet sírkövére szánt a 20. századi jogtudomány meghatározó alakja, Hans Kelsen (1881–1973): „Igazság után kutatva / tévedésbe esve / halkult el a dal / és ki énekelte / rég el lett feledve.” („Nach Wahrheit gerungen / In Irrtum gefallen / Das Lied ist verklungen / Und der es gesungen / Vergessen von Allen.”)³ A tudományos kétségektől gyötört idős ember és jogtudós képe arra ösztönzi késői olvasóját, hogy feltegye a kérdést: mennyiben határozta

□ Tanszékvezető egyetemi tanár, az MTA doktora, PTE ÁJK Jogtörténeti Tanszék, Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport. E-mail: herger.csabane@ajk.pte.hu, ORCID ID: [0000-0002-9432-2478](https://orcid.org/0000-0002-9432-2478).

¹ A tanulmány a K138899 azonosító számú OTKA kutatási projekt (2021–2025) keretében készült 2023-ban.

² A tanulmányban a bibliai idézetek, amennyiben külön nem tüntetem fel, a Makkabi Kiadó teljes kétnyelvű (héber – magyar) Bibliájának (Budapest, 1994.) fordítása szerint szerepelnek.

³ Idézi: Olechowski, Thomas: *Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 914. DOI: <https://doi.org/10.14712/23366478.2017.17> A mű magyar nyelvű recenzióját lásd: Herger Csabáné: Keyle tudós fia. Hans Kelsen életműve Thomas Olechowski tollából. *Diké*, 2020/2. 140–147. DOI: <https://doi.org/10.15170/DIKE.2020.04.02.10>

meg *Kelsen* szemléletmódját a bibliai igazságosság-fogalom, különös tekintettel a II. világháború utáni felelősségre vonások kérdésére.

A (bibliai) természetjog elutasításáról és az értékek relatív természetéről

1949-ben Jeruzsálemben is kiadták a közép-európai kultúrkörben szocializálódott Hans Kelsennek azt a tanulmányát, amely az állami cselekményekért való kollektív és egyéni felelősség kérdésével foglalkozott a nemzetközi büntetőjogban.⁴ Az 1948-ban újjászületett Izraelhez Kelsen, az európai alkotmánybíráskodásnak és az Osztrák–Magyar Monarchia széthullása utáni Ausztria szövetségi alkotmánytörvényének az „atyja”, elsősorban gyökereit tekintve kötődött, és csak életének késői szakaszában fordult vissza némiképp kulturális-jogi örökségéhez is, amihez kétséget kizáróan nagyban hozzájárult a soá tapasztalata, és az arra adható válasz jogtudományi indoklásának keresése.

Kelsen felmenői apai ágon a negyedik generációig vezethetők vissza. Életrajzírója, Thomas Olechowski szerint a Kelsen név valószínűleg egy jiddis-német keverékszó, melynek jelentése „*Keyle fia*”. A jogtudós csak ritkán beszélt a származásáról: amikor 1933-ban a nemzetiszocialista hatalom megfosztotta professzori katedrájától a kölni egyetemen, arra kényszerült, hogy kitöltsön egy nyomtatványt, melyben a nagyszülei-ről is adatokat kellett szolgáltatnia. Érdekes, hogy egyikük születési és halálozási dátumát sem ismerte, azt azonban pontosan bejegyezte, hogy mindannyian Mózes-hitűek voltak. Azt is megadta, hogy az apai nagyapja, Osias Kelsen, Brodyban, ahol a család a 19. század közepén a helyi középréteghez tartozott, községi hivatalnok volt. Ugyan Osias több fia és leánya is Bécsben telepedett le, unokája, Hans 1881. október 11-én Adolf Kelsen és a nála tíz évvel fiatalabb Auguste Löwy házasságából a Moldva folyó menti Arany Városban, Prágában jött a világra. Felnőve a felvilágosult és teljes mértékben asszimilálódott bécsi polgársághoz tartozónak tekintette magát, ahova családja 1884-ben költözött vissza. A fiatal Hans-nak jutott az a feladat, hogy családja társadalmi felemelkedését a császárvárosban elősegítse, lehetőség szerint orvosként vagy

⁴ Kelsen, Hans: Collective and Individual Responsibility for Acts of State in International Law. In: Feinberg, N. – Stoyanovsky, I. (ed.): *The Jewish Yearbook of International Law 1948*. Jerusalem: Rubin Mass, 1949. 226–239.

jogászként. Így Hans az érettségi vizsga és a katonai szolgálat teljesítése után – inkább kötelességtudatból, mint hajlamból – a jogtudomány mellett döntött.⁵

Kelsen jogfelfogása nehezen választható el attól a kortól és valóságtól, amelyben alkotott. A 19–20. század fordulóján szocializálódott a jogállami karakterűnek tekinthető⁶ Osztrák–Magyar Monarchia Lajtától Nyugatra fekvő részében. Európának ebben a térségében a megkésett polgári modernizáció az osztrák–magyar közjogi kiegyezés évében hatályba lépő Decemberi Alkotmánnyal (1867) erősödött fel.⁷ Az ún. polgári alkotmányosság keretei között a népszuverenitás előtérbe kerülése a monarchikus szuverenitással szemben, a parlamentnek felelős kormány léte, az államhatalmi ágak elválasztására, az egyházak és az állam viszonyának modernizálására történő törekvés, a parlamentarizmus intézményrendszere a választójog kiszélesítésével, a területi és testületi önkormányzatiságnak a szabad egyesülési elven alapuló értelmezése, a törvények uralma elv érvényesülése és ennek keretében – a Monarchiabeli zsidóság körében jelentős asszimilációs impulzust kiváltó⁸ – emancipáció (1867/1890),⁹ továbbá a klasszikus szabadságjogok alkotmányi rögzítése és bírói jogvédelme közjogi szempontból megvalósította a felzárkózást ahhoz a Nyugathoz, amelynek ugyancsak megvoltak a maga problémái ebben a korban is. Így a francia III. köztársaság közvéleményét a századforduló éveiben elsősorban a Dreyfus-per¹⁰ rázta meg, amelyet a klerikális szakirodalom nemes egyszerűséggel „*Dreyfus-rum-*

⁵ Olechowski, 2017. 27–61.

⁶ A Decemberi Alkotmány jogállami karakterének kérdéséhez lásd Kelsen, Hans: *Rechtstaat und Staatsrecht. Österreichische Rundschau* 36 (1913) 88–94.; Kelsen, Hans: *Zur Lehre vom Gesetz im formellen und materiellen Sinn, mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Verfassung. JBl*, 1913/43. 229–232.

⁷ Lásd a téma bőséges szakirodalmából elsősorban Brauneder, Wilhelm: *Österreichische Verfassungsgeschichte*. Wien: Manz, 1987. 154–174.; Baltl, Hermann – Kocher, Gernot: *Österreichische Rechtsgeschichte*. Graz: Leykam, 1993. 225–231; továbbá magyar nyelven: Kajtár István – Herger Csabáné: *Egyetemes állam- és jogtörténet*. Budapest: Dialóg Campus, 2015. 165–176.

⁸ Lásd bővebben Gerő András: *A zsidó szempont*. Budapest: PolgArt, 2005. 28.

⁹ Lásd bővebben Herger Csabáné: *Az asszimiláció útján? Az izraeliták egyházi autonómiája*. In: Herger Csabáné: *Polgári állam és egyházi autonómia a 19. században*. Budapest: Új Mandátum, 2010. 185–213; valamint az ausztriai emancipáció-történethez ugyanabban a kötetben: Kulturkampf és Maigesetze. A vilmosi Németország és az Osztrák Császárság egyházpolitikája. 45–62.

¹⁰ Lásd a per dokumentációs anyagát és korabeli visszhangját a következő művekben: Burns, Michael: *France and the Dreyfus Affair. A Documentary History. The Bedford Series in History and Culture*. St. Martin's: Macmillan, 1999; Kayser, Jacques: *The Dreyfus Affair*. New York: Covici, 1931.

mel”-nek titulált, és ekkor zajlott az az elhúzódo diplomáciai botrány is, amely 1905-ben az állami semlegesség jegyében¹¹ a „szabadság, a társadalmi béke és a morális felszabadulás” aktusának nevezett szeparációs törvény elfogadásával zárult.¹² A Monarchia nyugati „nagytestvére”, az 1871-ben egységesült bismarcki birodalom alkotmányfejlődése ez idő tájt nyugvóponton volt, sőt a „*Rechtsstaatlichkeit*” német ideája már maga is modellként jelentkezett Európán kívül, elsősorban Japánban¹³ a jogi pozitivizmus eszmerendszerét követve. A jogfejlődés szempontjából harmadik nagy modellnek, az angol parlamentáris monarchiának a történetileg kifejtett alkotmányos rendje a *rule of law* részben szokásjogi, íratlan keretrendszerében idegen volt Kelsenől, és életének korai szakaszában, melyet a kontinentális Európában töltött, gondolkodását ez a jogi tradíció kevésbé befolyásolta.

Az ifjú Kelsen – nem csak jogi, hanem társadalmi értelemben is polgárrá avanzálva – a császárváros intellektuális miliójében 1906-ban szerezte meg a *doctor iuris* címét. Vizsgái alkalmával rendszerint közepszerű teljesítményt nyújtott, azaz sem pozitív, sem negatív irányban nem tűnt ki társai közül a bécsi egyetemi körökben. Az előadások keserű csalódást jelentettek a számára, ezért az unalmasnak talált oktatásból inkább az olyan gyorstalpaló kurzusokat válogatta ki magának, amelyek célzottan a nagy záróvizsgákra készítették fel a hallgatókat fogalmak és kifejezések betanulásával, de tudományos gondolatok és gondolkodásmód közvetítése nélkül. Ezért nehéz megmondani azt, hogy ki volt Kelsen mestere. Sem korábbi tanárai, sem egyetemi professzorai között nem volt számára meghatározó tudós személyiség, amikor pedig doktorrá avatását követően Heidelbergbe utazott tanulmányútra, hogy ott a nagyhírű Georg Jellinek előadásait hallgassa, csalódottan tért haza. Még diák volt, amikor megismerte a nála nem sokkal idősebb későbbi filozófust, Otto Weininger, aki elég merész volt ahhoz, hogy a korabeli társadalomban tabuként kezelt szexualitás kérdésével foglalkozzon.¹⁴ Olechowski szerint Weininger írásai tartalmukat tekintve ugyan aligha hatottak Kelsenre, mégis Weiningernek köszönhető, hogy Kelsen a tudomány felé fordult: 22 éves egyetemi hallgató volt, amikor úgy döntött,

¹¹ Goldschmitt, Friedrich: *Der Kulturkampf in Frankreich*. Metz: Lothringer, 1915. 57–61.

¹² Lásd bővebben Herger Csabáné: A francia út: a vallástalan állam semlegessége. In: Herger, 2010. 33–44.

¹³ Lásd hozzá Sato, Dan: A modern japán jog megteremtése. *Jura*, 2016/2. 327–332.

¹⁴ Magyar nyelven lásd: Weininger, Otto: *Nem és jellem. Elvi tanulmány*. Budapest: Dick Manó, 1913.

hogy monográfiát ír az államjogtan általa fontosnak gondolt és aktuális problémáiról.¹⁵ Nyolc év alatt született meg habilitációs műve,¹⁶ melyben többek között a tudomány és a világnézet közötti (fájóan hiányolt) összefüggésre világított rá. Ez motiválta arra, hogy ő maga a jogtudomány és a filozófia közötti hídépítésre törekedjen.

Ami a tradicionális jogtudományban leginkább zavarta, az a kérdésfeltevés reménytelen zavarodottsága volt: egyrészt az állandó összekeverése annak, ami pozitív jog azzal, aminek – valamely érték szempontjából – jognak kellene lennie, másrészt a határ eltakarása azon két kérdés között, hogy egy adott személynek hogyan kellene viselkednie és ténylegesen hogyan viselkedik.¹⁷ Ezért a pozitív jog (a jogalkotásra jogosult szerv által, a vonatkozó szabályoknak megfelelően elfogadott és hatályba léptetett norma) elméletének elhatárolását javasolta az erkölctől, a természetjogi érveléstől és a társadalmi¹⁸ vonatkozásoktól, így a politikától¹⁹ is.

Ez az igény a tudományterületek elválasztására és a módszertan tisztaságára Kelsen minden későbbi jogi művét jellemezte, és jogelméleti modelljének „*tiszta jogtan*” elnevezését eredményezte.²⁰ A régebbi pozitivisták elméletekkel ellentétben a „*tiszta jogtan*” elutasítja azt az elképzelést, hogy a normák érvényessége tényszerű hatalmi viszonyokból (politikai tényezőkből) levezethető lenne. Bár a jog tartalma kétségtelenül politikai folyamat eredménye, a jogi normák érvényessége csak más, „*magasabb rangú*” normákból következhet, ami a jogi normák

¹⁵ Olechowski, 2017. 62–90.

¹⁶ Kelsen, Hans: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. Tübingen: Mohr, 1911.

¹⁷ Olechowski, 2017. 141–143.

¹⁸ Lásd hozzá Kelsen, Hans: *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*. Tübingen: Mohr, 1911; Kelsen, Hans: Zur Soziologie des Rechts. Kritische Betrachtungen. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1912/34. 601–614.

¹⁹ Lásd hozzá Kelsen, Hans: Politische Weltanschauung und Erziehung. *Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung*, 1913/2. 1–26.; Kelsen, Hans: Die Rechtswissenschaft als Norm- und Kulturwissenschaft. Eine methodenkritische Untersuchung. *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 1916/40. 850–853.

²⁰ Korai téziseit összefoglalva a következő műben találjuk: Kelsen, Hans: Methode und Grundbegriff der reinen Rechtslehre. *Annalen der kritischen Philosophie*, 1933/3. 69–90.; Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Wien – Leipzig: Deuticke, 1934. Lásd hozzá még: Kelsen, Hans: Die Lehre von den drei Gewalten oder Funktionen des Staates. In: Wieser, Friedrich von/Wenger, Leopold/Klein, Peter (Hrsg.): *Kant-Festschrift zu Kants 200. Geburtstag am 22. April 1924*. Berlin 1924. 214–248.

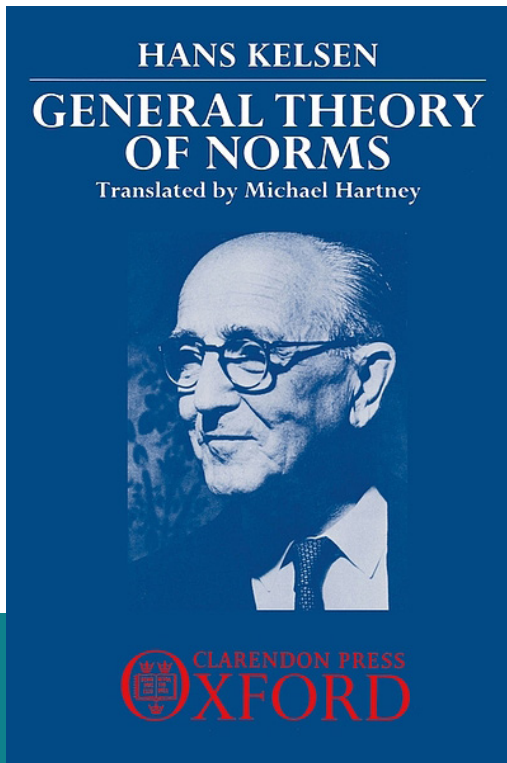
sajátos struktúráját eredményezi.²¹ Mindez a „*sein*” (a van, azaz amit a külső szemlélő észlel) és a „*sollen*” (a kell, azaz amit mindez valójában jelent anélkül, hogy ez a jelentés feltétlenül benne rejlene az empirikus tényekben) közötti ismeretelméleti megkülönböztetés következménye.²² Kelsen szerint a „*sein*” és a „*sollen*” fogalma teljes bizonyossággal nem meghatározható, és ebből a fogalomalkotási problémából következik, hogy szerinte biztosnak csak az tekinthető, hogy a „*sein*”-ből a „*sollen*” és a „*sollen*”-ből a „*sein*” nem is levezethető. A jog tehát mindig egy két-szintű folyamatban jön létre. Először is egy „*gondolati aktus*” során a jogalkalmazónak értelmeznie kell azokat a magasabb rendű normákat, amelyek felhatalmazzák őt a normák megalkotására, és ezáltal bizonyos kereteket képeznek. Ilyen felhatalmazást a jogalkotó számára az alkotmány ad, míg a jogalkalmazó bíró számára a jogrend egésze. A második aktus, amelyet az elsőtől szükséges világosan elkülöníteni, egy „*akaratlagos cselekvés*”, melynek során a jogalkotónak az említett keret elemei közül kell választania, nem jogi (azaz politikai) megfontolások alapján, hogy konkrét döntéshez jusson. A kelseni tiszta jogelmélet tehát elutasítja a fogalmi jogtudománynak (*Begriffsjurisprudenz*)²³ azt az felfogását, hogy a parlament alkotja a törvényeket, és a bíróságok (csak) végrehajtják azokat. Ezzel szemben azt állítja, hogy a jogi hierarchia minden szintjén történik jogalkotás és jogalkalmazás is. A jogalkotókkal ellentétben azonban a jogtudósok csak értelmezhetik a jogot, és nem tulajdoníthatnak neki új jelentést, hiszen az politikai természetű lenne. A jogtudomány feladata tehát nem a jog megalkotása, hanem csupán a jog megismerése.²⁴

²¹ Ezt a jogforrási hierarchiát Kelsen tanát tovább vezetve tanítványa, Adolf Julius Merkl írta le a jogrendszer hierarchikus struktúrájáról szóló elméletében. Lásd: Merkl, Adolf: *Die Lehre von der Rechtskraft: entwickelt aus dem Rechtsbegriff. Eine rechtstheoretische Untersuchung*. Wien – Leipzig: Deuticke, 1923; Merkl, Adolf: Prolegomena einer Theorie des rechtlichen Stufenbaues. In: Verdross, Alfred (Hrsg.): *Gesellschaft, Staat und Recht: Untersuchungen zur reinen Rechtslehre. Festschrift Hans Kelsen zum 50. Geburtstage gewidmet*. Wien: Springer, 1931. 252.

