

TATÁR GYÖRGY

## A „másik oldal”

### 1.

Alig hat héttel azt követően, hogy Gershom Scholem 1963 kora nyarán megkapta Hannah Arendt frissen megjelent könyvét a jeruzsálemi Eichmann-perről,<sup>1</sup> heves levélvita robbant ki közöttük, nem először. Arendtet ebben az időben megszámlálhatatlan támadás érte a könyve miatt, s amennyire ez tudható, minden kritikát visszautasított, a legtöbbször nem is válaszolt. Hamar kialakult az a meggyőződése, hogy cionista körökből irányított kampány folyik ellene, s még majd Scholemnek is a szemére veti, hogy e támadásoktól befolyásolva nem képes elfogulatlanul olvasni a könyvét. Ugyanakkor a régi barátság okán, valamint e támadó szellemi rangja miatt, Scholemmel többszöri levélváltásba bonyolódik. A könyv körüli viharok, s azon belül kettejük vitájának azóta már bőséges irodalma támadt, ám a szenvedélyes kritikák és kifakadások mára jórészt a múlt politikai és ideológiai kódéba vesztek. Filozófiai értelemben csupán egyetlen kérdés élte túl a vitát, s annak valamennyi egykori résztvevőjét.

Június 23-i keltezésű, hosszú és részleteiben igen átgondolt levele végén Scholem váratlanul rátér Arendt könyvének a címére, és leszögezi: „Könyvének végigolvasása után, ami a Gonosz banalitását illeti, melynek kidolgozása lebegett nyilván a szemem előtt, ha hihetünk az alcímnek, a legcsekélyebb mértékben sem lettem meggyőzve.” Röviden utal Arendt korábbi művére a totalitárius uralomról, és megállapítja, hogy ott a radikális Gonosz fogalmát lényegesen meggyőzőbbnek találta, míg itt a

1 Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, 1963.

Gonosz banalítását egyszerűen üres közhelynek, divatjelszónak (*Schlagwort*).<sup>2</sup>

Arendt rendkívül éles, bár tegyük hozzá, a Scholeménél nem élesebb hangú, ugyancsak hosszú levéllel válaszol, amely pontról pontra ver vissza mindennemű kritikát. Érdeemes megjegyezni, hogy egyetlen kritikai pont akad, amire nem reagál. Ez Scholem felháborodását érinti egy félmondaton Arendt könyvében, ahol a szerző az utolsó berlini rabbit, Leo Baecket „Jewish Fuehrernek” nevezi, méghozzá idézőjelben. Scholem ezt a szóhasználatot – a kézenfekvőbb Jewish leader helyett – stílusosan szándékosan hamisnak és sértőnek minősíti, lássuk be, teljes joggal.<sup>3</sup> Arendt egy szóval sem reagál erre a megjegyzésre, de a szóban forgó félmondat nyom nélkül hiányzik könyvének valamennyi további kiadásából.

Arendt is csak levele legvégén tér rá Scholem utolsó kifogására, ahol is örömmel nyugtázza, hogy végre akadt valami, ami-ben Scholem nem értette őt félre. Valóban, állapítja meg, szándékosan nem használja immár a radikális Gonosz kifejezést, bár nem világos a számára, miért nevezi Scholem a „Gonosz banalítását” divatjelszónak, hiszen – amennyire ő tudja – senki más nem használta még eddig. Majd a következőképp indokolja az új kifejezést: „Ma már valóban azon a véleményen vagyok, hogy a Gonosz mindig csupán szélsőséges, de sosem radikális, nem bír mélységgel [...] Képes elpusztítani az egész világot, éppen mert gombaként burjánzik végig a felszínen. Mély és radikális azonban mindig csak a Jó.” Arendt ezzel voltaképp csak elismételte könyvének alapállítását, igaz, nyomban hozzáfűzi, hogy szándékában áll más összefüggésben részletesen tárgyalni ezt a kérdést, de a konkrét modell ott is Eichmann lesz.<sup>4</sup>

Scholem vagy három héttel későbbi viszontválaszában megpróbálja tisztázni azokat a pontokat, ahol vagy nem ért egyet Arendt válaszaival, vagy úgy véli, hogy vitapartnerre félreértette őt. Még egyszer, és nagyon élesen visszatér arra a kérdésre, amit a könyv egészének hangütésén kívül a legsúlyosabban kifogásol, nevezetesen hogy Arendt személyesen át nem élt, és mindkette-jük számára elképzelhetetlen körülmények közé került emberek magatartása fölött ítélkezik. Levelének megint csak utolsó bekezdésében újból visszautal a mű címére: „A Gonoszról és annak bürokratizálás általi banalításáról (vagy a bürokráciában történő banalizálódásáról), amiről Ön azt gondolja, hogy bizonyította, s amely bizonyítékból én semmit sem vettem észre, bizonyára fogunk még egyszer társalogni. Talán létezik, de akkor a filozófiában másképpen kell megragadni.” Majd miután röviden még egyszer utólagos ártalmatlanításnak (*Verharmlosung*) minősíti a Gonosz banalításának szófordulatát, a levél zárómondatában