²² A kanti megismerésemélet hatását Kelsen tiszta jogtanára lásd: Walter, Robert: *Hans Kelsens Rechtslehre*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 1999. 16. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748902515>

²³ Lásd hozzá: Ficsor Krisztina: Jogi formalizmus. In: Jakab András – Könczöl Miklós – Menyhárd Attila – Sulyok Gábor (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia* (Jogbölcsélet rovat, rovatszerkesztő: Szabó Miklós – Jakab András), <https://ijoten.hu/szocikk/jogi-formalizmus> (letöltés ideje: 2023. 04. 21.).

²⁴ Olechowski, Thomas: *Introduction to Austrian and European Legal History*. Vienna: facultas, 2021. 240.



Hans Kelsen: *General Theory of Norms*, 1991.

A természetjogi doktrínákkal ellentétben a „*tiszta jogtan*” elveti azt az elképzelést, hogy az emberek képesek racionálisan érzékelni a legfőbb értékeket, és ezért csak azokat a normákat tanulmányozza, amelyek a pozitív joghoz tartoznak és rendszerint hatékonyak. Ez azonban nem a hatékonyságuk miatt történik így, hanem azért, mert a jogalkalmazók szemszögéből észszerűnek tűnik az a „*feltételezés*”, hogy ezek a normák érvényesek. A „*tiszta jogtan*” lényegi (leegyszerűsített és ezért szükség-szerűen pontatlan) összegzésében ezt a feltételezést nevezzük alapnormának.²⁵ Kelsen szerint a természetjogi elméletek mindig feltételezik az abszolút igazságosság és az abszolút erkölcs létezését, miközben soha nem volt konszenzus abban, hogy mit kell „*igazságosnak*” vagy „*etikusnak*” tekinteni. Úgy vélte, hogy egy adott korban, adott helyen, adott jogi kultúrában igazságosnak vagy etikusnak gondolt normák mindig relatív értékekre reflektálnak, melyből ő azt a következtetést vonta le, hogy a pozitív jognak a természetjoggal való igazolása lehetetlen. Másrészt,

²⁵ Olechowski, 2021. 241.

mivel a normák mindig egy magasabb rangú normából nyerik érvényességüket, szükségszerűen léteznie kell egy olyan legfelsőbb normának, amely az egész pozitív jogrendszert érvényessé teszi, és ezért maga nem lehet annak része, hanem – mint már említésre került – a jogalkalmazó által feltételezett alapnorma.²⁶

Figyelemre méltó, hogy Kelsen a természetjogot elsősorban azért tartotta alkalmatlannak arra, hogy tiszta jogtudományt alapítsunk rá, mert céltételezést vélt annak hátterében felfedezni, miközben Istennek vagy a természetnek létezőként való felfogása szerinte metafizikai tévedés lenne.²⁷ Állította, hogy a tudományos igényű jogi megismerésnek nélkülöznie kell az erkölcsöt,²⁸ mivel az szerinte racionálisan igazolhatatlan, ahogy ilyen természetűnek vélte az igazságosság fogalmát is – a görög gondolkodás, elsősorban Platón tanaira hivatkozva.²⁹ Bár Kelsen több mint hatvan évet dolgozott a jogtanán, a „*sein*” és a „*sollen*” megkülönböztetéséhez élete későbbi szakaszában is ragaszkodott, mint ahogy az értékek relativizmusa tekintetében is megmaradt korábbi véleménye mellett. Nem fáradt bele annak hangsúlyozásába, hogy az értékek relativizmusa nem jelenti az értékek létezésének tagadását, csupán azt állította, hogy az értékek a legfőképp szubjektív dolgok és éppen ezért mindenkor csak relatív természetűek lehetnek.³⁰ Az abszolút értékek és az abszolút igazságok, valamint az ebből levezetett természetfeletti jogrendszer az emberi megismerés számára szerinte zárt. A relatív igaz-

²⁶ Walter, 1999. 9.

²⁷ Lásd hozzá Kelsen, Hans: Gott und Staat. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1922–23/11. 261–284.

²⁸ Lásd hozzá Kelsen, Hans: Das Verhältnis von Staat und Recht im Lichte der Erkenntniskritik. *ZÖR*, 1920–21/2. 453–510.; Kelsen, Hans: Staat und Recht. Zum Problem der soziologischen oder juristischen Erkenntnis des Staates. *Kölner Vierteljahresheft für Sozialwissenschaften*, 1922/2. 18–37.

²⁹ Lásd hozzá Kelsen, Hans: Die platonische Gerechtigkeit. *Kant-Studien*, 1933/38. 34–98. és 225–255. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1933.38.1-2.91>

³⁰ Kelsen hatásáról a 20–21. század fordulójának magyar alkotmányjogi felfogására lásd a volt alkotmánybíró, *Ádám Antal* írásait, különösen a következőket: Jogi alapértékek, erkölcsök és felelősségek. In: Finszter Géza – Köhalmi László – Végh Zsuzsanna (szerk.): Egy jobb világot hátrahagyni... : Tanulmányok Korinek László professzor tiszteletére. Pécs: PTE ÁJK, 2016. 147–158.; Ádám Antal: Az erkölcsi és a jogi értékekről. In: Bertók Rózsa – Barcsi, Tamás (szerk.): Etikák, identitások, perspektívák: Szemelvények az erkölcselmélet és a kortárs hivatásetikák köréből. Pécs: Virágmandula – Ethosz Egyesület, 2013. 137–160.; Ádám Antal: Az alkotmányi értékek értelmezéséről. *Jura*, 2010/16. 115–127.

ságosságot az emberi kapcsolatokban a tolerancia szükséges feltételének tekintette, míg az abszolút igazságosságban érdek- és értékkonfliktusok gyökerét vélte felfedezni.

Nem egyedül a fiatal Kelsen írásainak sajátja, hogy az igazságosság keresésekor az antik gondolkodókkal szemben a bibliai igazságosság-fogalmat háttérbe tolják vagy akár teljességgel figyelmen kívül hagyják. A középkori kánonjog-tudományban is megvolt ez a kettősség, a felvilágosult észjoggal párosult szekularizáció kora óta azonban az ignoráló hozzáállás³¹ általánossá vált Európában és Európán kívül is, miközben tény, hogy a bölcsesség szeretete és Díké szép alakjának különböző tartalommal való „felöltöztetése” a görög gondolkodásban azt követően jelent meg, majd bontakozott ki, hogy a kettészakadt ősi zsidó állam déli részének, Júdának a hetvenéves fogságával az Újbabiloni Birodalomban megtört az a kultúra, melyben az igazságosság nem relatív fogalom, hanem a hagyományos zsidó jogfelfogás szerint Istennek a szellemi megismerésében gyökerezik. Az igazságosság és a jogosság követésének (mint ahogy általában véve a prosperáló életnek is) a kulcsa a természetfeletti eredetű bölcsesség keresése, melyre a válasz – az egységes királyság korának második uralkodója, Salamon szavaival élve – az lesz, hogy az *„Örökkévaló ad bölcsességet”*: *„Fiam, ha elfogadod mondásaimat és parancsaimat magadnál rejtéd, figyeltetve füledet a bölcsességre, szívedet az értelemre hajtod; bizony, ha az értelmességet hívod, az értelemért hallatod szavadat, ha keresed azt, mint az ezüstöt, s mint a kincseket kutatod: akkor megérted az Isten félelmét, s Isten megismerését találod. Mert az Örökkévaló ad bölcsességet, szájából tudást és értelmet; üdvöt tartogat az egyeneseknek, pajzsa ő a gáncstalanul járóknak, megóva a jognak ösvényeit és őrizve jámborainak útját. Akkor értesz igazságot és jogot és egyenességet.”*³² Azt azonban kétségtelenül pontosan ismerte fel Kelsen, hogy az abszolút igazságoságnak a lélek értelmével való megismerése valóban kizárt, ahogy ez Csalog Eszter modern (2019) Septuaginta-fordításából még inkább kidomborodik: *„Fiam, ha felfogva parancsom szavát elrejtéd magadnál, engedelmeskedni fog a bölcsességnek füled, és szívedet az értelemhez fordítod, odafordítod pedig a fiad intésére. Mert ha a bölcsességet odahívod és az értelemnek*

³¹ Modern jogi kultúránk zsidó-keresztény gyökereinek a jelentőségéhez, illetve mindehhez a felvilágosult észjog kora óta történő figyelmen kívül hagyásáról lásd: Herger Csabáné: Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között. Egy interdiszciplináris kutatás kérdéseiről és módszereiről. *Díké*, 2022/1. 3–9.

³² Példabeszédek 2:1–9.

*adod hangodat, az eszességet pedig nagy hangon keresed, és ha keresed őt mint ezüstöt, és mint a kincseket nyomozod őt, akkor megérted az Úr félelmét és az Isten ismeretét megtalálod. Mert az Úr ad bölcsességet, és az ő arcától ismeret és értelem; és az egyeneseknek szabadulást tesz félre, pajzzsal fed be mentükben, hogy megőrizze az ítéletek útjait, és az ő tisztelői útját megőrzi. Akkor megérted az igazságosságot és az ítéletet és egyenesen járod az összes jó ösvényt.*³³

2. A demokrácia védelmében

Kelsen leginkább panteistának nevezhető szemléletmódjába – az abszolút igazságossággal szembeni fenntartása ellenére – több nagy jelentőségű érték melletti elkötelezettség is belefért: ilyen volt számára a minden ember egyenlőségébe vetett hit, amely értékrealizmusának az alapját képezte és amely politikai beállítottságának is a tartóoszlopa volt. Persze, a jogegyenlőség elvéhez sem lett volna szükséges szekularizált indoklást keresnie, hiszen a bűnbeesés előtt Teremtője képmását hordozó, porból formált és szellemi lehelettel életre hívott ember minden leszármazóját azonos módon és mértékben védelmezte a kinyilatkoztatott isteni jogrend (a szövetségek rendjébe ágyazva): az ókori Kelet más jogi kultúráival szemben sem a büntethetőség kérdése, sem a büntetés neme vagy mértéke nem függött társadalmi állástól, a (rab)szolgát is embernek, nem dolognak (*res*) tekintve.³⁴ Sőt, a mások személye, jogai és értékfelfogása iránti tolerancia nem feltételezi az abszolút igazságosság kizárását, csak a szabad akarattal teremtett ember döntési szabadságának a tiszteletben tartását. Kelsen azonban annak a kornak (a polgári modernizáció és az alkotmányos jogállam kiépítése korának) a szülötte volt, amikor az európai ember mélyen megcsömörlött az (Ausztriában az

³³ Az „*odafordítod pedig a fiad intésére*” sor (2c), „*az eszességet pedig nagy hangon keresed*” (3c) sor valamint a „*fed be*” (7b) kifejezés a héber szöveg maszorétikus értelmezéséhez képest többlet, míg a „*parancsom szava*” (1), a „*fog*” (2a), a „*bölcsességet*” (3a), az „*arcától*” (6b), a „*szabadulást*” (7a), a „*mentükben*” (7b) és az „*egyenesen járod*” (9b) szavak a héber szöveghez képest kisebb mértékű módosításon estek át. Lásd Csalog Eszter: A Példabeszédek Septuaginta-fordításának (paroimiai) 1–9. fejezete. *Studia Biblica*, 2019/1. 121–141., itt: 122., illetve 125–126.

³⁴ A kétségtelen jogállásbeli különbségek a társadalmi, szakrális vagy családi szerepekből következtek, ez azonban nem kérdőjelezi meg az alapállítást, azaz minden ember méltóságát és ebből fakadó jogvédelmét. Lásd hozzá: Hack Márta: Az európai jogi kultúra zsidó-keresztény gyökerei. *Diké*, 2017/1. 9–32. DOI: <https://doi.org/10.15170/DIKE.2017.01.01.02>

1867. évi Decemberi Alkotmány hatályba lépését követően lépcsőzetesen lebontott) középkori örökségtől, az államegyházi rendszerből fakadó szellemi abszolutizmustól.³⁵



Emléktábla Hans Kelsen bécsi, 1912–1930 közötti lakóhelyének falán.
Wikimedia Commons

Más kérdés, hogy az Osztrák-Magyar Monarchia széthullását követően, Ausztria első köztársasági korszakában (1918 novemberétől az Anschluss-ig) az európai *Zeitgeist* már az alkotmányos jogállam lépcsőzetes leépítése, az alkotmányos eszközök alkotmányellenes célra történő felhasználása volt. E korszak autoriter rendszereit *Kelsen* úgy tekintette, mint amelyek az uralkodó és az uralom alatti személyek közötti különbségen alapulnak: az ilyen úgynevezett uralkodó számára az alkalmatlanság vagy az idegenkedés attól, hogy mást az ő eredetiként megélt énjéhez hasonló személyiségként ismerjen el, nem hagyja, hogy

³⁵ Lásd hozzá: Herger Csabáné: Szakrális kontra szekuláris értékek a polgári modernizáció korában. *Díké*, 2017/1. 33–42. DOI: <https://doi.org/10.15170/DIKE.2017.01.01.03>

az egyenlőséget eszményként értelmezze, mint ahogy élénk agressziója és intenzív hatalomra törekvése akadályozza abban, hogy a szabadságot vagy a békét politikai értéként ismerje el. Ebben az értelemben a „*tiszta jogtan*”, a demokrácia-tan³⁶ és a pacifizmus Olechowski szerint³⁷ annak a kristálynak a három oldalát képezik, amelyért Kelsen egész életében küzdött, míg három ellensége az imperializmus, a diktatúra és a metafizikai jogtan volt, amelyek ugyanekkor, a 20. század első évtizedeiben egyre népszerűbbek lettek.

Kelsen a monarchia végnapjait közvetlen közelségből élte át: 1911. július 10-én kapta meg magántanári jogosultságát az egyetemes és osztrák államjog, a jogfilozófia és az államjogtörténet tárgyakból, katedrához azonban nem jutott anyaintézményében. Ehelyett a mai Gazdaságtudományi Egyetem elődjének tekinthető Osztrák Kereskedelmi Múzeum és az ahhoz tartozó bécsi Külkereskedelmi Akadémia foglalkoztatta 1908 és 1918 között, bár de facto 1914 ősztől katonai jogászként szolgált, többek között Rudolf Stöger-Steiner cs. és kir. hadügyminiszter személyes tanácsadójaként. A hadügyminiszternek pedig sikerült elérnie azt, hogy az asszimilált Kelsent a felé irányuló antiszemita ellenérzés dacára rendkívüli (1918), majd rendes egyetemi tanárrá (1919) nevezzék ki a Bécsi Tudományegyetemre. Az oktatási tevékenység mellett Kelsen 1918-tól 1921-ig a monarchia államkancelláriájának, majd a köztársaság szövetségi kancellári hivatalának a jogi szakértője is volt. Elsőrendű feladatának a fiatal köztársaság végleges alkotmányának kidolgozásában

³⁶ Lásd többek között Kelsen, Hans: Vom Wesen und Werte der Demokratie. *Gerichtshalle*, 1919/63. 292–294. és 304–308. (1929 Tübingen2); Kelsen, Hans: Das Problem des Parlamentarismus. *Soziologie und Sozialphilosophie* 3. Wien/Leipzig: Braumüller, 1923; Kelsen, Hans: Demokratie. *Der deutsche Volkswirt*. 1926/1. 238–240. és 269–272.; Kelsen, Hans: Die Verfassungskrisis in Österreich. *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, 910. sz. (1929. október 6.); Kelsen, Hans: Verteidigung der Demokratie. *Blätter der Staatspartei*, 1932/2. 90–98.; Kelsen, Hans: Vom Wesen und Wert der Demokratie Tübingen: Mohr, 1929; Kelsen, Hans: Foundation of Democracy. *Ethics*, 1955/66. 1–101. DOI: <https://doi.org/10.1086/291036> Ez az 1955-ben megjelent új mű két nagy fejezetet tartalmaz az 1929. évi változathoz, kiegészítve az azóta megjelent, vonatkozó írásaival. Így az alapgondolat változott meg: nem az osztrák közjogi problémák izgatják már, mint 1919-ben, illetve 1929-ben, hanem a nemzetiszocializmus torzult hatalmi rendszerére reagál. A *Vom Wesen und Wert der Demokratie* című mű angol fordításban – a *Hans Fritz Abraham* korábbi (1942) fordítási kísérletét a német-amerikai angol szakkifejezések tekintetében mutatkozó nehézsége miatt teljesen félretéve – csak 2013-ban jelent meg.