2 Arendt, Hannah – Gershom Scholem: *Der Briefwechsel*, Hgg. von M. L. Knott und D. Heredia, Berlin, 2010. 433. sk.

3 Uo. 430.

4 Uo. 444.

utal a vitájukkal párhuzamosan Arendtnek elküldött saját könyvére: „Azt remélem, hogy egyszer tényleg ír nekem az én kabbala-könyvemről, amelybe sok mindent beszállásoltam, amit talán észre is vett.”<sup>5</sup>

A szóban forgó könyv: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala* (Az istenség misztikus alakjáról. Tanulmányok a kabbala alapfogalmihoz). A gyűjtemény hat tanulmányt tartalmaz, melyek mindegyike a középkori zsidó misztikus gondolkodás egy-egy központi fogalmát tárgyalja. Csak gyanítani tudjuk, bár jó okkal, hogy Scholem a sorban második írásra céloz, amelynek címe így hangzik: *Sitra achra. Gut und Böse in der Kabbala* (arámiul: A másik oldal. Jó és Gonosz a kabbalában). Meglehetősen valószínű, hogy Arendt nem értette, mire céloz Scholem, vagy még nem olvasta el a szóban forgó szöveget, mert válaszelevelében ezt írja: „Hogy Ön a kabbala-könyvében igen sok figyelemre méltó dolgot »beszállásolt«, azt tudom. Éppen ezért nem akartam véleményt nyilvánítani, mielőtt az egészet, még hozzá alaposan el nem olvastam.”<sup>6</sup> Majdnem egy hónappal későbbi levelében válaszol csak Scholem utolsó kifakadására a Gonosz banalitásának kérdésében. Ezúttal leszögezi, hogy Scholem már megint félreértette ezt a szót. Arról van szó, fejtí ki, hogy „a Gonosz egy felszíni jelenség, nem pedig arról, hogy »banalizálódnék« [...] Ellenkezőleg. A döntő az, hogy tökéletesen átlagos emberek, akik természetűl sem gonoszak nem voltak, sem jók, ilyen borzalmat vihettek végbe.”<sup>7</sup>

Arendt fogalmazásmódjából minden alkalommal kitűnik, hogy Eichmann szürke és középszerű hivatalnokkarakterének banális volta mosódik számára össze a Gonosz banális természetével. Tekintsünk most el attól a ténytől, hogy Arendt nem ismerhette még az ún. Sassen-jegyzőkönyveket, amelyek csak jóval később kerültek napvilágra, s amelyek határozottan azt a benyomást keltik, hogy Eichmann a per során tudatosan játszott el a kisztíli és középszerű íróasztal-gyilkos szerepét. Valójában az *Endlösung* egyik legfontosabb kezdeményezője, invenciózus szervezője volt, akinek a neve pártkörökben már 1939-ben ismertté vált. Szerepjátéka azonban sikeresnek bizonyult, s Arendten kívül is mindenkit megtévesztett, bár jórészt Arendt könyvének köszönhető, hogy a nyugati köztudatban ez a szerep rögzült.

Vitájuk azonban más szintre válthatott volna, ha már olvasta volna Scholem említett tanulmányát, és ha felfigyelt volna Scholem levelének arra az „elharapott” félmondatára, amelyik a Gonosz „banalításával” kapcsolatban megjegyzi, hogy „talán létezik, de akkor a filozófiában másképpen kell megragadni”. Óhatatlanul felmerül bennünk a kérdés, mi helyett kellene a fi-

5 Uo. 453.

6 Uo. 455.

7 Uo. 458. sk.

lozófiában másképpen ragadni meg a Gonosz problémáját. Ha Scholem tanulmányát „A másik oldal”-ról válasz gyanánt olvasuk erre a kérdésünkre, világossá válik, hogy számára Arendt valamennyi magyarázata a Gonoszról mint felszíni jelenségről, mint ami legfeljebb szélsőséges, de semmi esetre sem radikális, mint aminek a Jótól eltérően nincsen mélysége, egyöntetűen a platóni–újplatonikus filozófiai hagyomány nyomvonalán jár.

Személyes benyomásait és gondolatait Arendt annak a filozófiai tradíciónak a fogalomkészletével ragadja meg, amely a Gonoszt (vagy a Rosszat) a hiány és megfosztottság, a nemlétezés vagy alig-létezés összefüggésében kezeli. E sokszázados hagyományban a Jó és a Rossz nem bírnak azonos „sűrűségű” létezéssel, mivel a Rossz, akárcsak az anyag és a sötétség, csupán pozitív megnevezése valami nem-létezőnek, „csökkentlétűségnek”. Scholem e „hatalmas eszme zsarnokságáról” beszél, mely szerint a Gonosz az a majdnem egészen semmi, ami már-már a lét határán átbukva éppen a semmibe készül foszlani, valahol az emanációs lánc alsó végpontjánál. Ahogyan a fény hatókörén túl ugyan sötétségről beszélünk, de valaminek – ti. a fénynek – a hiányát értjük rajta.

A *Sitra achra* (a „másik oldal”) a középkori zsidó misztikusok egyik legfontosabb gondolati eszköze volt, amellyel megkísérelték a kitörést a görög fogalomvilág e „zsarnokságából”. A kabballa számos eredeti eszméje között ennek jutott az a feladat, hogy lehetővé tegye a vallásos gondolkodás szembenézését a Gonosz kétségbevonhatatlan realitásával, s hogy ne kényszerüljön követni a filozófia ugyanannyira mély, mint amennyire nagyszabású „köntörfalazását”.

## 2.

Gyakorlatilag ugyanabban az időben, amikor Arendt megírta a jeruzsálemi Eichmann-perről szóló beszámolóját, egyik legrégebbi ifjúkori barátja, az amerikai emigrációban élő Hans Jonas közzétesz egy tanulmányt a következő címmel: *Halhatatlanság és modern egzisztencia*.<sup>8</sup> A hihetetlen gondossággal és egyben költői erővel megírt szöveg összefogja Jonas fordulatokban bővelkedő, mégis egységes szellemi életének motívumait. Az egykor teológiával foglalkozó Bultmann- és Heidegger-tanítvány, a késő antik gnózis egyszerre tudományos kutatója és szellemének feltárója, majd évtizedeken át egy új etika létrehozásán fáradozó természetfilozófus, mondandója kifejtésének kellős közepén egyszer csak visszanyúl ahhoz a platóni eszközhöz, amely mes-

8 Jonas, Hans: Unsterblichkeit und heutige Existenz, in uő: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main, 1994. (Magyarul: *Halhatatlanság és mai egzisztencia*, ford. Mezei Balázs és Szalay Máttyás, *Pannonhalmi Szemle*, 2006/4.)

terséges mítosz teremtésével fejez ki metafizikai sejtéseket. Ahogy Plátón is igazságnak látott, de bizonyíthatatlannak talált sejtéseit történetekké formálva beszélte el, úgy kísérli meg Jonas „elbeszélni” a természet történetfilozófiáját.

Ez utóbbi kifejezésünk, „a természet történetfilozófiája”, csak a mai fülnek hangzik meghökkentően. A klasszikus gnózis vagy akárcsak a német idealizmus felől tekintve egyetlen meglepő mozzanat akad csupán Jonas megközelítésében: a modern kozmogónia, és egyáltalán a természettudományok elméleteinek és leletanyagának kiterjedt használata. Jonas szeme előtt az ősröb-banás-elméletnek az a sajátossága lebeg, miszerint a világya-gy-nak ebben a kezdeti állapotában nem fedezhető fel semmiféle természettörvény, nem utolsósorban azért, mert ez egy természet előtti állapot. Ha így van, akkor semmiféle szükségszerűség vagy törvény nem diktálhatta sem az ősröb-banást magát, sem a keletkezésben lévő kozmosz kezdeti állapotait. A természettörvények születését nem írják elő törvények. Kissé frivolan fogalmazva úgy is mondhatjuk, hogy a mindenség keletkezésének egy-részt semmilyen kényszerítő oka nem volt, másrészt ekkor még az „őslevesnek” sem lehetett semmiféle „elképzelése” arról, szer-kezetileg hogyan kell anyaggá válni. Minden, ami ekkor „van”, lehetne éppen máshogy is, beleértve; hogy az egész lehetne nem is. Ezt az önmagában fizikai–kozmogóniai spekulációt fordítja le Jonas egy metafizikai mítosz elbeszélésére. Eszerint „kezd-et-ben” a Lét isteni alapja (a *Grund* szót használja, mint korábban Schelling, ami egyben *okot* is jelent) számunkra kifürkészhetet-len választásból kiszolgáltatta magát a véletlennek, a kockázat-nak, és a keletkezések és pusztulások vég nélküli sokaságának. Belebocsátkozván tér és idő kalandjába, nem tartott vissza magá-ból magának semmit, amivel beavatkozhatna a teremtés sorsába. A transzcendencia tökéletesen lemondott magáról a világ imma-nenciájának kedvéért: Isten lemondott tulajdon létéről, hogy a világ létezhesék, alakulhassék, s talán hogy végül visszanyerje magát „az idő Odüsszeiájából”. Az istenségnek ez a végtére ki-alakuló arca hordozni fogja az időbeliségben keletkezett tapasztalatokat, s magának az időbeliségnek a tapasztalatát, felmagasz-tosultan vagy talán eltorzultan.