³⁷ Olechowski, 2017. 507–513.

való részvétel tekinthető,³⁸ melynek következtében döntő szerepe volt az osztrák alkotmánybíráskodás megteremtésében is. Kelsen 1919. május 3-tól 1930. február 15-ig maga is tagja volt³⁹ az alkotmánybíróságnak.⁴⁰ A taláros testületből való önkéntes távozása után – többek között jogi kari kollégái támadásának hatására – 1930-ban azonban véglegesen hátat fordított Bécsnek.

Kelsen Kölnben a nemzetközi közjog professzoraként a Weimari Köztársaság azon kevés közjogászainak egyike volt, akik az utolsóig kiálltak a demokrácia mellett. 1932-ben szomorúan állapította meg, hogy a demokrácia az az államforma, amely legkevésbé védekezik a saját ellenségével szemben, mivel azok számára is kell lehetőséget adnia a véleményük kifejezésére, akik a demokrácia megsemmisítésére törekednek. Legjelentősebb tudományos ellenfele – a ma is nagy népszerűségnek örvendő (!) – Carl Schmitt volt, akinek 1929-ben jelent meg *Der Hüter der Verfassung* (Alkotmány védelmezője) című 77 oldalnyi terjedelmű írása.⁴¹ *Schmitt* az alkotmánybíráskodás intézményét elutasítva a köztársasági elnök feladatának tekintette az alkotmányosság

³⁸ Lásd hozzá Kelsen, Hans (Hg.): Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich I. Mit einer historischen Übersicht und kritischen Erläuterungen, unter fördernden Mitwirkung des Mitglieds des Staatsrats Dr. Stefan von Licht und einem Geleitwort des Staatskanzlers Dr. Karl Renner. Wien – Leipzig 1919; Kelsen, Hans (Hg.): Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich II. Mit einer historischen Übersicht und kritischen Erläuterungen. Wien/Leipzig 1919; Kelsen, Hans (Hg.): Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich III. Mit einer historischen Übersicht und kritischen Erläuterungen. Wien/Leipzig 1919; Kelsen, Hans (Hg.): Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich IV. Mit einer historischen Übersicht und kritischen Erläuterungen. Wien – Leipzig 1920; Kelsen, Hans – Froelich, Georg – Merkl, Adolf (Hrsg.): Die Verfassungsgesetze der Republik Österreich V. Die Bundesverfassung vom 1. Oktober 1920. Wien – Leipzig 1922.

³⁹ Lásd bővebben: Walter, Robert: *Hans Kelsen als Verfassungsrichter*. Wien: Manz, 2005.

⁴⁰ *Kelsen* önkéntes távozása a keresztény-szocialisták részéről hatalmas felháborodás kiváltó, 1927. november 5-i 878. számú határozat következménye volt, melyben az alkotmánybíróság kétségbe vonta a rendes bíróságoknak azt a jogát, hogy a tagállami hatóságok házassági akadály alóli felmentést tartalmazó határozatainak az érvényességéről döntsenek. A házasság felbontásának a lehetőségét tartalmazó modern házassági törvénnyel szemben tiltakozó keresztény-szocialista párt egyik oldalról, valamint a szociál-demokrata és a nagynémet pártok nyomása másik oldalról olyan politikailag és jogi szempontból is bizonytalan helyzethez vezetett, melyet előbb-utóbb az alkotmánybíróságnak kellett lezárnia. Az említett 878. számú határozatnál csak a hatásköri vitáról volt szó, mindez mégis azt eredményezte, hogy a házastársától már különélő fél (a felmentés következtében) még házastársa életében lehetőséget kapott új házasságkötésre anélkül, hogy ezt a rendes bíróságok megakadályozhatták volna. Lásd bővebben Olehowski, 2017. 437–480.

⁴¹ Schmitt, Carl: *Der Hüter der Verfassung*. *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1929/55 No. 2. 161–237.

védelmét, míg Kelsen elleniratában⁴² az alkotmánybíráskodás (osztrák) modelljét védelmezte. A köztük lévő ideológiai ellentét ellenére is elismerte, hogy Schmitt magas szakmai tudással rendelkezik, sőt amikor az 1932/33-as tanévre a kölni jogi kar dékánjává választották, támogatta azt, hogy Schmitt felkérését kapjon az egyetemén. A két jogász egymás mellett élése azonban tiszavirágéletűnek bizonyult: 1933. április 11-én Kelsent kényszerítették, hogy dékáni hivataláról mondjon le, két nappal később szabadságra, majd az év végén kényszernyugdíjba küldték. Az utolsó pillanatban menekült el az NS-Németországból és tért vissza Bécsbe, majd átmenetileg a prágai német egyetemen kapott állást, ami számottevő ellenállást váltott ki a nemzetiszocialisták részéről. Rövid időn belül Genfben menekült, miközben nyugdíjigényét az NS-állam megtagadta. Nem csekély problémát jelentett Kelsen számára az sem, hogy franciául kellett Genfben nemzetközi jogot oktatnia. Amikor 1936-ban újra Prágában kapott állást, Genfben csak szabadságoltatta magát, tudván, hogy ideológiai és „faji” okból is ellenzőkre találhat. Életrajzi művében Olechowski érzékletesen festi le,⁴³ hogy akadályozták meg 1936 októberében a nemzetiszocialista hallgatók a rendbontásukkal és halálos fenyegetéseikkel azt, hogy Kelsen előadásokat tartson, ami témánk szempontjából elsősorban azért fontos, mert a jogtudóst ez az esemény tovább lökte kényszerpályáján a jogi pozitivizmussal szemben idegenkedő *common law* világ felé. Kelsen három szemesztert követő prágai nyugdíjazása után vándorolt ki az Amerikai Egyesült Államokba.

3. Kelsen szerepe a nürnbergi törvényszék felállításában

Az idősödő jogtudós csalódottan szembesült azzal, hogy az Újvilágban csak kutatói (*Oliver Wendell Holmes Lectureship*, Harvard Egyetem), illetve vendégprofesszori (Berkeley Egyetem) álláshoz tudott hozzájutni. Ilyen körülmények között szakmai karrierjének az adott új lendületet, hogy a háború utolsó éveiben (1944–1945) Washingtonban katonai tanácsadóként tervezeteket készített Németország és Ausztria háború utáni helyreállítására,⁴⁴ és ebben a minőségében a háborús bűncselek-

⁴² Kelsen, Hans: Wer soll der Hüter der Verfassung sein? *Die Justiz*, 1930-31/6. 576–628.

⁴³ Olechowski, 2017. 541–570.

⁴⁴ Lásd hozzá Maróti Dávid: *Az Osztrák Köztársaság és a Német Szövetségi Köztársaság államépítése, alkotmány- és közigazgatás-története 1945–1955 között*. Doktori értekezés. Budapest 2022. 123–128.

ményeket elbíráló nürnbergi törvényszék munkájának előkészítésében is részt vett.

A megoldandó jogi probléma az volt, hogy a nürnbergi törvényszék működésének jogalapját megteremtő 1945. augusztus 8-i Londoni Egyezményt azt követően fogadták el, hogy a nemzetiszocialisták a bűncselekményeiket elkövették, miközben a *nullum crimen sine lege* elvből fakadóan a visszaható hatály tilalma érvényesült a modern büntetőjogban. Ez a felvilágosult büntetőjog-tudományban (elsősorban Cesare Beccaria és Josef von Sonnenfels munkássághoz köthetően) rögzült elv azt jelenti, hogy csak az a magatartás minősíthető bűncselekménynek, amelyet a törvény büntetni rendel. A jogkérdés ebben az esetben az, hogy mikor létezik bűncselekmény. A kontinentális Európa jogrendje a polgári modernizáció során megalkotott büntető kódexekben (a forradalmi Franciaország 1791. évi kódexétől kezdődően az 1878. évi magyar Csemegi-kódexen át az autoriter államok koráig) a jogalkotó ragaszkodott ahhoz, hogy a törvényi tényállás minden elemének meg kell valósulnia ahhoz, hogy a büntetőjogi felelősségre vonás megtörténhessen, és ha a tanúsított magatartás csak hasonló ahhoz, amit a törvényi tényállás tartalmaz, akkor a bűnösség nem áll fenn (*analógia tilalma*). A *nulla poena sine lege* elv értelmében az elkövetőt, akinek a bűnösségét megállapította a bíróság, csak azzal a büntetéssel lehet sújtani, amelyet a törvény annál a törvényi tényállásnál határozott meg, amelyért a felelősségre vonás történt. Ezeknek az elveknek a koherens rendszeréből következik, hogy az elkövetéskor hatályban lévő törvény szerint történhet csak a büntetőjogi felelősségre vonás (*visszaható hatály tilalma*).⁴⁵

Nos, ennek a nyilvánvalóan inkább erkölcsi, mint jogtechnikai kérdésnek a megoldásához Kelsennek át kellett gondolni korábbi nézetei egy részét. Egyrészt a büntető törvények nem rendelkezhetnek visszaható hatállyal, mert a büntetendő személy az elkövetés időpontjában nem tudta, hogy magatartása büntetendő. Másrészt azonban – tette fel a kérdést Kelsen – valóban mondhatják azt a nemzetiszocialisták, hogy nem tudhatták, hogy milliók meggyilkolása, a rablás, a fosztogatás, a lopás és a zsarolás jogtalan? Nem lenne cinikus, ha a nemzetiszocialisták egy olyan jogelvre hivatkoznának, amelyet az uralmuk idején ők maguk megvetettek? A „*tiszta jogtan*” félreértelmezését jelenti Olechowski

⁴⁵ A polgári jogelvek megvalósulásához az európai büntetőjogi kódexekben lásd: Kajtár – Herger, 2015. 85–90.

szerint⁴⁶ az, hogy a szakirodalomban újra és újra úgy állítják be, mint amely vak engedelmességet követel a jogalkalmazótól, teljességgel elutasítja a büntető jogszabályok visszaható hatályát, és ezzel helyteleníti a nürnbergi törvényszék felállítását.⁴⁷ A valóság azonban az, hogy Kelsen képes volt a „*tiszta jogtannak*” az összeegyeztetésére a morálfilozófiával, és szakvéleményeivel hozzájárult a háborús bűnösök felelősségre vonáshoz, ha azt, ahogy mindez megvalósult, nem is találta minden tekintetben jogszerűnek és követendőnek.

Az a kegyetlenség, ahogy a tengelyhatalmak az általuk megszállt területeken a hadifoglyokkal és civil lakossággal bántak, mély felháborodást váltott ki a nyugati világban. 1941-ben, még az USA hivatalos hadba lépése előtt, F. D. Rooseveltn nyilvánosan elítélte azt, hogy a német haderő túsokat lőtt le, és nem sokkal később az angol kormányfő, Sir W. Churchill és J. V. Sztálin is hasonlóan nyilatkozott. A Németország által megszállt államok emigráns kormányai 1942. január 13-án Londonban találkoztak, és azt követelték nyilatkozatukban, hogy a háborús bűnösöket rendes bíróság vonja felelősségre,⁴⁸ majd 1943. október 30-án Churchill, Rooseveltn és Sztálin írt alá egy nyilatkozatot, amelyben ígéretet tettek arra, hogy a szövetségesek kormányai közösen fogják megbüntetni a háborús bűnösöket.⁴⁹ Ezek a nyilatkozatok élénk szakmai vitát váltottak ki az amerikai jogtudományban. Az Illinois Egyetem professzora, George Manner azon az állásponton volt, hogy a felelősségre vonás csak a nemzeti jog alapján történhet, mert személyek nem lehetnek alanyai a nemzetközi jognak, és a nemzetközi jog egyébként sem ismer olyan büntető törvényi tényállást, amely alapján a felelősségre vonás megtörténhetne.⁵⁰ Ezzel szemben az *American Bar Association* által kiküldött bizottság Edwin D. Dickinson vezetésével úgy foglalt állást, hogy a nem-

⁴⁶ Olechowski, 2017. 739.

⁴⁷ Butterweck, Hellmut: *Der Nürnberger Prozess. Eine Entmystifizierung*. Wien: Czermin, 2005. 43.

⁴⁸ Segesser, Daniel Marc: *Recht statt Rache oder Rache durch Recht? Die Ahndung von Kriegsverbrechen in den internationalen wissenschaftlichen Debatte 1872-1945. Krieg in der Geschichte* 38. Paderborn: De Gruyter, 2010. 330.

⁴⁹ Stern, Klaus: *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland* V. München: Beck, 2000. 964 f.

⁵⁰ Kelsen, Hans: *Collective and Individual Responsibility in International Law with Particular regard to Punishment of War Criminals. California Law Review*, 1943/31. 530–571, itt 553. DOI: <https://doi.org/10.2307/3477207>

zetközi jogban megvan minden szükséges feltétel ahhoz, hogy egy ilyen eljárást lefolytassanak, és a civilizált államok által elismert büntetőjogi elvek felhasználhatók annak nemzetközi jogi alapjaként.⁵¹

Kelsen 1943 decemberében publikálta tanulmányát az „*Kollektív és egyéni felelősség a nemzetközi jogban különös tekintettel a háborús bűnösök megbüntetésére*” címmel, amely 1949-ben hasonló címmel és tartalommal Jeruzsálemben is megjelent. Míg korábban a megélhetés kényszere terelte Kelsent a nemzetközi jog tudományterületére, hiszen Bécsből történt távozását követően az osztrák alkotmányjog tanításából nem tudta családját eltartani, most eljött az ideje annak, hogy nemzetközi jogi tudományos tapasztalatát felhasználja. Bizonyította írásában, hogy van lehetőség arra, hogy ne csak államokat, hanem magánszemélyeket is felelősségre vonjanak nemzetközi jogi bűncselekmények, jogosultalan háborús támadás miatt. Ahogy korábbi, Európában publikált írásaiban, úgy itt is felhozta az I. világháborúban vesztes II. Vilmos német császárral szemben a Versaillesi Békeszerződés 227. cikkelyét. Hivatkozott a Washingtoni Tengeralttjáró Egyezményre (1922) is, amely szintén nem államok, hanem személyek megbüntetéséről rendelkezett.⁵² Az 1943-ban publikált tanulmány új eleme a háborús bűncselekmény fogalmi meghatározása volt. Kelsen háborús bűncselekménynek szűk értelemben az 1907. évi Hágai Egyezmény, illetve az 1929. évi Genfi Konvenció megsértését tekintette, melyekben olyan magatartásokat rendeltek büntetni, amelyek a nemzeti büntető törvénykönyvekben is törvényi tényállások voltak (emberölés, fosztogatás, gyújtogatás stb.).⁵³ Csakis nemzetközi szinten büntetendő cselekmény ezzel szemben az, ha jogos ok nélkül indítanak háborút, vagy azt kiprovokálják, azaz olyan magatartást tanúsítanak, amely a támadó fél számára jogos okot képez a háború megkezdéséhez.⁵⁴ Ilyen bűncselekmények esetén a nemzetközi jog nem ismeri az egyéni felelősséget, mert ha egyes személyek (államfők, kormányfők stb.) is az elkövetők, nem nekik, hanem az adott államnak róható fel a magatartásuk. Az államok felelősségre vonása kollektív módon történik, méghozzá nemzetközi jogi szankcióval, megtorlással vagy háborúval. Így, ha a sértett állam egy idegen államfőt a saját bíróságával elítéltet, ő maga is megsérti a nemzetközi jogot.⁵⁵

⁵¹ Kelsen, 1943. 544.

⁵² Kelsen, 1943. 537; 545.

⁵³ Kelsen, 1943. 547.

⁵⁴ Kelsen, 1943. 531.

⁵⁵ Kelsen, 1943. 538; 540.

Újabb problémát jelentene, hogy ha a sértett állam a jogsértő állammal nemzetközi jogi szerződést kötne, amely alapján egy nemzetközi törvényszék személyeket vonhatna felelősségre, ahogy ez a Versailles-i Békeszerződés 227. cikkelye II. Vilmos császár esetében kimondta. A problémát az jelentené, hogy ezzel visszaható büntetőjogszabályt alkotnának, amelyet a legtöbb civilizált ország kifejezetten tilt, állapította meg az *American Bar Association* által kiküldött bizottság már idézett véleménye.⁵⁶ Ezt a problémát Kelsen egy meglepő, lényegében a „*tiszta jogtan*” gondolati láncán nyugvó műfogással oldotta meg a visszaható hatály tilalmának célját vizsgálva. A tilalom alapja egy erkölcsi elv, mely szerint senki sem vonható felelősségre olyan magatartásért, amelyről azt gondolta, hogy erkölcsös. „*Ha azonban a cselekmény az elkövetés időpontjában erkölcsileg, bár nem jogilag helytelen volt, az utólagos szankciót kiszabó törvény erkölcsi értelemben nem visszaható hatályú.*”⁵⁷ Kelsennek az sem jelentett gondot, hogy megjelölje azokat a személyeket (a Führert, a Ducét és az olasz királyt, valamint Japán miniszterelnökét és császárárt), akik megítélése szerint erkölcsi felelősséggel tartoznak a II. világháború kirobbantásáért.⁵⁸ Más személyeket azonban csak akkor szabad individuális felelősségre vonni, ha önhatalmúlag követtek el háborús bűncselekményt. Ha azonban parancsra cselekedtek, magatartásukat nem nekik, hanem az államuknak kell felróni.⁵⁹

Kelsen tanulmányához az 1943. október 30-i Moszkvai Nyilatkozatot is felhasználta, mely szerint azok a németek, akik tömegmészárlásokban vagy túszok kivégzésében vettek részt, kötelesek felelni azon népek előtt, akikkel szemben e bűncselekményeket elkövették. Kelsen úgy értelmezte a nyilatkozatot, hogy nem német, hanem nemzetközi törvényszék előtt kell az elkövetőket felelősségre vonni, amit ő maga is szükségesnek tartott, utalva az első világháborús bűnöseivel szembeni lipcsei per sikertelenségére.⁶⁰ Azért azonban, hogy perekkel a bosszúnak még a látszatát is elkerüljék, a bíróság legyen független és pártatlan, és ne csak a tengelyhatalmakhoz, hanem a másik oldalhoz tartozó háborús bűncselekményeket is vizsgálja.