Jonas emelkedett költői beszéddel kíséri végig az anyag lét-módjának keletkezéseit, szüntelenül szem előtt tartva, hogy so-káig még a természettörvények szükségszerűségei is csak kelet-kezőben vannak, törvények születnek véletlenül és hunynak ki, lehetőségek valósulnak meg vagy maradnak meg a lehetőségek örök rengetegében, míg végre a mindjobban megszilárduló ter-mészet ölen a világ esetlegességei közt megjelenik az élet első moccanása. A létezés isteni alapja az evolúció végtelen bőse-gében, keletkezéseinek és pusztulásainak rengetegében gazda-godik tovább, egészen az emberi tudat és subjektivitás vélet-lenszerű megjelenéséig, amit Jonas mélyértelműen „a valóság belsejének”, befelé fordulásának nevez, az önmagát időben meg-

élő örökkévalóság eszmélkedésének. A szubjektivitással megjelenik egy olyan belső dimenzió, amelyről az objektív természet még csak nem is álmodhatott. Az emberrel együtt az univerzumban felmerül a szabadság, s vele Jónak és Rossznak természet feletti, s ezért az anyagi kozmosz számára láthatatlan és hallatlan megkülönböztetése.

Ebben a szövegben, szem előtt tartva az egész tanulmány összefüggését, Jonas még elsősorban az emberi halandóság problémájára koncentrált, arra, hogy mítosza szerint az ember tettei, halandósága ellenére, valami halhatatlanra és örökre gyakorolnak hatást. A Rossz ellenében és a Jó érdekében való cselekvésével az ember a szenvedő és halhatatlan istenség segítője lehet. Írása záró részében Jonas még a harminchat igaz ember zsidó legendáját is felidézi, feltételezve, hogy ennek a történetnek is hasonló a titka, mint az ő mítoszának.

Bár különböző természetfilozófiai előadásáiban és írásaiban ettől fogva is fel-felmerülnek e „hipotetikus mítosznak” a töredékei,<sup>9</sup> teljes tanulmányt legközelebb 1984-ben szentel neki. A tübingeni egyetem evangélikus teológiai fakultásán ebben az évben vesz át egy díjat, amelynek átvételére ünnepi beszéddel kell készülnie. Miután tudomást szerez arról, hogy a díj névadóját Theresienstadtban ölték meg, a feleségét pedig Auschwitzban, ugyanott, ahol Jonas édesanyját is, úgy dönt, hogy előadásával valamiféle választ próbál nyújtani azokra a segélykiáltásokra, amelyekre a maga idejében Isten nem válaszolt.

Ugyanezzel a tárggyal foglalkozó 1968-as angol nyelvű esszéjét dolgozza át, és adja elő németül. Előadásának címe így hangzott: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó megszólalás).<sup>10</sup> Előadása a magáról lemondó Isten fenti koncepcióját formálja át, hogy ezúttal arra a kérdésre keressen választ, hogyan engedhette meg a létezés alapja a Gonosznak ezt a rászabadulását a világra. A „hipotetikus mítosz” minden részletében változatlan, de hangsúlyai átrendeződtek. Jonas sorra vizsgálja Isten három hagyományos attribútumát: jóságát, mindenhatóságát és – az ember számára valamilyen szinten megvalósuló – érthetőségét. A mindenhatóság fogalmát már önmagában is ellentmondásosnak találja, de a megoldhatatlan fő problémát abban látja, hogy a Gonosznak a teremtésben való jelenléte összeegyeztethetlenné teszi e három isteni tulajdonságot. Auschwitzra vonatkoztatva megállapítja, hogy Isten vagy jóságos, vagy mindenható, de a kettő nem állítható egyszerre, mert akkor cselekedeteinek a végső soron való érthetőségét kellene feladnunk, ami viszont a kinyilatkoztatást változtatja értelmetlenségé. Jonas számára így nem ma-

9 Pl. Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main, 1988.

10 Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, 1987. (Magyarul: *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok*, ford. Mezei Balázs, 2000, 1996. augusztus)



rad más, mint az önmagáról való isteni lemondás jelentésének olyan irányba történő kibővítése, ahol a világ önálló létezésének kedvéért a teremtő mindenekelőtt a mindenhatóságáról mondott le. Ebből az a „megnyugtató” következtetés adódik, hogy Isten nem azért „hagyta” megtörténni Auschwitzot, mert nem akarta megakadályozni, hanem mert nem volt képes rá. A világban elszabaduló Gonosz kizárólagos forrása az emberi szív, valamint az isteni önlemondással létrejövő emberi szabadság. Az abszolút szuverenitás kezdeti döntése tehát az erről a szuverenitásról történő abszolút lemondás volt. A mindenhatóságot megsemmisíteni egyedül a mindenhatóság képes.