⁵⁶ Kelsen, 1943. 543.

⁵⁷ „*Wenn aber die Handlung im Zeitpunkt ihrer Begehung moralisch, wenn auch nicht rechtlich, falsch war, ist ein Gesetz, das es post facto eine Sanktion setzt, nicht im moralischen Sinne zurückwirkend.*” Kelsen, 1943. 544.

⁵⁸ Kelsen, 1943. 546.

⁵⁹ Kelsen, 1943. 550.

⁶⁰ Kelsen, 1943. 564.

Kelsen tanulmánya, amelyet a nemzetközi törvényszék felállítására vonatkozó konkrét javaslatokkal zárt le, nagy tudományos visszhangot váltott ki, és az Egyesült Nemzetek Háborús Bűncselekmények Bizottsága is tárgyalta, amelyet 1942-ben az USA, az Egyesült Királyság és további 15 szövetséges állam (a Szovjetunió részvétele nélkül) hívott életre abból a célból, hogy bizonyítékokat gyűjtsenek későbbi perekre készülve a háborús bűncselekményekről. A bizottság nemzetközi összetétele azonban nagy nehézségeket jelentett a közös munka megkezdésében, amely így csak egy évvel később, 1943 októberében indult el.⁶¹ Mindeközben még vitatott volt az is, hogy az USA kormánya hogyan is képzelel el a törvényszék felállítását. Kelsent 1945. május 30-án telegrammban rendelték Washingtonba, hogy (napi 25 dollár munkadíjért) Weir tábornok rendelkezésére álljon.⁶² Tartózkodása három rövidebb szakaszban valósult meg június 28-tól három napon át, majd július 23. és augusztus 1. között, végül pedig szeptember közepén.

Első alkalommal a Robert H. Jackson szövetségi legfelsőbb bírósági bíró jelentését kellett elemeznie, akit Rooseveltnél elnök a náci bűnözők elleni vádhatóság amerikai elnökévé nevezett ki.⁶³ Hatoldalnyi, 1945 júniusára datált véleményében Kelsen – kritikusan – úgy foglalt állást, hogy Jackson „nem kevesebbet és nem többet tett, mint hogy új nemzetközi jogot alkotott”. Egyrészt a háborús bűncselekmények fogalmát jóval tágabban határozta meg annál, mint amit addig értettek alatta. A bíró ebbe a körbe sorolta a jogtalan háborús támadást, valamint a humanitárius elvek megsértését, beleértve civil lakossággal szembeni kegyetlenkedést faji vagy vallási okból. Ami az első tényállást illeti, azt Kelsen ugyan nemzetközi jogi jogsértésnek látta, de nem háborús bűncselekménynek, míg a második tényállás véleménye szerint egyáltalán nem volt nemzetközi jogi bűncselekmény. Kelsen a már ismertetett 1943-ban megjelent kollektív és egyéni felelősségről szóló tanulmánya alapján nem helyezte azt, hogy Jackson az individuális felelősségre vonás mellett foglalt állást. Ehhez új jogra lenne szükség, amelyre szerinte két lehetőség van: szó lehet bírói jogalkotásról az amerikai *case law* rendszerében megszokott módon, de nemzetközi szerződésről is. Ez utóbbit Kelsen azért találta

⁶¹ Olechowski, 2017. 742.; Kochavi, Arieh J.: *Prelude to Nuremberg. Allied War Crime Policy and the Question of Punishment*. Chapel Hill – London: University of North Carolina Press, 1998. 27–106.

⁶² Freeman, Alvin: Telegramm an Hans Kelsen v. 30.5.1945 und Antworttelegramm. Idézi: Olechowski, 2017. 745.

⁶³ Segesser, 2010. 384.

szerencsésebbnek, mivel nem amerikai, hanem nemzetközi bíróság felállítását vették tervbe, sőt a négy szövetséges hatalom 1945. június 5-i Berlieni Nyilatkozatával kondomínium jött létre Németországban, ezért úgy vélte, hogy a szövetségeseknek joguk lehet közös törvényszék felállítására is. Kelsen rögtön szövegjavaslatot is készített az általa javasolt nemzetközi egyezményhez.⁶⁴ Olechowski úgy gondolja Jackson Kelsen memorandumához fűzött feljegyzése alapján, a jogtudós hatásának tudható be, hogy az 1945. augusztus 8-i Londoni Egyezmény 6. cikkelyében kifejezetten szerepelt, hogy büntethetők azok a háborús bűnözők, akik „*individuumként*” a tengelyhatalmak érdekében cselekedtek.⁶⁵

Kelsen további kilenc szakvéleményt írt a témáról. A *The Definition of Aggression* (Az agresszió fogalma) című 15 oldalnyi írásában kifejtette, hogy nem minden háborús támadás jogtalan, és ennek megfelelően nem minden védekező háború jogos. A Briand-Kellogg-Egyezmény (1928. augusztus 27.) értelmében az államközi konfliktusokat békés úton szükséges megoldani; ezért az agresszió minden formája (azaz nem csak a formális háború) illegális, míg a háború eszközének a bevetése ezzel szemben jogos. Kelsen történeti példák sorával, különösen Nagy-Britannia és Franciaország Németország elleni hadüzenetével (1939. szeptember 3.) igazolta mondanivalóját, amelyet válaszként értékeltek Lengyelország német lerohanására. Németország ezzel az általa is aláírt Briand-Kellogg-Egyezményt és a német-lengyel megnemtámadási szerződést (1934. január 26.) is megszegte. Úgy vélte, hogy „*azt kérdés, hogy Németország 'agresszor' volt-e, nem nehéz eldönteni*” ezek alapján – idézi Olechowski Kelsen szakvéleményét.⁶⁶

A nehézséget sokkal inkább az okozta, hogy milyen jog eszközzel lehet személyeket felelősségre vonni. A válaszádsra Kelsen *Is 'Launching a War of Aggression' a Crime?* (Bűncselekmény-e a támadó háború indítása) című két oldalnyi terjedelmű szakvéleményében tett kísérletet. Az ilyen magatartás a nemzetközi jog szerint csak kollektív felelősséget alapoz meg (háború vagy megtorlás). Ha azonban a cél az individuális felelősségre vonás, erre nemzetközi szerződés alapján van lehetőség. Ebben a szerződésben szabályozható a büntetéskiszabás kérdése is, de ezt akár az eljáró bírói fórum hatáskörébe is lehet helyezni, állította Kelsen a *nulla poena sine lege* elv felfüggesztésével, ami ebben az esetben

⁶⁴ Idézi: Olechowski, 2017. 746.

⁶⁵ Olechowski, 2017, 746.

⁶⁶ A szakvéleményt idézi és értékeli: Olechowski, 2017. 747.

feltétlenül helyeselhető, bár jogállami nézőpontból elgondolkodtató jogi megoldás. Korábbi publikációi tartalmával szemben Hitler és Mussolini halála után Kelsen nem találta egyszerűnek azt a kérdést, hogy kik azok a személyek, akik konkrétan felelősségre vonhatók. Végül is, állította, ennek megítélését is a bíróságra kell bízni annak előrebocsátásával, hogy csak olyan személyek büntethetők, akik „szabad akaratukból”, és nem parancsra követtek el háborús bűncselekményt.⁶⁷

A további hét szakvélemény, melyeket Kelsen 1945 júliusa és szeptember között készített, csak részlegesen maradt fenn. Ezek közé tartozik a *Memorandum of the Draft Executive Agreement relating to the Prosecution of European Axis War Criminals* című irat. A szöveg Olechowski szerint a Londoni Egyezmény szövegtervezete volt, melyet az Amerikai Egyesült Államok képviselőjében Jackson, továbbá Franciaország, az Egyesült Királyság és a Szovjetunió képviselője 1945. augusztus 8-án írt alá.⁶⁸ Az egyezmény függelékét képezte a törvényszék eljárását szabályozó, *Constitution of the International Military Tribunal* című dokumentum,⁶⁹ míg a törvényszék helyét maga az egyezmény jelölte ki Nürnbergben (22. cikkely).

Csak a szövegtervezete maradt ránk annak az újabb szakvéleménynek (*Memorandum on the Agreement for the Prosecution of European Axis War Criminals*), amelyben Kelsen átfogó elemzést adott az egyezményről. Joggal kifogásolta a háborús bűncselekmény kifejezés két értelemben történő használatát. Egyrészt a háború szabályainak és szokásainak megsértéseként (6. cikkely b: „*violations of the laws and customs of war*”), másrészt a békével szembeni bűncselekményként (6. cikkely a: „*crimes against peace*”) és emberiség elleni bűncselekményként (6. cikkely c: „*crimes against humanity*”). Problémás volt Kelsen szerint az is, hogy ezzel szemben az egyezmény teljes szövegét tekintve a háborús bűncselekmény (*war crime*) és a háborús bűnöző (*war criminals*) kifejezéseket a 6. cikkely mindhárom esetére használták, továbbá Kelsen kételkedett abban, hogy egy nemzetközi törvényszéknek lehetne hatásköre arra, hogy olyan bűncselekményeket büntessen, melyeknél sem a „tettesek”, sem az „áldozatok” államai nem tartoztak az egyezmény aláírói közé. Német-lengyel viszonylatban ez a helyzet állt fenn, sőt Németország

⁶⁷ A szakvéleményt idézi és értékeli: Olechowski, 2017. 747.

⁶⁸ Az egyezmény létrejöttéről lásd: Segesser, 2010. 382–390.

⁶⁹ Charter of International Military Tribunal. Annexed to the London Agreement. <http://www.legal-tools.org/doc/64ffdd/pdf> (letöltés ideje: 2023. 05. 01.).

a nürnbergi per idején nem is létezett, illetve a négy győztes állam szuverenitása alatt állt. Mivel ugyan ezek az államok voltak a Londoni Egyezmény aláírói, a nürnbergi törvényszék a jogtudós szerint lényegében nem is lenne nemzetközi törvényszéknek tekinthető, ami viszont azzal az előnnyel járna, hogy a nemzeti jog szerint az egyéni elkövetők felelősségre vonása nem vet fel jogi problémát.⁷⁰

Kelsen ötödik szakvéleménye (*Memorandum on the Rule against Ex post facto laws*), mely a visszaható jogalkotás tilalmával foglalkozott, sajnos ugyancsak nem maradt fenn. Olechowski vélelmezi,⁷¹ hogy tartalmát tekintve az 1945-ben publikált, azonos című tanulmányon alapul, amelyben Kelsen jogelméleti és jogdogmatikai szempontból foglalkozott a visszaható jogalkotás tilalmának kérdésével. Jogelméleti szempontból a fő kérdés az volt, hogy – természetjogi nézőpontból kiindulva – a jogi szabályozás mindig csak jövőbeli, nem pedig múltbeli magatartásra irányulhat. Ezt Kelsen szembenállónak látta a (már 1911-ben kidolgozott) primer és szekunder normákat elkülönítő tézisével: a jog elsődlegesen a feltételeket szabályozza, melynek keretében az állam szankciókat határoz meg, és csak másodlagosan lehet a jogszabálynak alávetett személy konkrét magatartását a norma szerint értékelni. „A visszaható hatályú törvény azért tűnik jogtalanoknak, mert sérti az igazságérzetünket, hogy úgy szabjunk ki szankciót egy személlyel szemben, hogy ezt ő nem láthatta előre.”⁷² Ahogy ezt 1943-ban az egyéni és a kollektív felelősség kérdéséről is írta, majd minden kegyetlenkedés, amelyért a tengelyhatalmak valamelyikét, különösen a németeket, felelősségre kell vonni, megvalósulhat a nemzeti büntető törvények alapján, amelyek az elkövetés idején már hatályban voltak. Kivételt csak a támadó háború képez, amely viszont a Brian-Kellogg-Egyezmény alapján büntethető. Előre nem láthatóságról tehát szó sincs, ezért jogtechnikai szempontból nem visszaható hatályú büntető törvényről van szó, hanem csak arról a kérdésről, hogy a nemzetközi katonai törvényszék ezeket a törvényeket mennyiben alkalmazhatja.⁷³

Kelsen felhívta a figyelmet arra, hogy az USA alkotmányának törzsszövege (1787) maga is tartalmazza (1. cikkely 9. szakasz) a visszaható jogalkotás tilalmát, amelynek keletkezéstörténetét részletesen bemutatta.

⁷⁰ A szakvéleményt idézi és értékeli: Olechowski, 2017. 748.

⁷¹ Olechowski, 2017. 748.

⁷² Kelsen, Hans: The Rule Against Ex Post Facto Laws and the Prosecution of Axis War Criminals. *The Judge Advocate Journal*, 1945/2. 8–12.

⁷³ Olechowski, 2017. 749.

Ha e szakasz megkérdőjelezhetetlen lenne, állította, az elviselhetetlen következményeket okozna. Ezért mindenkor csak korlátok között lehet interpretálni, hisz egy ember sem ütközik meg azon, ha a büntető törvény hatályon kívül helyezése vagy enyhítése már elkövetett magatartásra vonatkozik, azaz visszaható hatályú. Az amerikai esetjogi rendszer kifejezetten feltételezi, hogy a bíróság, amely precedenst alkot ítéletével, visszaható jogot alkot, hiszen már tanúsított magatartásra vonatkozik a döntése.⁷⁴ Jogdogmatikai értelemben Kelsen nem látott problémát a nürnbergi katonai törvényszék felállításában, mert – ahogy ez már szóba került – ezt ő nem nemzetközi bírói fórumnak tekintette, hanem a négy, Németország felett szuverenitást gyakorló győztes állam nemzeti bíróságának. Az 1871. évi német büntető törvénykönyv tartalmazta a visszaható hatály tilalmának elvét (2. cikkely), amit azonban 1935-ben a náci jogalkotó – a *nullum crimen sine lege* elvvel szemben – úgy módosított, hogy az is büntethető, aki „a büntető törvény alapgondolata és az egészséges népi érzület szerint büntetést érdemel” (*gesundliches Volksempfinden*).⁷⁵ Az ilyen torz elvek, amelyek a polgári korszak kodifikált német büntetőjogát megfosztották eredeti karakterétől, gyűlöltté tették azt az elvet is, amelyhez hozzáfűzték, és nem tűnt kívánatosnak az erre való hivatkozás sem. De vajon a náci bűnözők hivatkozhatnak-e olyan jogelvre, amelyet ők maguk sem követtek? – tette fel a kérdést Kelsen.⁷⁶

Kelsen négy további szakvéleményéről is tudunk, melyekben a japán kapitulációval (*Memorandum on the Instrument of Surrender signed by the Japanese Government*), a háborús jog kodifikációjával (*Memorandum on Codification of the Law of War*), a háborús bűnözők megbüntetésének az ENSZ Alapokmánnnyal való kapcsolatával (*Memorandum on the Punishment of War Criminals and the Charter of the United Nations*), valamint az előzetes figyelmeztetés nélküli ellenségeskedés (*Memorandum on War Criminals as related to the preparation, launching, and opening on hostilities without previous warning*) kérdésével foglalkozott. Ezek szövegét azonban életrajzírója nem tudta fellelni.⁷⁷

A nürnbergi per a fő háborús bűnösök ellen a Londoni Egyezmény alapján 1945. november 20. és 1946. október 1. között zajlott le. Az eredmény tizenkét halálos ítélet, hét szabadságvesztésre ítélet és három

⁷⁴ Kelsen, 1945. 8.

⁷⁵ 1935. június 28-i büntető novella (Gesetz zur Änderung des Strafgesetzbuchs v. 28. Juni 1935, Reichsgesetzblatt I 839).

⁷⁶ Kelsen, 1945. 46.