Írásának befejezéséhez közeledve Jonas még a korábbi megfogalmazásaihoz képest is erőteljesebben hangsúlyozza mítoszának azt a jelentését, miszerint az abszolút voltáról létezésünk kedvéért lemondó Istennek már nincs mit adnia számunkra. Mindent odaadott, így hát most mirajtunk a sor: mi tartozunk neki azzal, hogy ne legyen oka teremtését megbánni.

Előadásának legvégén emlékezteti hallgatóságát, hogy az isteni szuverenitás kérdésében a zsidó tradíció távolról sem olyan egyöntetű, mint amilyennek a hivatalos kép mutatja. Név szerint hivatkozik a kabbala mélyáramának feltárójára, Gershom Scholemre, s azokra a misztikus tanításokra, amelyek Isten sorát függővé teszik a világsorstól. Saját mítosztát a luriánus kabbaláé mellé állítja.<sup>11</sup> E kabbalisztikus elgondolásban a teremtést megelőző isteni mozdulat a végtelen isteni lét (az *Éjn szof* = szó szerint: *A Nincs-Vég*) „összehúzódása” volt, ami létrehozta Isten mellett azt a semmit, amiből megteremtette a valamit, ti. a világot. Ezt az isteni „összehúzódást” (*cimcum*) azonosítja itt Jonas a saját önlemondás-fogalmával, amelyet azért ítél még a Luriáénál is radikálisabbnak, mert a luriánus *cimcum*, ez a negatív emanáció, nem totális, azaz Isten csupán részlegesen mond le benne a létéről, létezésének csak egy részét áldozza fel a világ kedvéért.

Megítélésem szerint ebből az összehasonlításból inkább a kabbala jönne ki előnyösebben, amit jól meg lehet itt világitani egy alig észlelhető, parányi hibával, amit Jonas követ el. Szóban forgó mondata így kezdődik: „Um Raum machen für die Welt, musste der *En-Ssof* des Anfangs, der Unendliche, sich in sich selbst zusammenziehen...” stb. (Hogy teret szorítson a világnak, a kezdet *Én-szofjának*, a Végtelennek, össze kellett húzódnia önmagába.) A német szöveget azért kényszerültem idézni, hogy kiderülhessen: a hímnemű névelő (*der*) kétszer is megjelenő használatával van a probléma. Scholem számos helyen törekszik kifejezni az *Éjn szof* kabbalista terminusának jelentését. E fogalom legegyszerűbben a rejtett Istent jelöli, Istent önmagában, az abszolút lényt, amint nem csupán nem nyilvánul, de nem is tárgya rá irányuló nyilvánulásnak. Az istenség, ahogyan soha nem jelenik meg a Bibliában, merthogy éppen a meg nem jelenő

11 Uo. 45. sk.

Istent jelöli. Ez a kizárólag magára vonatkozóan létező aspektusa Istennek értelemszerűen tökéletesen személytelen, szemben a bibliai isteni személlyel, aki heves kölcsönhatásban áll minden, amit teremtett. Ennek a személytelenségnek az aláhúzása érdekében fejt ki Scholem, hogy az *Éjn szof* terminusának „der Endlose”-ként való fordítása félreértés, tényleges jelentésének a „das Endlose” felel meg. Példákkal is szemlélteti, miféle körülírásokkal (ti. tárgyra irányuló vonatkozó névmással) jelzik a korai kabbalisták a héber nyelvben nem létező semleges nemet.<sup>12</sup>

A kabbala Istene éppen a teremtés aktusában ölt – vagy kezd el öltetni – személyes karaktert, míg Jonasé ekkor mond le róla. A kabbala nagy alkotásaiban, így a *Zóhárbán* és a luriánus hagyományban, bármily bonyolult metafizikai áttételeken át is, de az isteni személy és az ember személye állnak élő kölcsönviszonyban, kölcsönösen építve és rombolva egymáson. Jonasnál ez a függés teljesen egyoldalúvá lesz: az egészen a nemlétezésig passzív istenség szenved el a világ és az emberi cselekvés viszontagságait. Annak következtében, hogy Jonas már a kezdet kezdetén személynek láttatja Istent, aki tehát létezésével együtt személy voltáról is lemond, rákényszerül, hogy a Gonoszt minden gyökerével és forrásával egyetemben kizárólag a teremtés oldalára telepítse. A Rossznak ebben a mítoszban nincsenek metafizikai gyökerei, egyszerűen a teremtett szabadság paradoxonából fakad. Az eljövendő istenkép szempontjából persze előnyösebb volna, ha ez a szabadság inkább a Jóban öltene testet, de ez a szabadság nem áll viszonyban Istennel, aki az időben csupán a megfigyelő státuszában „létezik”. A Megfigyelő és a szabadság közt nem lehetséges reális viszony. A Gonosz banalitása a szabadság banalitásán alapszik.

### 3.

Jonas mítoszának legkülönösebb vonása, hogy a Gonosz immár elvágott metafizikai gyökereit szabadon lengeti benne a szél, mert bár befolyással van Istenre, de egyébként semmi köze hozzá. Hogy végső soron miben áll ez a befolyás, az természetesen homályban marad, hiszen a mítosz nem mer odáig elmenni, hogy Istennek az időbeliség tapasztalataiból kiemelkedő önképe egy gonosztevő arcát mutathatja. Ha viszont egyedül az ember arca alakulna végül egy örült gonosztevő arcává, akkor ugyan visszajutunk a bibliai Vízözön előestéjéhez, ám nem válaszoltuk meg a „miféle Isten hagyta ezt megtörténni?” kérdését. Ebben az esetben – Jonas szavával – Isten veszített, mi meg csak annyit tehetünk hozzá, hogy majd legközelebb bizonyára nem mond le a mindenhatóságáról. Ha Hannah Arendt gondolta volna ki Jonas

12 Számos helyen, pl.: Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main, 1980, 13.



mítoszát, alighanem azt a címet adta volna neki, hogy „A világ banalitása”. Itt ugyanis maga a világ az, aminek nincsen mélysege, a Lét alapja maga a csalódottságon túl érintetlen marad a világban tevékeny Gonosztól, ahogy ez a Gonosz is érintetlen a Lét isteni alapjától.

A kabbala hagyományát azonban mind egy lehetséges Jó–Rossz dualizmustól, mind a Jóval szemben pusztán árnyékszerű, csökkent létű Rossz eszméjétől mindvégig távol tartotta egy bibliai hely komolyanvétele. Ézsaiás 45,7 így szól (saját fordításban): „Aki világosságot alkot és sötétséget teremt / békét cselekszik és gonoszt teremt / Én JHVH cselekszem mindezeket.” A kabbalista olyan valóságban tudja magát, ahol a teremtett világ Istennel szembeni szabadsága nem csorbítja az isteni valóságnak és a világ valóságának az összefüggését. Egyik sem létezik a másik helyett. Az immanencia modern felfogásával szemben az ember minden cselekvése, beleértve a belsőket is, az egész vilóságra vannak kihatással, nem csupán a fizikai univerzum beláthatatlan tágasságára, de a magasabb, szellemi világokra is. Az ember minden tette és gondolata hullámokat vet a valóság minden kiterjedésében, s rezgése csak a végtelenben enyészik semmivé. A mai nyugati szemlélet az erkölcsi tettek a közvetlen erkölcsi környezeteten túli hatására, az emberi társadalom határán túli befolyásának gondolatára nagyjából úgy tekint, mint azokra a mutatóvonalakra, amikor fizikai tárgyakat igyekeznek koncentrálni kimozdítani a helyükből. A kabbalában azonban magának a teremtésnek a fogalma lett úgy elgondolva, hogy abban a Gonosz realitása ugyan az embervilág cselekvésének a függvénye, lehetőségének alapja azonban ontológiailag a Teremtő belső életében gyökerezik.

A Gonoszt ugyan az ember által elkövetett bűn hozza a világban a felszínre, de amit a felszínen hatékony valósággá tesz, annak alapja a teremtés mélyszerkezetében rejlik. A kabbala érdeklődésének előterében ezért az emberi cselekvés összefüggése áll a Rossz metafizikai gyökerével. Meggyőződésének legmélyebb indítéka, hogy az emberi cselekvés hatással van a Rossznak erre a metafizikai gyökerére, azaz befolyásolja az egész teremtett mindenség mélyszerkezetét, végső soron az isteni szféra életét. Ha filozófiai fogalmakban akarnánk fogalmazni, amiben nagy segítségünkre vannak a kései Schelling erősen a kabbala fogalomkörében mozgó töredékei,<sup>13</sup> azt mondhatnánk: a véges létezők valóságát az a tiszta és végtelen Lét előzi meg, amit a kabbalisták *Éjn*

13 Elsősorban a következőkről van szó: Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Leipzig, 1925. (Magyarul: uő: *Az emberi szabadság lényegéről*, ford. Jaks Margit és Zoltai Dénes. Budapest, 1992); uő: *Stuttgarteri magánelőadások*, ford. Weiss János, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007; uő: *Die Weltalter. Erstes Buch*, in *Schellings sämtliche Werke. Erste Abteilung, Achter Band*, Stuttgart und Augsburg, 1861; uő: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx*, Hgg. S. Peetz, Frankfurt am Main, 1998.