⁷⁷ Olechowski, 2017. 750.

felmentés lett.⁷⁸ Az amerikai fővádló, Robert H. Jackson jelentésében, melyet Harry S. Truman elnökhöz intézett, a nemzetközi büntető törvényszék tevékenységét úgy jellemezte, mint ami precedenst teremtett, és „senki sem vonhatja kétségbe azt, hogy az elvek, melyek alapján a náci bűnözőket elítélték, joggá vált”.⁷⁹ Kelsennek azonban voltak kétségei afelől, hogy ez a kijelentés helyes-e, és felvetéseinek 1947 nyarán hangot is adott a *The International Law Quarterly* című folyóirat hasábjain.⁸⁰ Kelsen Jackson szóhasználatával szemben hangsúlyozta, hogy a törvényszék nem jogot alkotott, hanem a Londoni Egyezményben lefektetett normát alkalmazta, míg maga az egyezmény valóban új jogot hozott létre azzal, hogy korábban egy szerződés sem rendelte büntetni a háború előkészítését vagy a háború indításának tervezésében való részvételt, hanem csak magát a háború indítását, továbbá az ilyen magatartások büntetésével csak magát a támadó államot fenyegette, nem annak polgárait. A Hágai Konvenció ugyan a személyes büntetőjogi felelősséget is ismerte, de csak háborúban elkövetett bűncselekmények esetében, nem magában a háború bűncselekményében.⁸¹ Elsőként tehát a Londoni Egyezmény rendelkezett a jogellenes háború tervezésének, előkészítésének és kezdeményezésének büntetéséről, ami valóban új jogot teremtett. Kelsen gondolatai egy részét már korábban is kifejtette, azonban jogelméleti szempontból újdonság volt az az állítása, hogy ha egy cselekmény a nemzetközi jog szerint jogszerű, még nem biztos, hogy a nemzeti jog szerint nem bűncselekmény, és mindez fordítva is igaz. A kérdés mindenkor az tehát, hogy a nemzeti vagy a nemzetközi jog mondja ki a büntethetőséget. Ezzel Kelsen – korábbi állásfoglalásával szemben – olyan nemzetközijog-elméletet fogalmazott meg, mely szerint előfordulhat ellentét a nemzeti és a nemzetközi jog között. Kelsen tanulmányának már a címe (*Will the Judgement in the Nuremberg Trial Constitut a Precedent in International Law?*) is megadta a nemleges választ a saját kérdésére: az új jogot egyrészt nem a törvényszék, hanem

⁷⁸ Lásd hozzá: Taylor, Telford: *Die Nürnberger Prozesse. Kriegsverbrechen und Völkerrecht*. Zürich: Europa Verlag, 1950. 26-43.; Jung, Susanne: *Die Rechtsprobleme der Nürnberger Prozesse, dargestellt am Verfahren gegen Friedrich Flick*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. 43-88.; Smith, Bradley F.: *Der Jahrhundertprozess. Die Motive der Richter von Nürnberg. Anatomie einer Urteilsfindung*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1977. 7-12.

⁷⁹ Jackson jelentését idézi: Olechowski, 2017. 750.

⁸⁰ Lásd hozzá Kelsen értékelését: Kelsen, Hans: Will the Judgement in the Nuremberg Trial Constitut a Precedent in International Law? *The International Law Quarterly*, 1947/I. 153-171., itt 153.

⁸¹ Kelsen, 1947. 161.

a Londoni Egyezmény fektette le, másrészt pedig a nemzetközi jog nem ismeri a bírósági ítéletekhez való kötöttséget abban a formában, ahogy az az amerikai nemzeti *case law*-ban létezik. Kelsen kételkedett abban, hogy a nürnbergi ítéleteknek esélyük lenne arra, hogy más esetekben, más bíróságok is kövessék őket arra hivatkozva, hogy „*jogosnak*” tekintethetők, sőt úgy vélte, hogy több szempontból is súlyos hiányosságban szenvednek. Így a törvényszék csak a győztes hatalmak képviselőiből állt, hiszen sem a vesztesek, sem a semleges államok képviselői nem foglaltak helyet a bírói székekben, továbbá a győztes hatalmak magukat tették bírónak saját ügyükben, mert egy közülük részes volt Lengyelország német lerohanásában, és mert – egy meg nem támadási szerződést megszegve – Japánt is megtámadták. Kelsen végül kifejezte reményét afelől, hogy a jövőben mindez ilyen formában nem ismétlődik meg.⁸²

Kelsennek a nemzetközi büntetőjog területén 1943 és 1947 között kifejtett munkássága jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy lehetőséget találjanak háborús bűnösök felelősségre vonásához, majd az annak megvalósításában előforduló vitatható elemeket feltárják. Kelsen nem a felelősségre vonás ellen harcolt, hanem azt nagyon is fontosnak tartva a felelősségre vonás megfelelő jogi formájáért, következetesen ragaszkodva – az e cél érdekében továbbfejlesztett – „*tiszta jogtan*” alap gondolatához.

4. „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*”⁸³

Az egykori bécsi jogász mintegy 15 évvel azután, hogy a császárvárosnak hátat fordított, pontosan 1945. június 21-én kapott rendes egyetemi tanári állást kaliforniai egyetemén, a Berkeleyn. A Kaliforniában eltöltött idő alatt Olechowski szerint Kelsen újra és újra arra kényszerült, hogy hasznosságát a nemzetközi jog friss eseményeire reagálva bizonyítsa: 1948. augusztus 12-én az *American Society of International Law* ülésén Seattle-ben (WA) tartott előadást a kollektív biztonság és a kollektív önvédelem témaköréről, amit még ugyanebben az évben publikált is.⁸⁴ Üzenete ma is aktuális, annak hangzása azonban némileg más volt a II. világháború okozta sokkból épp feléledve: a hatalom monopolizá-

⁸² Kelsen, 1947. 171.

⁸³ János 14,6.

⁸⁴ Kelsen, Hans: Collective Security and Collective Self-Defense under the Charter of the United Nations. *AJIL*, 1948/42. 783–796. DOI: <https://doi.org/10.2307/2193350>

lásának az általános jelentéséről beszélve Kelsen megállapította, hogy amennyiben az ENSZ tagállamai lemondanak az önvédelem jogáról, és biztonságuk garantálását egy nemzetközi szervezetre bízzák, egy világ-állam jön létre. Bár ettől az ENSZ véleménye szerint még igen messze volt, ám a trend az, amire hallgatósága figyelmét felhívta: az államok közötti erőszak tilalmával az Alapokmány messze tovább ment, mint elődszervezetének, a Népszövetségnek az alapító okirata. Nem sokkal később, 1950-ben publikálta 920 oldalnyi terjedelmű könyvét az ENSZ Alapokmányáról, amely élete leghosszabb terjedelmű műve volt.⁸⁵ Recenzense szerint a mű érdeme, hogy nem politikai, hanem jogi elemzést adott, az Alapokmány minden lehetséges értelmezését megvizsgálva.⁸⁶

Művéből nem derül ki, befolyásolta-e jogászai véleményét az az eseménysorozat, ami ősei földjén ugyanekkor zajlott. Kelsen Izraellel való „kapcsolata”, már amennyiben a vágy az Erec meglátogatása iránt önmagában kapcsolatnak nevezhető, annak köszönhető, hogy idősebb lánya, Hanna férjével, az orvos Rolf Oestreicherrel Jeruzsálem közelében, a kis arab falvakkal körül vett Mekor *Hájimban élt, és itt született meg 1947. október 23-án unokája, Adam is.* Amikor az ENSZ felosztási terve 1947. november 29-én napvilágot látott, a faluban utcai harcok kezdődtek, és a család menekülni kényszerült, miközben a gyenge újszülöttnak ápolásra lett volna szüksége. Hanna optimizmusa azonban, ahogy ezt Kaliforniában élő szüleikhez intézett levelei alapján Olechowski megállapítja, töretlen volt.⁸⁷ Kelsen hagyatékában fennmaradt az a levél, melyet az idős jogtudós Alfred Verdross-hoz intézett 1948 márciusában: „*Ezt a (cionista) mozgalmat már korábban is kilátástalannak gondoltam, és ma még jobban félek attól, mint korábban, hogy egy zsidó állam álma véres tömegmészárlással fog végződni. El tudod képzelni, milyen érzelmekkel követjük az egyre rosszabbodó híreket a palesztinai helyzetről.*”⁸⁸ Az államalapítást (1948. május 14.) követően veje, Rolf katonaorvosként az izraeli haderőnél, majd 1949 szeptemberétől különböző kórházakban szolgált. Így Hanna 1950-ben fiával látogatta meg szüleit Amerikában mintegy tízévi távollét után. Ugyanebben az évben Kelsen vendégprofesszori meghívást kapott a következő év nyári szemeszterére a

⁸⁵ Kelsen, Hans: *The Law of the United Nations. A Critical Analysis of Its Fundamental Problems.* New York: Praeger, 1950.

⁸⁶ Schachter, Oscar: *The Law of the United Nations by Hans Kelsen.* *The Yale Law Journal*, 1951/60, No. 1. 189–193. DOI: <https://doi.org/10.2307/793641>

⁸⁷ Olechowski, 2017. 803.

⁸⁸ Idézi: Olechowski, 2017. 803.

jeruzsálemi Héber Egyetemre, az utazás azonban forráshiány miatt meghiúsult. A tudományos kapcsolat tartós voltát jelzi többek között Kelsen ajánlólevele a jeruzsálemi jogi fakultás dékánjához tanítványa, Hans Klinghoffer *részére*.⁸⁹

Kelsen hét éven át tanított még kinevezése után a Berkeleyn, majd emeritált, és ennek alkalmából honoris causa doktori címmel tüntették ki. Az 1952/1953-as tanévben visszatért a genfi universitasra, majd az 1953/1954-es tanévben Rhode Islanden oktatott a tengeri hadviselésre szakosodott főiskolán, és csak ezután ment ténylegesen nyugdíjba. Csak ezt követően volt lehetősége az idős jogtudósnak, hogy újra a jogtaná-
val foglalkozzon. Bár elmélete a világ minden jogrendszerére vonatkozik, lényegét tekintve mégis a kontinentális jog gondolkodásmódját követi, ezért a *case law* világában igazából sosem tudott átütni. 1934-ben, abban az időszakban, amikor az NS-hatalomátvétel következtében égető egzisztenciális problémák gyötörték, adta ki első monográfiáját a témáról, majd 12 évvel később, 1945-ben jelentette meg ennek amerikai változatát *General Theory of Law and State* címmel.⁹⁰ Ezt 1960-ban követte a második német nyelvű, átdolgozott kiadás, amely Kelsen máig legfontosabbnak tekinthető munkája volt.⁹¹ Az évek során egyre jobban foglalkoztatta az a kérdés, hogy mennyiben lehet a logika szabályait a jogrendszer tekintetében alkalmazni. A nagymonográfiát azonban, amit ebben a témában készített, csak 1973. április 19-én bekövetkezett halála után adták ki.⁹²

Feltételezhetően nem csak a tudományos gondolkodó, hanem az ember Kelsen életkérdései is szerepet játszottak abban, hogy ebben az időszakban sorra jelentek meg az igazságosság kérdésével foglalkozó

⁸⁹ Olechowski, 2017. 809.

⁹⁰ Kelsen, Hans: *General Theory of Law and State. 20th Century Legal Philosophy Series: Volume I.* Cambridge, 1945.

⁹¹ Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit.* Wien: Mohr Siebeck, 19602.

⁹² Kelsen, Hans: *Allgemeine Theorie der Normen.* Im Auftrag des Hans-Kelsen-Instituts aus dem Nachlaß hgg. v. Ringhofer, Kurt/Walter, Robert. Wien: Manz, 1979. *Kelsen jogtana magyarul* (ford. Bibó István, kieg. szövegford., mutató, bibliográfia, sajtó alá rend.: Erdélyi Leonóra, szerk. és bev.: Varga Csaba) 1988-ban Budapest az ELTE Kiadónál jelent meg.

újabb művei,⁹³ miközben a téma – a torzult hatalmi rendszerek és az azokból következő hatalmas, világháborús véráldozat miatt – az európai jogbölcseleti szakirodalomban is újra nagy érdeklődést váltott ki.⁹⁴ Érdemes figyelni arra is, hogy mi váltotta ki a legélesebb kritikát Kelsen jogtanával szemben. A természetjogi felfogással éles ellentétben a jogtudós fő kérdése a jog érvényességének az igazolása volt, ami egyben azt is jelenti, hogy a pozitív jognak bármilyen, a jogalkotó által meghatározott tartalma lehet.⁹⁵ A „*tiszta jogtan*” szerint az alapnormát nem lehet arra használni, hogy egy jogrendszert „*jónak*” vagy „*rossznak*” minősítsünk; mert ennek megítélése az egyén szubjektív erkölcsi érzékére van bízva.⁹⁶ Mindebből pedig az következik, hogy a „*tiszta jogtan*” olyan jogrendszerekre is alkalmazható, amelyek mélyen ellentétesek az erkölcsi normákkal. Ennek köszönhető, hogy a II. világháború után

⁹³ Lásd elsősorban: Kelsen, Hans: The Methamorphoses of the Idea of Justice. In: Sayre, Paul (ed.): *Interpretation of Modern Legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound*. New York: Rothman, 1947. 390–418.; Kelsen, Hans: Was ist Gerechtigkeit? Vortrag, gehalten bei der Sitzung der Wiener Juristischen Gesellschaft vom 11. Februar 1953. *JBl*, 1953/75. 180–183.; Kelsen, Hans: Aristotle's Doctrine of Justice. In: *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*. Berkley: University of California Press, 1957. 110–136.; Kelsen, Hans: Justice et Droit Naturel. *Annales de Philosophie Politique III: Le Droit Naturel*. Paris: PUF, 1959. 1–123.; Kelsen, Hans: *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*. Wien: Manz, 1985 (a mű a bécsi Hans Kelsen Intézet megbízásából a jogtudós hagyatékából Kurt Ringhofer és Robert Walter gondozásában jelent meg). Kelsen, Hans: Platon und die Naturrechtslehre. *ZÖR NF*, 1957/8. 1–43. Lásd hozzá még: Walter, Robert – Jabloner, Clemens – Zeleny, Klaus (Hrsg.): *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens: Ergebnisse einer internationalen Veranstaltung in Wien (2. Dezember 2005)*. Wien: Manz 2006.

⁹⁴ A 20. század második felének jogtörténeti szakirodalmából a filozófiai és a jogi igazságosság fogalmi értelmezéséhez, valamint az igazságosság feltétel-rendszeréhez lásd elsősorban: Tammelo, Ilmar: *Theorie der Gerechtigkeit*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert, 1977, különösen 36–64. és 65–98.; továbbá Brunner, Emil: *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1943; Giorgio Del Vecchio: *Die Gerechtigkeit*. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 19502; Lundstedt, Vilhelm: Law and Justice: A Criticism of the Method of Justice. In: Sayre, Paul (Hsg.): *Interpretations of Modern Legal Philosophies*. New York: Oxford University Press, 1947. 450–483.; Perelman, Chaim: Über die Gerechtigkeit. München: C. H. Beck, 1967; Stone, Julius: *Human Law and Human Justice*. Sidney: Maitland Publications, 1965; Sauer, Wilhelm: *Die Gerechtigkeit. Wesen und Wandlung im Leben der Menschen und Völker*. Berlin: de Gruyter, 1959.

⁹⁵ Kelsen úgy vélte, hogy a jogrendszer érvényességéhez a hatékonyság minimális szintjének kell meglennie, amit (közvetett) tanítványa, Robert Walter azzal egészített ki, hogy a célszerűség elemének bevezetésével az érvényesség (*Gültigkeit*) fogalmát teljesen elválasztotta a hatékonyságtól (*Effektivität*). Lásd: Walter, Robert: Der Aufbau der Rechtsordnung. [Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien](#) 12. Graz: Manz, 1964.

⁹⁶ Olechowski, 2021. 241.

a pozitivisták jogelméletek, és ezek körében a *tiszta jogtan* is teret vesztett, és (eltérő intenzitással, illetve az egykori szovjetblokk országokban megkésettéssel) újjáéledtek a természetjogi elméletek.⁹⁷

Mindeközben a kétszeresen konvertita Kelsen – kritikusaiknak mind-egy ellentmondva – és újfent az igazságosság után kutakodva a Bibliát,⁹⁸ valamint (az ókeresztény egyházatyáktól a 20. századig igen sokirányú) keresztény teológia igazságosság-értelmezését⁹⁹ is vizsgálta. 1951. október 31-én vonult nyugállományba, majd 1952. március 17-én lett a Kaliforniai Egyetem díszdoktora a jogfilozófia és a nemzetközi jog területén kifejtett eredeti gondolkodásának elismeréseként. *What is Justice? című búcsúelőadásában*¹⁰⁰ két hónappal később újra az igazságosság mibenlétével foglalkozott. Előadását a názáreti Jézus és Pilátus párbeszédével kezdte, amellyel korábban – többek között – a *Wesen und Wert der Demokratie* című írását is lezárta: „Monda azért néki Pilátus: Király vagy-é hát te csakugyan? Felele Jézus: Te mondod, hogy én király vagyok. Én azért születtem, és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szómra. Monda néki Pilátus: Micsoda az igazság. És amint ezt mondá, újra kiméne a zsidókhoz, és monda nekik: Én nem találok benne semmi bűnt.”¹⁰¹ (A magyar „igazság” szó helyén az idézett versekben mindhárom alkalommal az valóság-*nak*, igazságosságnak fordítható *alétheia* áll az ógörög szövegben.) Nos, Kelsen némileg korrigálta Jézus szavait, mert szerinte a Messiáskirály küldetésének célja valójában az volt, hogy bizonyosságot tegyen arról az igazságosságról, amit Ő Isten országában meg akart valósítani. Elmulasztotta összevetni ezeket a verseket azzal, hogy Jézus önmagát nevezte meg igazságként János Evangéliumának pár fejezettel korábbi beszédében („Én vagyok az út, az igazság és az élet”),¹⁰² sőt kifejezetten szekuláris értelmet adott az igazságosságnak: Ha az ember az igazságosság után

⁹⁷ Bár a *bécsi jogelméleti iskola*, Kelsen kényszerű távozását követően, 1930 után hanyatlásnak indult, az általa kidolgozott alkotmányjogi „*tiszta jogtan*” tanítványai, Adolf J. Merkl és Alfred Verdross a közigazgatási jog és a nemzetközi jog területére is áttették, sőt az 1960-as években az iskola a természetjogi elméletek „újrashasznosításával” egyidőben szintén reneszánszát élte.