szofnak neveznek. A teremtés előtt e végtelen Léten kívüli valóság nem létezik, minthogy egyáltalán nem létezik semmi *külső*, hiszen e végtelenséget semmi sem határolja kívülről. A végtelennek nincsen „másik” oldala, végtelenül „egyoldalú”. A másik oldal a végességgel születik. Schelling fogalmait használva tehát ez a végtelen Lét egyáltalán nem „létezik”, mert a létezés viszonyulás, nyilvánulás. Létezni csak más létezők között lehetséges. Schellingnél a tiszta Lét maga nem létezés, a létezés tehát már a nemlétezés tevékeny meghaladása, a külsőbe való kilépés. Ahhoz, hogy Isten létezzék, létre kell hoznia a rajta kívüli „külsőt”, nyilvánulnia kell. Létezni annyi, mint nyilvánulni, s az erre irányuló potenciának előbb le kell küzdenie a Lét ellenállását, ami nem akar létezni. Ez a létezni nem akaró a másik potencia, ami magába zárkózni akar, rendületlenül megmaradni akar. Ez a mindennemű kinyilatkoztatásnak ellenszegülő erő a rejtett alapzata minden kinyilatkoztatásnak. Schelling megfogalmazásában ez a rejtett alapzat Istenben az, ami nem Isten. Ez az, amit Isten múlttá változtat önmagában, hogy átléphessen a szellem életének jelenébe. Létezni annyi, mint jelen lenni, ám ennek a jelennek feltétele a kifelé nem-létezés múlttá süllyesztése. A kabbalában ez az *Éjn szof*, a kinyilatkoztatás eleven Istenének rejtőzködő „oldala”: Isten önmagában és magáért valóan. Az örök múlt. De ez a személytelen önlét és a Biblia tevékeny és beszélő istenszemélye – mindamellet Egy Isten. A kabbala – tőle telhetően – nem engedi semmilyen metafizikai dualizmus felszínre törését, ami szétrepeszthetné az Egyhez való viszonyát.

De mi az, ami biztosítani képes a személytelennek és a személyesnek ezt az egységét? Schellingnél ez a potenciák vagy erők mindjobban kibontakozó eleven sokasága. A kabbalista tradícióban a személytelen és magánvaló istenség, valamint a Biblia személyes Istene között a *szefirák* közvetítenek. Ők a híd a rejtőzködő és a megnyilatkozó között. A minden kabbalista irodalom alaptanításához tartozó *szefirák* (többes számban: *szefirot*) az a tíz isteni potencia vagy erőnyilvánulás, amelyekben az isteni Lét kilép abból a rejtettségéből, amelyben önmaga számára létezik, és amelyről ezért egyáltalán semmit sem tudhatunk. A *szefirák* tehát Isten tudhatóságát, mert önmagán kívüliségét reprezentálják. Eredeti összefüggésük harmóniája minden valóságot áthat, s e harmóniát külön-külön is végtelenül ismétlik önmagukban. Szimbolikus ábrázolásai leginkább egy közlekedőedényekből álló bonyolult rendszer képét mutatják, amelyben minden irányban az isteni élet áramlik. Ebben a gondolkodásban élet és valóság azonosak, ami nem eleven, az nem létezik.

Az élő valóságnak ez a harmonikusan pulzáló rendszere testesíti meg az isteni Jóságot. Ugyanakkor ez a *szefirot*-világ nincs híján benső feszültségeknek, amelyek veszélyeztetik elemeinek egységge illeszkedését. A kabbalisták által legtöbbször tanulmányozott két szefira a nagyjából emberalakot formáló rendszernek mintegy a két vállánál helyezkedik el. Baloldalt azt a szefirát

találjuk, amely a „szigor”, az elzárkózást, az ítéletet hozó és korlátozó erő minőségét képviseli. Héber neve a *Din* (szigor, ítélet) vagy *Gvuráh* (erő, hatalom), és igencsak emlékeztet Schelling minden megnyilatkozást tagadó, önkorlátozó isteni magába zárkózására, melyet olykor *Selbstheit*nek (önmagaság) is hív. Vele szemközt helyezkedik el a *Cheszed* nevű szefira, amely az isteni szeretet attribútumát képviseli. Az önmagát önfeledt szenvedélyvel szereteajándékozó, és a teremtést meleg fényével besugárzó jóság e szefirájának neve egyszerre jelent kegyelmet, szeretetet, jótettet és hűséget. Ezeknek az erőknek, akárcsak az összes többinek is, az érzékeny és eleven oda-visszahatásai, egyensúlyai és összefüggései, minden valóságban és minden világban megismétlődnek, le egészen a mi világunkban élő ember belső felépítéséig. S a két említett szefira, a *Din* és a *Cheszed* finom egyensúlyának felborulása nyomán, egymással való kapcsolatuk meglazulása nyomán betör a valóságba a Gonosz. Tombolásának gyökere a létezés alapzatát jelentő szefira-világban rejlik.

Az isteni szigor fogalma a kabbalisták számára azonos Istennek – a Bibliából ismert – lángoló haragjával, ami természetesen a teljesség egyik minősége. Mindaddig, amíg ez a szefira az összes többinek az eleven harmóniájában fejt ki tevékenységét, egyáltalán nem tekinthető gonosznak, még ha annak forrásává képes is válni. A vele átellenes *Cheszed*-del való kapcsolatának megszakadásával azonban önállósul, lángja immár csillapítatlanul tör ki és zúdul a valóság olyan összefüggéseire, amelyek védtelenek, s ahol semmi keresnivalója nem volna a szeretettől csillapítatlan pusztító ítéletnek.

Ennek a fékezhetetlen ősharagnak az elszabadult tüze füstölgő salakhegyeket és salakhéjakat hagy maga után, amelyeknek a mélyén azonban ott izzanak az egykorvolt harmónia parányi fényszikrái. A *Zóhár* nyelvén ez a kiegészített salakvilág nem más, mint a „másik oldal”, a *Sitra achra*. Ez áll szemben a szentség világával, s törekszik azt magához vonni. A „másik oldal” tehát az isteni harag önmagából kilépett és önállósult tüze. Schelling gondolkodásában a Lét önállósodása felel meg neki a létezéssel szemben, ahol a magába zárkózás önzése maga alá gyúri a szeretet expanzióját. Ez nem egyszerűen a világ vége volna. Ez Isten végét jelentené, ha ennek a kifejezésnek volna értelme. Az örökkévalóság vége – nem egy értelmezhető gondolat. De az örökkévalóság időbeli életének vége értelmezhető.

#### 4.

Hóseás próféta könyvének első két fejezetéről nem tudjuk, hogy a próféta személyes élete és igehirdetése helyezte-e őket egymás mellé, vagy a szöveg titokzatos redaktora. Mind stílus tekintetben, mind hosszúságukat illetően különböznek egymástól. Az első fejezetben Isten olyan szimbolikus tettek sorát parancsolja

meg a prófétának, amelyek máig nem lanyhuló vitába sodorták a filológusokat és teológusokat arról, hogy vajon életrajzi adatokkal vagy metaforákkal állunk-e szemben. Végy magadnak parázna asszonyt, hangzik az utasítás, olyant, amilyen az ország. Hóseás engedelmeskedik, és az asszony egymás után szül neki három gyermeket, akiknek Isten személyesen ad nevet. Az első fiú a Jezérel nevet kapja, mert Jéhú ott elkövetett véres tettei miatt azon a helyen fog véget vetni Isten az északi királyságnak. A parázna nők közül választott feleség másodjára lányt szül, aki a *Lo ruchamah* nevet kapja (jelentése: nem-kap-kegyelmet), mert nem kegyelmez többet az Úr Izraelnek. Végül az asszony ismét fiút szül, akinek Isten a *Lo ammi* nevet adja (jelentése: nem a népem). A név indoklása rettenetes: „Mert nem vagytok a népem, és én nem leszek nektek.”

Igen valószínű, hogy még maga a próféta is megérte jövődélésének beteljesülését, de beszédének végső szerkesztői bizonyosan. A külső történelemben átcsapó isteni harag lávaömlése végigsöpört a Jezérel völgyén, Izrael északi királyságából csak üszkös salakhegyeket hagyva maga mögött. A szöveg szerkesztésébe belemerült redaktor kiegészített szavak s helyenként még mindig lángoló szövegtöredékek füstölgő salakhalmi közt bolyongott, az után vizslatva, akad-e valahol, a pusztulás sötétjének mélyén olyan prófétai beszédnyom, ami föl-fölszikkra az isteni szeretet vagy irgalom fényét őrizné.

Gondos kezek tisztították meg a hamutól, és simították olvashatóvá Hóseás könyvének második fejezetét, amelynek helyére illesztésével a két *szefira*, az „igazságos szigor” és az „ajándékozó húség” újból kölcsönhatásra léphetett egymással, egyikük határok közé fogta a másikat, míg a másik csillapította az első haragját. A két szövegrész elfoglalja a helyét egymással szemközt, az isteni élet áramlásától összekapcsolva. A fejezet utolsó szavaiban válaszol az előző fejezetnek, anélkül hogy elfedné azt, ami ott elhangzott: „A Nem-kap-kegyelmet-nek kegyelmezek, a Nem-a-népemnek azt mondom: A népem vagy, és ő azt mondja: Istenem.”