⁹⁸ Kelsen, Hans: The Idea of Justice in the Holy Scriptures. *Revista Juridica de la Universidad de Puerto Rico*, 1952-53/22. 157–200.

⁹⁹ Kelsen, Hans: Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der Christlichen Theologie. *Studia Philosophica*, 1953/13. 157–200.

¹⁰⁰ A búcsúbeszéd ma is olvasható az egyetem hivatalos honlapján, lásd: <https://gradlectures.berkeley.edu/lecture/what-is-justice/> (letöltés ideje: 2023. 05. 01.).

¹⁰¹ János 18,38.

¹⁰² János 14,6.

vágyik, e mögött a boldogság utáni vágya rejlik, miközben „*a legigazabb rendszer sem képes arra, hogy garantálja számára a boldogságot. (...) Ha két ember ugyanazért a dologért, például egy nő szerelméért verseng, lehetetlen, hogy mindketten boldogságra leljenek.*” Ezért, folytatja a gondolatot, ha az igazságosságról szóló vitában boldogságról beszélünk, csak arról a boldogságról lehet szó, ami „*a társadalmilag elismert szükségletek kielégítését*” szolgálja.¹⁰³ Ennek mibenlétét pedig Kelsen abban az ítéletben vélte megtalálni, „*amit végső soron érzelmi tényezők határoznak meg, és ezért rendkívül szubjektív természetű*”.¹⁰⁴ Tisztán „*rationális-tudományos megfontolás*” alapján nem határozható meg, hogy mi a legfontosabb érték, az embernek mégis mély szüksége az, hogy magatartására abszolút igazolást találjon – állította Kelsen.

A legősibb időktől a maga koráig két alaptípusát látta az igazságosság-nak. Egyrészt a metafizikai-vallási igazságosságot, amit szerinte Platón és Jézus fogalmazott meg: az igazságosság olyan titok, melyet értelmezése szerint kevesen ismerhetnek meg. Ezzel a típussal a pseudo-rationális igazság-felfogást állította szembe:¹⁰⁵ „*Mindenkinek a sajátját*” platóni formula (Politeia IV, 433a.), az „*amit nem akarsz, hogy veled ne tegyenek, azt ne tedd mással*” antik elve, amely pozitív megközelítésben Máté Evangéliumában is szerepel,¹⁰⁶ vagy a „*Cselekedj úgy, hogy akarod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként érvényesülhessen*” kanti tézise Kelsent arról győzte meg, hogy üres formuláról van szó, amely nem valódi megismerésen alapul. Mit jelent az „övé”, és hogy viselkedjen úgy mindenki, hogy ez mérték legyen az egyesek viselkedésére nézve? Valamit ugyanazzal kiegyenlíteni csak akkor lehetséges, ha tudjuk, mi ugyanaz, és mi más, az azonosság parancsa azonban tautológiai üres formulának bizonyul. Ezt a problémát érzékelt Kelsen az arisztotelészi középérték tekintetében is, mely szerint az erény a két szélsőség közötti középút: mindennek csak akkor van értelme, ha tudjuk, mi a két szélsőség. Így Kelsen – érezhető elégedetlenséggel – arra a kö-

¹⁰³ A búcsúbeszéd német fordítását lásd: Kelsen, Hans: Was ist Gerechtigkeit? Vortrag, gehalten bei der Sitzung der Wiener Juristischen Gesellschaft vom 11. Februar 1953. *JBl*, 1953/75. 1953. 5.

¹⁰⁴ Kelsen, 1953. 6.

¹⁰⁵ Kelsen, 1953. 18, 23 ff.

¹⁰⁶ „*Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal; mert ez a törvény és a próféták.*” Máté 7,12.

vetkeztetésre jutott, hogy „*az abszolút igazságosság irracionális eszme*”, és az értékek relativizmusa, amely a tolerancia erkölcsi elvén nyugszik, megkérdőjelezhetetlen.

A beszéd zárásául nem maradt más számára, mint annak elismerése, hogy adós marad az abszolút igazságosság definiálásával, és csak azt tudja megfogalmazni, hogy számára (intellektuális értelemben) mit jelent az igazságosság: a tudomány és a tudománnyal együtt az igazság, valamint az őszinteség védelmét, ami „*a béke, a demokrácia és a tolerancia igazságossága*”.¹⁰⁷ Mindez – amennyiben jogállamiságról és a demokrácia megőrzését szolgáló jogrendről beszélünk – feltétlenül helyeselhető is. Más kérdés, hogy a „*miért*” „*örök kínzó kérdésére*” a választ az abszolút igazságosság keresésének a feladását követően, a relatív igazságosság alapján nem találta meg.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Kelsen, 1953. 43.

¹⁰⁸ „*Nun alles zu Ende geht / Quält mich die ewige Frage / Wozu mein täglich Gebet / um Gnade, wozu die Plage? / Die Antwort: es gibt kein Wozu / Kein Weg führt zu einem Ziele; / nur zu der ewigen Ruh' / Gibt es der Wege gar viele.*” A „*Virginiának*” ajánlással ellátott versikét Kelsen utolsó asszisztense, Virginia MacClam ajándékozta az életrajzírónak 2007. július 5-én. Lásd: Olechowski, 2017. 914.

Frigyesi Judit

„Rövid péntek” – Dallam, fény és elkötelezettség a hagyományos zsidóknál

„Hozzájuk tartozom, közülük indultam: e sorokban pedig hozzájuk térek meg. És szólok róluk, izgalomtól rekedt és elfúló hangon... Szólok, elnézést esengve, ha netalán megint elvéteném, mint ama régi barmicván.”¹ Ezekkel a szavakkal kezdi Markovits Rodion *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák* című könyvét.

Méir Ávrám Munk, a világi tudományokban jártas, és világi munkából élő zsidó, Munkácsi Bernát apja, írja életrajzában: „Szívem nemcsak a Tórához vonzott, hanem a világi tudományokhoz is [...] Olvastam és tanulmányoztam profán könyveket fáradságos munkával [...]. Ezért vagyok mentesítve minden félrevezető eltévelyedéstől. Mégis azt mondom, hogy hasztalan erőlködésnek tűnik fel előttem ez az idő, és minden érték, amivel gazdagabbak lettünk, nem ér fel azzal a kárral, amit a hitből adtunk cserébe.”²

Szomory Dezső *Hosszúnap* című novellájában Margit jom kippurkor, bár a böjtöt betartotta, és egész nap az imaházban volt, hallgatta az imákat, maga is imádkozott, titokban mégis Andrással, keresztény szerelmével való esti találkozásukra gondolt. A várva várt találkozó azonban, András számára megmagyarázhatatlanul, szakítással végződik. Margit a novella végén örökre elbúcsúzik tőle: „Megyek haza... Nem, soha többé.” És csöndesen hazavánszorgott.”³

□ Frigyesi Judit etnomuzikológus, író. E-mail: jfrigyesi96@gmail.com

¹ Markovits Rodion: *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák*. Budapest: Noran, 2006. 8.

² Méir Ávrám Munk: *Életem története*. Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő, 2002. 22–23.

³ Szomory Dezső: *Hosszúnap*. In: Kőrössi P. József (szerk.): *Mese a számár-emberről: Magyar írók zsidó novellái*. Budapest: Noran, 2000. 71–79.

A kérdés és a tanulmány témája

Mi a titka ennek a világnak, amelyről azok, akik benne éltek, „izgalomtól rekedt és elfúló hangon” tudtak csak beszélni, akik, ha ki is léptek a hagyományos zsidó világból, mégis, életük végén, azt tartották igazi értéknek, akik a szerelem izzó szenvedélyét megtagadva, mint Margit, mégis „csöndesen hazavánszorogtak”.

Mikor haszidokkal beszélgettem, sokszor éreztem, hogy szkeptikusak azt a hozzáállást illetően, amit nem vallásos zsidók elkötelezettségnek neveznek. Egy hívő zsidó számára az elkötelezettség: az írás és a parancsolatok – a *micvék*. Az írás irányt mutat az élet nehéz pillanataiban, ezt az irányt kell követni, vagyis a Tóra parancsolatait és szellemét. Ehhez semmit nem kell hozzátenni.

Amikor mélyebbre átam magam abba a kelet-európai zsidó világba, amelyet a Soá végleg eltörölt a föld színéről, amelyet számunkra csak a kevés memoárirodalom és egy-két túlélő őrzött meg, kezdtem véleményüket megérteni. A hangsúly nem azon van, hogy van-e elhivatottság vagy nincs, hanem azon, hogy az élet, a mindennapok, a gondolat, az alkotó kifejezés módja része-e egy egésznek, vagy sem, és hogy ez az egész vajon, bár sokrétű, összetett és szövevényes, mégis olyan építmény-e, amelyben hacsak egyetlen téglá kihullik belőle, az egész összedől. Nem arról van szó, hogy van-e vagy nincs-e elkötelezettség, hanem arról, hogy az az élet, amelyről ezek a memoárok szólnak, a világképnek és a világhoz való hozzáállásnak olyan szorosán szőtt szövete volt, amelyben a mindennapok, a viselkedésmódok, és a cselekedetek – és ezekkel együtt, ha úgy tetszik, az elkötelezettség fogalma – csak egymással való összefüggésében létezett.

Ennek a sűrűn szőtt szövetnek volt része a zene, a dallamok, az élet hangzó tere. Nem lehet azt mondani, hogy a dallamok, a hangzás és a hangzó tér „hordozott” vagy „kifejezett” valamit, amit elkötelezettségnek nevezhetünk. Kétségtől volt bizonyos dallamoknak és hangtereknek szimbolikus, illetve metaforikus jelentése, azonban nem ez, illetve nem elsősorban ez jelenti a hangzás „súlyát” ebben a kultúrában, hanem az, hogy: *elválaszthatatlan az élet egészétől*.

A továbbiakban megkísérlem ezt a gondolatot Isaac Bashevis Singer *Rövid péntek* (דער קורצער פרייטיק) című novellájának segítségével megvilágítani. Ez az első látásra naiv, meseszerű történet meglátásom szerint Singer egyik legnagyobb alkotása. A novella az emberi odaadásnak és

szeretnek költői megragadása, azonban ennél sokkal több. A Soá előtti zsidó létnek értelmét, mozgatórugóját tárja fel: *a fejére fordított világ, a világ, a hit és a játék, a moralitás és a hétköznapok, a terek és hangzások, a sötétség és a nappal, a nyílt és a zárt, a zengő-hangzó világ és a némaság kozmikus ellentéteinek tanulmánya ez az írás.*

A novella elemei és az értelmezéséhez szükséges kontextus

Smuel-Lejbele, a szabómester és felesége, Sosa



A képet a szerző készítette.

A novella egy házaspár, férj és feleség története, akik szeretetben és istenfélelemben élik napjaikat. A legnagyobb boldogság számukra a szombat megünneplése. Egy szerencsétlen baleset következtében fiatalon meghalnak, de jóságukkal kiérdemelték, hogy a paradicsomba jussanak.

E házaspár, Smuel-Lejbele és Sosa, maguk a fordított világ, de mint kiderül, ez a fordított világ a jó világ. Karakterük zsidó férfi és zsidó feleség sztereotípiájának szöges ellentéte. Smuel-Lejbele nem talmud tudós férfi ideál („...Smuel-Lejbele rossz írásértő volt, és képtelen arra, hogy megjegyyezze a Misna egy fejezetét...”),⁴ megjelenésében nem férfias, szakmájában sem igen jeleskedik. Ügyetlen, nehéz fejű, gyámoltalan, de csöndes, szerény és jóságos ember. Sosa az ellentéte: okos, gyors felfogású, szeret tanulni, keményen és ügyesen dolgozik. Mivel Smuel-Lejbele nehezen tanulja a szent könyveket, és mivel Sosa, nő létére, jártasságra tett szert szent könyvekben – a házaspár együtt tanulmányozza az írást.

Sosa különleges nő, ezt Singer a novella több pontján hangsúlyozza. Azonban Sosa nem Jentl, tehát nem az a női karakter, akit Singer egy másik novellájában megalkotott: ő nem vágyik annyira tanulni, hogy akár férfinak álcázza magát. Sosa, és ez a novella több pontján ki van hangsúlyozva, a női szerepkörön belül marad, azon belül azonban a tudás legmagasabb szintjére jut. Ezt írja Singer:⁵

שאשע האט נאך מוידווייז לייב געהאט צו לערנען דאס טייטש-חומש.

Ami annyit jelent, hogy Sosa női módra, ahogy a nők szokták (מוידווייז), tanulta (לערנען) a Tórát (חומש) jiddis fordításban (טייטש-חומש). A hagyományos zsidó terminológiában a jiddis לערנען (lernen) szó igazi, komoly tanulást jelent, ezt a szót használják a jesivákban a Talmud tanulására. Még az is lehet, hogy Sosa dallammal tanulta a szöveget, ahogy a férfiak a Talmudot tanulni szokták. Sosa minden ünnepet megtartott, és értette, hogy miért és miként vannak ezek az ünnepek, és nincs kizárva, hogy ő volt az őrzője annak, hogy Smuel-Lejbele ne hagyjon ki semmilyen szövegbetoldást az imákból (קייין שום יוצרות) / semmilyen szlichejszt és semmilyen jecirajszt).⁶

Különösen érdekes ez a mondat.⁷

און איז נישט זעלטן געקומען דאווענען אין ווייבערשול

⁴ Singer, Isaac Bashevis: Rövid péntek. In: *Uó: Rövid péntek*. (Fordította: Balázs József Attila). Budapest: Gondolat, 1991. 213.

⁵ Singer, Isaac Bashevis: „Der kurtser fraytik” / „דער קורצער פרייטיק”. Először megjelent: *Di tsukunft* 19. 1945, (1) 50 (די צוקונפט).

⁶ Singer, 1945. 20.

⁷ Singer, 1945. 19.

Azt jelenti: „Nem volt ritkaság, hogy elment imádkozni a női imaházba.” Singer azt írja „דאווענען, (*davenen*)”, ami a recitálással való imádkozást, a tudós, értő, odaadó és elmélyedt imádkozást is jelenti. Tehát Sosa feltehetően nemcsak olvasta a szöveget, hanem értéssel és odaadással imádkozott. Hogy mi volt pontosan a „ווייבערשול” (*weiberschul* = női imaház), nem világos. Lehetséges, hogy egy a nők számára fenntartott kisebb különálló épület lehetett, vagy a nők részére fenntartott külön terem egy nagyobb imaház-tanház komplexumban, habár az sincs kizárva, hogy egyszerűen a zsinagóga női karzata, ahogy a magyar fordítás értelmezi. Singert ismerve, talán nem túlzás azt állítani, az hozza a házaspárra az áldást, az teszi kapcsolatukat harmonikussá, hogy a nőé a vezető szerep, azonban anélkül, hogy kettejük között versengés volna.

A legfontosabb azonban: jó emberek. A novella folyamán egyre inkább megértjük, hogy a két ember egymásnak lett rendelve, mindkettő azt kapta a másikban, ami szemében a legnagyobb érték, becsületességet, jószágot, egymás segítségének igényét, odaadást, lojalitást. Smuel-Lejbele és Sosa őszintén szeretik egymást, és boldogok egymással.

Kiderül ez a novella számos részletéből, de – a szerelmi jelentettől eltekintve – legnyilvánvalóbb talán abban a jelenetben, amikor Smuel-Lejbele a szombati asztalnál az „Észes hájil”-t, a feleség dicséretéről szóló verset egy dalszerű dallammal (מיט א ניגון) olvasta fel számára (געזאגט מיט א ניגון אשת חיל). A novellából kiderül, hogy Smuel-Lejbelének többször el kellett olvasnia a szöveget jiddis fordításban, míg – az egyébéként valóban nem egyszerű – héber eredetét megértette (Példabeszédek 31:10–31). Az évek során Smuel-Lejbele annyira elmélyedt a szövegben, hogy feleségét ismerte fel a *Mislé* (משלי) ókori szövegének szimbólumaiban.⁸

⁸ Károli fordításában: Példabeszédek könyve: 31. fejezet.



A képet a szerző készítette.

E jelenet súlyát valójában a novella eredeti jiddis változatából és a zsidó hagyományok ismeretében érthetjük meg. Az angol és a magyar fordításban a vers kezdete „Ésesz hájil” (אשת חיל) meg sincs említve. A hagyományt ismerők számára, ha a jiddist olvassák, egyértelmű, miről van szó: hagyománytartó zsidó családban minden szombaton éneklék ezt a verset, általában egy dal dallamára. Smuel-Lejbele tehát semmi különös nem vitt véghez, mindössze arról van szó, hogy ő ezt a régies és csaknem abszurd, erősen túlzó verses dicséretet nemcsak a szokás kedvéért olvasta föl, hanem mélyen átérezte, és személyesen Sosára vonatkoztatta. Ez a „többlet”, hogy az ezerszer és mindenki által minden szombaton mondott szöveg, Smuel-Lejbele számára igazivá vált – ez volt a legtöbb, amit Sosának adhatott.

Sosa, Smuel-Lejbele énekét hallva, ezt mondja magában:

איך בין א זינדיקע אשה, א געוועזענע דינסטמויד, א יתומה, און גאט האט מיר געבענטשט מיט א געטרייען מאן און ער זאגט וועגן מיר לויב-רייד

„Itt vagyok én, bűnös asszony, árva lány, egykori szolgálólány, és Isten megáldott engem egy hűséges férjjel, aki dicsőítő éneket mond rólam.”⁹

A „bűnös asszony” (זינדיקע אשה) bibliai utalás, a szolgálólány („דינסטמויד”) a saját korábbi életére utal, az árva (יתומה) a zsoltárok héber szava, és a magyar fordítással ellentétben,¹⁰ Sosa szemében őt Isten nem „kiválasztotta”, hanem megáldotta (גאט האט מיר געבענטשט): a szerető házastárs, a jó ember – szemében a legnagyobb áldás, amit egy ember kaphat.

A jiddis eredetiben a magyarnál és az angolnál sokkal világosabb, hogy e két ember az életet a zsidó szent könyvek fényében, annak sűrűn szövött szövetében éli, hogy úgy mondjam: e szövetbe burkolódzva látják magukat és egymást. Érthető ez a fordításból is, azonban az eredeti jiddisben maguk a szavak hordozzák a szent szövegek hangulatát, logikáját, utalásait – nincs szükség emlékeztetőkre és magyarázatokra.

Ahol a magyarban azt olvassuk „befogott az asztal melletti éneklésbe”, vagy hogy „szombati himnuszokat” énekelt – ezek a képek világi vagy keresztény olvasatban felidéznek egy bizonyos hangulatot, ami nagyon különbözik a péntek esti otthoni családi szertartás hangulatától. Singer eredeti verziójában nincs szó himnuszokról, mint ahogy ezek a versek valóban nem himnuszok, hanem úgynevezett zmireszek. A „zmiresz” a héber „zemer” szó többes száma; „zemer” azt jelenti: dal. Azonban érdekes módon, talán mivel ezek a versek egy csoportban kis különálló könyvben lettek kiadva, a többes szám átvette az egyes jelentését: „zmiresz” a gyakorlatban (bár a nyelvtan szerint hibásan) egy dalt jelent, azonban kifejezetten és csakis e szombati verses kötetből választott szövegű dalt. A „zmiresz” tehát a szombatira szánt, többnyire középkori, misztikus jelentésű versek egyikét, illetve annak énekelt előadását jelenti.

A szombati asztalnál ugyanis nem egyszerűen kedvükre énekelgetnek az asztal körül a család tagjai, hanem ezekből a versekből mondanak el néhányat, az azon a vidéken szokásban lévő dallamokra. A szövegek sorrendje rituális rendet követ, a vers metaforikus értelme szerint. Nem szükséges mindet elénekelni, nem is lehet, hiszen nagyon sok szombati

⁹ Singer, 1945. 21, saját fordítás.

¹⁰ Singer, 1991. 217.

zmiresz létezik, azonban tudni kell, melyik szöveget melyik szombati étkezésnél (péntek este vagy a szombati nap folyamán), és annak menetében éppen mikor lehet, ha a jelenlévők úgy kívánják, elénekelni. A jiddisül tudó olvasó felismer egy bizonyos hagyományt abból, hogy Smuel-Lejbele és Sosa szombati asztali éneklést e három zmiresszel kezdte:

אתקינו סעודתא, כל מקדש, יה ריבן

Sőt, aki jártas a hagyományban, valamennyire el is tudja képzelni, milyen jellegű dallamokat választhattak ezekhez a szövegekhez, és milyen volt e zmiresszeknek a hangulata.

A jiddis eredetiben, amikor Smuel-Lejbele vagy Sosa jótéteményéről van szó, többnyire ez a semmilyen nyelvre nem lefordítható héber szó jelenik meg: מצווה, illetve többes számban, מצוות (micve, micvot). A micve (vagy modern kiejtésben: micva) nem egyszerűen jó cselekedet, hanem olyan cselekedet, amely egy zsidó számára meg van parancsolva; micve tulajdonképpen parancsot jelent. Ezek közé tartozik a szegények és az árvák megsegítése, a betegek ápolása, a szülők tisztelete, a szombat megtartása, a kóserság, a szent könyvek olvasása és értelmezése – tehát az életnek, egy külső szemlélő szemszögéből, egymással alig összefüggő, szerteágazó „szabályai”. Egy zsidó ember számára azonban mindezek összeállnak egy általános érzésbe, életfelfogásba. Nem úgy gondol az egyikre, hogy az jócselekedet, és a másikra meg, hogy az vallás. Minden micva a zsidó „élet-szövet” egy szála.

Ami e két ember életét befonja, irányítja, össze- és átszövi, ami őket élteti, azt nem lehet egyszerűen vallásnak nevezni, mint ahogy a zsidó hagyományban a szokásokat, ünnepeket és hitet nem is nevezik vallásnak: a hagyományos zsidó nem gondol a zsidó életvitelre úgy, mintha az vallás volna. Smuel-Lejbele és Sosa nem a vallás szabályait követték, hanem belül-benre éltek egy életben, amelynek meg voltak, hogy úgy mondjam a játékszabályai. Másfajta életet nem is tudtak volna elképzelni maguk számára. És jó volt ezeket a „játékszabályokat” betartani.

A hagyományos zsidó élet „szöveve”: hit és irónia



A képet a szerző készítette.

Jó volt, nemcsak azért, mert rendszert hozott az ember életébe, hanem még inkább azért, mert létrehozott egy világon kívül eső világot, egy világok feletti világot. Akik egy másik kultúra felől közeledtek ehhez a világhoz, azok számára képzeletbeli, és talán őrült világnak tűnt. Belülről nézve viszont ez volt az egyetlen értelmes világ.

Az értelme és súlya ezeknek a szabályoknak, szokásoknak és gondolkodásmódnak egyrészt abban állt, hogy ezek segítségével az egyszerű ember közvetlen kapcsolatban érezhette magát a kozmikus világgal. A szombat jó volt. Lehetett pihenni, enni, énekelni. De sokkal inkább jó volt azért, mert, mint azt minden Istenhívő zsidó ember tudja, „Isten hat nap alatt teremtette a világot és a hetediken megpihent”. Másképp kifejezve: azért volt jó, mert az egyszerű ember egyszerű öröme egy kozmikus, az emberi képzelőerőt meghaladó misztikum metaforájává vált.

Értelme és súlya volt azért is, mert a zsidó életmód, az ünnepek és a micvék rendszere kimeríthetetlen. Nem egyszerűen szabályrendszerrel volt szó, legalábbis, akik ebbe a kultúrába beleszülettek, nem így látták. Egy komplex, izgalmas, önmagával állandóan vitatkozó, önmagát csodás történetekben elmélyítő világot jelentettek e szokások.

A „rendszer” nem jó szó a vallási élet leírására, a már korábban használt „szövet” jobban megvilágítja, miről is volt szó. Egy „életszövet” volt, amelyet minden ember, minden házaspár, minden család szövögetett, különböző forrásokból tanult több vagy kevesebb tudásból – a szent szövegek kimeríthetetlen, hosszú köteteiből, és azoknak további kimeríthetetlen parafrázisaiból. A szent szövegeknek e végtelen halmazában volt rendszer és volt rangsorolás, világos volt, melyek a fontosabb könyvek és tanítások. De e tanítások finomítása, valódi megértése és interpretálása sosem ért véget, és a végső döntés az ember életének menetéről, egyéni döntés volt. E szent szövegek és értelmezéseik nem elméleti viták számára születtek, hanem arra, hogy beleolvadjanak az ember életébe. Hogy az ember úgy lássa az életét, mintha ezek a könyvek és ezek a szavak életre kelnének a mindennapjaiban.

Mielőtt a novellára visszatérnék, szeretném két másik írásból vett példával megvilágítani ezt a szemléletet.

Avigdor Hameiri írja nagyapjáról:

„Vallásosság?”

Nagyapa, aki olyan vallásos volt, mint a többi kárpátaljai zsidó, abszolút nem volt vallásos. Sose feküdt le, sose aludt el – se éjjel, se délután – anélkül, hogy a mellét ne takarta volna egy héber könyv, nyitva, mintha a szíve tovább olvasná vagy tanulná. Volt egy kis könyvtár a házban a harminckét kommentáros bibliától kezdve a Talmudon és a Midráson keresztül egészen a legnagyobb héber költő, Luda Léb Gordon és a legnagyobb prózai lírikus, Micha Jozsef Berdicsewszik műveiig, köztük igen nagy számban az »Istenfélő könyvek« – de mindennek semmi köze nem volt az istenfélelemhez. Központja a héber kultúra volt. Amelynek a nyelv a bőre nem pedig, mint tévesen mondják, a ruhája, a meze. Az élő, organikus vérével táplált bőre, amely a kultúrával együtt fejlődik vagy senyved, amely – ha megsérül – a kultúra fájlalja, és ha komolyan megsérül, a kultúra bele is halhat.

Ezt a bőrt ápolta nagyapa olyan szerelemmel, amelyet sehol és senkinél nem láttam többé.”¹¹

Ez az élet egyszerre volt mélyen elkötelezett és abszurd. Abszurd voltát azok is látták, akik teljes lényükkel benne éltek, akik számára ez volt az egyetlen emberhez méltó világ. Ez a kettősség – hit és irónia – jár át szinte minden írást és visszaemlékezést.

Ez a zsidó gondolkodásba integránsan beépített kettősség és belső elmentmondás a talán legnagyobb héber nyelvű író, Smuel Joszef Agnon műveinek is lényege. Agnon Nobel-díjas főművében (הכנסת כלה, angolul: *The Bridal Canopy*) úgy írja le ezt a világot, hogy abban minden jelenet abszurd, csaknem szürreális, és ugyanakkor megható és mély. A mű két főhőse majdnem a karikatúráig sarkított figura, mindkettőt megmosolyogjuk, de szeretjük, mindkettő jó és becsületes ember. A főhős, Reb Judel, a „hívő zsidó”, megingathatatlan hitében, hogy az élet minden pillanata az írás megnyilatkozása, és ezzel a hozzáállással Don Quijote-i szélmalomharcot vív a világgal. Társa az egyszerű és tanulatlan Reb Nuta, egy Sancho Panza-szerű karakter, aki viszont józan „paraszi ésszel” szemléli a világot.

A könyv harmadik fejezetében találjuk azt a jelentet, amelyben Reb Nuta elmond egy vele megesett történetet, amelyből sok keserű tanulságot vont le. A történet hallatán Reb Judel elárasztja Nutát dicsérettel, amiért elbeszélése végén, annak tanulságait levonva, idézett a Talmudból, Rasiból és a Toszeftából, ezekből a tudósok által is nehezen érthető szent könyvekből. Nuta erre azt válaszolja, hogy Reb Judel örültségeket beszél, mert amiket ő mondott, azok olyan igazságok, amelyeket minden épeszű ember tud, és a saját kárán tanul meg.

Ha hihetünk Agnonnak: az elkötelezettség és a moralitás ebben a világban olyasvalami, amit ezernyi oldal elolvasása után értünk meg, de amit voltaképpen minden józanul gondolkodó ember amúgy is tud. A sok ezer oldal elolvasása örület, és a világot úgy szemlélni, mintha annak minden pillanatában az Örökkévaló nyilatkozna meg – örület. De ugyanakkor mégsem örület. Agnon mindkét hősének és a zsidó gondolkodás mindkét felfogásának igaza van: a világot úgy kell látni, ahhoz úgy kell viszonyulni, hogy abban minden elem, a legkisebb és a legnagyobb, az Örökkévalótól van, és ez a hit a zsidó felfogásban egyben azt jelenti, hogy

¹¹ Hameiri, Avigdor: Melodráma. In: Uő: *A daloló máglya. Ady és a Biblia. Versek, cikkek 1916-ig*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 2006. 12–13.

az Örökkévalóval való foglalkozás, a szent könyvek állandó olvasása és értelmezése által válik a világ érthetővé számunkra. És bár ez a hit megingathatatlan – mint a Nobel-díj átvételekor mondott beszédéből tudjuk: nemcsak könyvének főhőse, hanem maga Agnon számára is –, ugyanakkor, azzal párhuzamosan, abszurd és komikus.

Ha belemélyedünk Singer novellájába, ha nemcsak a történetet olvasuk, hanem a fogalmazásban és részletekben felvillanó gondolatokra is odafigyelünk, ha nemcsak a karakterekre koncentrálnak, hanem átéljük a novellában életre kelő tereket, hangokat és atmoszférákat, akkor észrevesszük, hogy a központi téma – két ember története – mellett vagy fölött, ez az írás a zsidó élet egyfelől kedvesen és megérően ironikus és ugyanakkor monumentális megjelenítése. A szöveg lehetőséget ad arra, hogy minden mozzanatából egy szemernyi iróniát halljunk ki: egy kicsit túl sok a szeretet és a jóság, túl tökéletes Sosa, túl monumentális a szombati vacsora. Például a vacsorajelenetnek az a része, amikor a hagyományos csukától „Smuel-Lejbelének *elállt a lélegzete*, s miután megette, *kénytelen volt* felhajtani egy pohár pálinkát”¹² – lehetetlen nem hallani ebben a mondatban egy szemernyi iróniát. Egy szemernyi: tehát nem bántó, nem ellenséges irónia, hanem egy alig-hallható-felhang irónia, amely nem gúnyol, hanem mosolyog.

A továbbiakban azonban nem ezt az iróniát szeretném elemezni, hanem azt, hogyan jeleníti meg Singer, a terek, hangok és hangulatok szimbólumán keresztül, a hagyományos zsidó életet. Megkísérlem leírni, hogy miként ábrázolja e novella azt, hogy egy hagyományos zsidó számára a hétköznapi élet a kozmikus, misztikus világ vetülete, és hogyan függ ez a hit össze hangterekkel és dallamokkal és a hozzájuk kapcsolódó érzelmekkel és jelentésekkel. Négy témát szeretnék kifejteni ezek egymással való összefüggésében: a novella narratívája, mint zenei kompozíció, a novellában leírt hangterek, recitációk és dalok és ezek hatása és jelentése, a fenti két elem kapcsolata a tér és a fény élményével (fényhang jelenetek és sötétség-némaság jelenetek váltakozása), valamint a fentiek együttese, mint a kozmikus, misztikus világ vetülete, az azzal való egyesülés metaforája.

¹² Singer, 1991. 216.

Hangtér és dallam, fények és terek mint a zsidó életszemlélet metaforái



A képet a szerző készítette.

Az élet egyszerű mozzanata mint a kozmikus világ vetülete

A novella egyik csúcspontja az a pillanat, amikor Smuel-Lejbele hazafelé menet úgy látja a behavazott tájat, mintha abban Jób könyvének egy mondata kelt volna életre:¹³ „Fölfüggeszti a semmibe a Földet” / תולה ארץ / על בלימה (Jób 26,7)

Ezt a mozzanatot csak misztikus vonatkozásában érthetjük meg. Természetesen, itt is van egy szemernyi irónia, azonban ennél fontosabb az a felfogás, amely a világ minden elemében egy kozmikus lét metaforáját látja. Nem véletlen, hogy Singer a novellában nem fed fel, honnan van ez az idézet. A mondat önmagában is erős, szürreális, misztikus költői kép, amelyhez nem kell magyarázat. Mégis, e mondat (amely a jiddis szövegben az eredeti héber formájában jelenik meg) nagyobb élmény olyan olvasó számára, aki ezt nemcsak mint erős költői képet értékeli, hanem tudja, hogy e híres idézet Jób könyvéből való.

Térjünk vissza a már korábban említett két íróra, Agnonra és Hameírre. Agnon Reb Judelje nem tudott egy történetet végighallgatni anélkül, hogy abban ne lássa a szent könyvek képeit vagy gondolatait életre kelni. Hameéri nagyapja nem tudott elaludni anélkül, hogy egy héber könyvet tanulmányozott volna. Mert mindkettőjük számára ezek a tanítások és könyvek az életük, a testük volt. Ezek a könyvek és ez a nyelv nem a világ tükre vagy tanácsadója volt, hanem a világ szövetébe, az ember személyes életének szövetébe szervesen befont szál, amelyet nem lehetett onnan kitépni. A világ, az ember élete, a könyvek és szabályok – mindez egy és ugyanaz a szövet volt.

Ebben a közegben élt az a Smuel-Lejbele is, aki, amikor kilépett a regeli csodálatos tájba, úgy érezte, hogy Jób könyvének egy mondata kelt életre a szeme előtt: „fölfüggeszti a semmibe a Földet”.

Ez a mondat jelzi számunkra, hogy a novella nem csak két jó ember életéről és haláláról szól. A novella mélyebb tartalma a zsidó élet szent szövegeinek életre váltása, és még mélyebbre ásva: a zsidó élet megnyilvánulása terekben, nyitásokban és csukásokban, zajokban és hangterekben, a természet képzeteiben – a szent szövegek feléledése térben és hangban és az emberek életében.

¹³ Singer, 1991. 216.

A novella narratívája mint zenei kompozíció



A képet a szerző készítette.

Azt mondhatnánk, a novella zenei darabként van megkomponálva. Olyan zenei darabról van szó, amelyben különféle terek és e terek hangjai váltakoznak, mintha egy kompozíció tételei volnának.

A novella kezdete e zenei darab bevezetése: a városka tere és hangja, amelyben a történet játszódik, és amely zajos gyerekek csúfolódásától, munka hangjától, asszonyok mesélésétől. A történet e külső világból fokozatosan halad a belső, zárt világba, fényből a sötétségbe, azonban a legsötétebb pillanatban a sötétség fénné válik, és a belső zárt világ megnyílik az örökkévalóság felé.

A novella bevezető zenei tétele – a városka zajai és lakói, Sosa és férje karakterének leírása – után a szombatra való készülődéssel lépünk be a darab központi tér- és zene tételeibe. Az ezután következő tételek sorában az első: a pénteki vacsorára való készülődés *belső zaja*. Singer leírása megdöbbentő: a házaspár éjjeli munkáját csaknem úgy írja le, mintha az valami titkos rituálé volna. A lakást teljes sötétség borítja be, nemcsak azért, mert éjszaka van, hanem mert a redőnyök be vannak szögezve (פארהאמערט), az ajtó bezárva (פארשלאסן). Ebben a bezártságban azonban nincs sötét és nincs csönd: égnak a gyertyák, a munka és a főzés zaja és a házaspár beszélgetése hallatszik.

Ebből *a zajból* ébrednek másnap, Sosa és Smuel-Lejbele, egy tökéletesen behavazott táj *csöndjére* és sötétségére. Az előző éjjel sötétségét fénynek kellett volna felváltania, de nem ez történt: a reggel olyan sötét volt, mint az azt megelőző éjjel. Mintha ebben a tájban előrevetítődne a novella végi sötétség és halál.

A következő „tér-zene” tétel a péntek esti szombatfogadó szertartás az imaházban, ezt követi egy „interlude”, amire később visszatérek, majd a péntek esti otthoni vacsora. *A két központi tér-zene tételt – péntek esti imaház és otthoni vacsora – a fény és a dallam határozza meg.*

Milyen befejezést várhatunk e tételek után? A továbbiakban megkíséreltem részletesen bemutatni a narratívának ezeket a kvázi zenei tételeit, egymással való összefüggésüket és jelentésüket, majd tárgyalni fogom a novella befejezését ebből a szemszögből.

A narratíva központja: a zenét tartalmazó fény-jelenetek, valamint davenen és dal kapcsolata

A péntek esti szertartást megelőzően, a nap közben, a reggeli imát Smuel-Lejbele csak úgy „elimádkozta” (געדאוונט) vagy „lemondta” (געזאגט), azonban tudjuk, hogy ez a „lemondás” és imádkozás (*davenen*) csendes,

egyszerű dallamos recitálást jelent. Még a péntek esti, szombatfogadó szertartás első részében is csak egyszerű recitálásról hallunk, az Énekek éneke és más szövegek olvasása után, a hazzan is csak „mondta” a haudu-t és a lecho nerannanu imákat (...elkezdett davenolni ... lemondta az Énekek énekét ... a hazzan mondta a haudu-t és lecho nerannanu-t):¹⁴

ער איז אוועק דאווענען ... אפגעזאגט שיר השירים ... דער חזן געזאגט הודו און לכו נרננה

Azonban ezt az egyszerű recitálást, a *davenent*, Smuel-Lejbele olyan odaadással, „kavanná”-val végzi, hogy úgy érzi, szavai „a keleti falig szárnyalnak... egészen a mennyezetig, ahonnan az ima a „Dicsőség Trónusához került” (געדאוונט ... מיט כוונה... כסא-הכבוד). És csak ekkor, ez után a személyes eksztatikus imarecitáló élmény után van szó tényleges éneklésről: a lecho daudi kezdetével a hazzan „énekelni” kezdett (געזונגען/gezungen), tehát nem csak recitált vagy davenolt, és Smuel Leibeles csatlakozott a dalolásához:¹⁵

דער חזן האט געזונגען לכו דודי און שמואל לייבעלע האט מיטגעהאפן

Aki ismeri a szokást, tudja, hogy a Lecho daudi imáig, a közösség minden tagja magában, magának mondja a szöveget, vagyis *davenol*, recitál, „mondja” az imát. És mégis, éppen ez az egyszerű recitálás a legmegrázóbb – *ekkor imádkozik Smuel-Lejbele „kavanná”-val* (koncentrációval, szenvedéllyel). Ez az egyszerű recitáló mormogás a személyes odaadás és elkötelezettség ideje. *A dal, a közösségi ének voltaképpen feloldás és pihenés a recitálás feszültsége után.*

A zenei dráma folytatódik az otthoni péntek esti asztal körül, amikor is alig van recitáció. A pénteki asztal körül főként dalokat éneklünk, egyiket a másik után. Pontosabban: zmiresh szövegeket éneklünk, szabadon választott dalszerű dallamokra. Smuel-Lejbele „éneklí” (זינגען/zingen) az első, a házba belépéskor elmondandó zmiresh, a solajm alechem-et (זינגען/ שרת שלום עליכם מלאכי השרת/ zingen solajm alechem málaché hásoresh). Később, ahogy Singer írja, egy dal dallamára „mondja” az Ésesz hajil-t (געזאגט/ געזאגט mit niggun ésesz hájil). Utána kiddust „csinál”,

¹⁴ Singer, 1945. 21.

¹⁵ Singer, 1945. 21.

vagyis elrecitálja a kiddust (געמאכט קידוש / gemakt kidus), azután további zmireszeket énekel, és Sosa halk hangon együtt dúdolja vele a dallamot:¹⁶

שמואל לייבעלע געזונגען אלקינו סעודתא, כל מקדש, יה ריבן, און שאשע האט אים שטילערהייט
צוגעהאלפן ... געזונגען זמירות

A davenen mint az élethez való alapvető viszonyulás



A képet a szerző készítette.

E fent leírt két fénytel teli rituálé – a szombatfogadó esti imaház és a szombatköszöntő péntek esti vacsora – *dallammal teli tér*. Egyfelől nézve a zenei csúcspont a szombati vacsora, amikor a házaspár közösen dalokat énekel. Másfelől viszont nem a dalok, hanem éppen az egyszerű recitálás volt az, ami eksztázisba ragadta Smuelt. És nyilván Sosát is, ha valóban, amint azt feltételezhetjük, ilyen módon recitált, *davenolt*, a női imaházban.

¹⁶ Singer, 1945. 22. A mondat pontos fordítása: „Smuel-Lejbele elénekeli az Aszkinu szajdászát, a Kol mekádést és a Jo ribajnt, és Sosa halk hangon együtt dúdolja vele a dallamokat.”

Ennek az szerény recitálásnak, ennek a „ezt az imát csak úgy lemondjuk”, ennek a látszólag egyszerű *davenolásnak* a jelentősége sokkal nagyobb, mint első látásra gondolnánk. A novella elején, amikor imákról és szombati dalokról még szó sincs, ezt olvassuk Smuelről: „Szünet nélkül dűnnyögött, arcán mindig barátságos mosoly terült el.” Az eredeti jiddisben ezt olvassuk:¹⁷

ער האט אלעמאל אונטערגעברומט א ניגונדל און גוטמוטיק צוגעשמייכלט...

Jiddisül ez a dűnnyögés „untergrebrumt” (אונטערגעברומט, „alul”brummogás, halk brummogás), és amit Smuel-Leibele halk hangon brummog az egy ניגונדל, vagyis „nigundl”, nigunocska, dalocska. Nincs ebben a képben semmi rendkívüli; sok-sok ember sétálhatott akkoriban dallamocskákat, dallamtöredékeket brummogva az orra alatt. Azonban ismerve azt a hangzásvilágot, amely Smuel-Lejbele élettere volt, feltételezhető, hogy valami imaszerű, *davenen* szerű brummogásról van itt szó, hiszen másféle brummogni való dallammal nem volt dolga. Tudjuk, hogy a *davenen*, még istentisztelet közben is, sokszor egyszerű mormogásnak hangzik. Smuel-Lejbelét ez a *davenen* szerű dűnnyögés kísérthette útjain, ezt lehetett hallani tőle jártában-keltében.

Singer tudta, hogy egy igaz zsidó ember számára a *davenen* sosem maradhat abba. A recitáló imadallam valahol mindig folytatódik, ténylegesen, amikor az ember mormogja, vagy legalább az ember fejében, gondolatban – különösen olyan jó ember esetében van ez így, akinek „arcán mindig barátságos mosoly terül el”.¹⁸

A novella sötétség és a „némaság” pillanatai és a fény-hang terek koncentrikus körei

A két dallamokkal betöltött fény-teret, az imaházat és a szombati asztalt elválasztja egy egészen más hangulatú „zenei” tétel: Smuel-Lejbele útja az imaházból hazafelé.

Emlékszünk: az első éjszaka a bezártságé volt, sötétség és fény is, és munka zaja. Ezt követte a reggel hangtalan, hóval borított tájának sötétsége: az első hó-némaság. Ezután az imaház dalokkal és imarecitációval teli fényáradata következett – az első fény-zene jelenet. Mintha

¹⁷ Singer, 1945. 19.

¹⁸ Singer, 1991. 211.

egy váltakozó tételekből komponált darab volna, ezen a ponton megint beékelődik a hóval borított táj némasága: a második hó-némaság, amely Smuel-Lejbele útja hazafelé az imaházból a pénteki vacsora felé. Azonban ez a második némaság más, mint az első volt. Mintha a fehérség kinyílna: „a csillagok nagyobbaknak és határozottabbaknak látszottak, és valami csoda folytán úgy tűnt, mintha Lapsic egybeolvadt volna az éggel. Smuel-Lejbele kunyhója, amely nem messze állt a zsinagógától, az űrben lógott, ahogyan írva vagyon: Fölfüggeszti a semmibe a földet.”¹⁹

Ezután érkezünk el a második fény-zene jelenethez, és megint egy zárt térhez: a ház ajtaja és ablaka zárva, a szombati asztal fényárban úszik, és az asztal körül boldog dalolás, ahogy ezt fent leírtam. Azonban a szombati asztal fény közben nem szabad elfelejtenünk, hogy ezt a daltól zengő szobát körülöleli a néma havas táj, amelyben a föld és a kis kunyhó úgy lebeg, mintha a semmibe volna felfüggesztve. Amikor Smuel-Lejbele belép az ég semmijébe felfüggesztett kunyhójuk fényárban úszó kis szobájába, úgy érzi, megnyílt számára a „Gan Eden”, az Édenkert, a Paradicsom kapuja:²⁰

ס'שטיבל האט אים אויסגעדוכט ווי א גן-עדן.

A novellának ezen a pontján a világ bezárult és kinyílt, egyszerre dallal teli és néma – behúzódott önmagába és kinyílt a végtelen felé. Olyan világban éljük meg mindezt, amelynek hangjai és fényei időben és térben koncentrikus köröket alkotnának: fényárral és dallamokkal teli szoba a körülvevő sötétségben és némaságban. Amely körül, mint ahogy a novella végén majd meg fogjuk érteni, azonban megint fény és dallam van: a kozmosz, a mennyország fénye és zengése. E tanulmány nem ad lehetőséget e gondolat kifejtésére, de talán érdemes itt felhívni a figyelmet arra, hogy a végtelen körforgás és a dolgok egymással ellentétes koncentrikus körökben való felfogása, időben és térben, a zsidó szer-tartás hangterének és zenéjének egyik alap koncepciója.

¹⁹ Singer, 1991. 216.

²⁰ Singer, 1945. 21.

*Az emberi lét mint körforgás: a halál, amely sötétség és némaság
(a davenen megszakadása) és a Paradicsom, amely fény
és az angyalok kórusa*



A képet a szerző készítette.

A történet tragikus vége e jelenet beteljesülése. „Az ablak felé pillantott, hogy megnézze nappal van-e már, ámde se az ablak, se az üvege nem látszott”.²¹ Minden bezáródott, felszívódott a sötétségben. És ami végképp meggyőzi Smuel-Lejbelét és az olvasót, hogy megérkeztünk a halál birodalmába, azaz, hogy nincsenek hangok többé. Se Smuel-Lejbele brummogása nem hallik, se a tücsök ciripelése, se az egerek kaparászása.

Egy hagyományos zsidó számára akkor ér véget az élet, amikor megszakad az ima-brummogás, a *davenen*, amikor megszakad a világ hangja. Mert a *davenen* nemcsak az emberi imát jelenti, hanem metaforája az

²¹ Singer, 1991. 220.

örökkön zizegő, zümmögő, susogó természetnek, amelybe az ember beleereszti az ő csendes brummogását. A brummogást, amely egy olyan igaz embernél, mint Smuel-Lejbele, egyszerre ima és mosolygás. A *davenen* a természetből emelkedik ki, a fák suhogásából, a tücsök ciripeléséből, az egerek kaparászásából. Akkor is ott van, amikor, mintha semmi nem volna, amikor az ember „csak úgy” sétál, akkor is, amikor az ember hallgat, másokra figyelve, akkor is, amikor tanul, és akkor is, amikor eksztázisban eljut hangja a dicsőség trónjához. Ez a hang, ez az ezerféle változatban felbukkanó, sosem szűnő ima-hang, amelynek szárnyain hol barátságos mosoly, hol eksztatikus érzés száll az éterbe – ez a dünyögés jelenti a hagyományos zsidó számára az elkötelezettséget. Elkötelezettség: mindig készen lenni, mindig jelen lenni az ima számára. Mindig tudni, hallani, hogy valahol valaki – és ha senki sem, akkor a természet – él, vagyis, imádkozik. A hang a jel, hogy az ember nincs elveszve, hogy a hit sűrű szövetén belül van – biztos és védett helyen.

Amikor megszakad a hang, amikor megszűnik a *davenen*, akkor érkezik el a halál.²² „Férj és feleség elnémult”. De kinyílik számukra az a másik világ, amit a semmibe függesztett havas táj megjövendölt Smuel-Lejbelének. Ebben a világban ismét hangzás van – mintha a zsidó élet örök körforgás volna némaság és hang, sötétség és fény között. Singer mennyország-képzelet zenéjében tovább zeng a zsidó elkötelezettség hangja: a természet suhogása és halk énekhang, mint ahogy Isten halk hangban jelent meg Éliás prófétának (וַאֲחֵר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דְּקִיָּה 1Kir 19,12).

Kinyílt az igaz világ kapuja. „A csöndben szárnyuhogást és halk éneket hallottak. Isten angyala jött, hogy Smuel-Lejbelét, a szabómestert és feleségét, Sosát a Paradicsomba vezesse.”²³

²² Rendkívül kifejező leírása ennek a felfogásnak Roth Jenő története: Niran, 2014. 77–78.

²³ Singer, 1991. 222.

Irodalomjegyzék

Az alábbi irodalomjegyzék azokat a műveket tartalmazza, amelyekből a fenti írásban idéztem, illetve amelyekre közvetlenül hivatkoztam. Ez a tanulmány nem támaszkodott a Singerrel foglalkozó kritikai tanulmányokra, mivel témája nem Singer, hanem a kelet-európai tradicionális életfelfogás. A mai napig alig kutatták az ebben az írásban felvetett témákat, mint a zsidó élet hangzó tere, a hagyományos zsidó hit, mint a zenében-hangokban megtestesülő életforma, a zenei értelemben vett *davenen* mint a zsidó hit alappillérje, az imarecitáció és dalok különbsége. Kétségtelen, hogy a judaisztika tárgyalja a zsidó hit a gyakorlatban való megnyilvánulását, azonban ezek a kutatások a tágabb értelemben vett vallástörténeti, szociológia, filozófiai háttérét adják az itt megfogalmazott gondolatoknak, és nem szolgálnak ez írás észrevételeinek közvetlen forrásként, mivel nem hozzák ezeket összefüggésbe a hangtérrel, a dallammal, a *davenen*-nel. Ha utalnánk azokra a kutatásokra, amelyek valamilyen formában a zsidó hit a gyakorlatban való megnyilvánulását érintik, akkor viszont szinte minden egyes mondathoz lehetne hosszú irodalomjegyzéket függeszteni. Azok számára, akik szeretnék a fent említett témákat mélyebben megismerni, ajánlom alábbi cikkem irodalomjegyzékét:

„Music for Sacred Text”. In: Gershon D. Hundert (ed. in chief): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. New Heave: Yale University Press, 2008), Vol. II. 1222–1225. Online: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Music/Music_for_Sacred_Texts (letöltés ideje: 2023.10.09.)

Hameiri, Avigdor: Melodráma. In: Uő: *A daloló máglya. Ady és a Biblia. Versek, cikkek 1916-ig*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 2006. 12–13.

Markovits Rodion: *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák*. Budapest: Noran, 2006.

Méir Ávrahám Munk: *Életem története*. Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő, 2002.

(Munk eredetileg héber nyelven írt könyvét Ar dai Simon és Fáb ián Miksa fordította magyarra 1942-ben. A héber eredeti nem került elő, a Múlt és Jövő kiadványa e magyar kiadást követi.)

Niran (Frigyesi) Judit: *Jelek a vízen*. Budapest: Libri, 2014.

Singer, Isaac Bashevis: „*Der kurtser fraytik*”/ „דער קורצער פרייטיק”.

Először megjelent: *Di tsukunft* 1945, (1) 50 (די צוקונפט) irójaként „Yitskhok Bashevis” volt megjelölve).

Singer, Isaac Bashevis: Rövid péntek. In: Uő: *Rövid péntek*. (Fordította: Balázi József Attila). Budapest: Gondolat, 1991. 210–222.

Szomory Dezső: Hosszúnap. In: Kőrössi P. József (szerk.): *Mese a számár-emberről: Magyar írók zsidó novellái*. Budapest: Noran, 2000. 71–79.

Héber nyelven:

”עגנון, שי. הכנסת כלה, (1931). ”ירושלים וטל-אביב: הוצאת שוקן, תשכט, (1968), עמוד: כו-כז

Angol fordítás: Agnon, S. Y. *The Bridal Canopy*. New York: Schocken Books, 1967. 25–26.