

TATÁR GYÖRGY

„Egy gyűrű mind fölött”

1.

Szokás olykor elcsodálkozni azon, hogyan bukkanhatott fel Lessing elméleti jellegű írásaiban az a felvilágosodástól oly mélyen idegen gondolat, amilyen a lélekvándorlás fogalma. Pedig e gondolat lehetősége ott dereng számos más művében, és – úgy tűnik – a felvilágosodás máig ható alapeszméinek mélyén is, s csupán egyedül Lessing az, aki e fogalomra rá is ismer.

A mai felvilágosult emberiség olyan alapdogmái, amilyen pl. a „szabad identitásválasztás” követelménye, logikailag nyilvánvalóan előfeltételezik azt a még identitás nélküli valamit, ami a lehetséges identitások felett lebegve szemrevételezi azokat, majd „testet ölt” abban, amelyiket kiválasztott magának. A vándorlás képzetét még erősíti is az a tapasztalati ismeret, hogy tudjuk, az ember azért már eleve valamiféle identitással születik, amelyből azonban tudatos életében később kilép, hogy megvalósítsa éppen érvényesnek vélt választását.

A felvilágosodás tolerancia-fogalma arra int bennünket, hogy fordítsuk el tekintetünket ezekről a középkorban túlzott fontossággal felruházott – külső – identitásokról, és lássuk meg egymásban azt a valakit, aki – kiköltözésre készen – ezeknek az identitásoknak a mélyén lakozik.

Hasonló eszmei háttér dereng fel, amikor az „igazságosság” minden egyénre kiterjedő követelménye nem az egyéni akaratra irányul, hanem a külső világbeli átfogó „esélyegyenlőség” felől lesz meghatározva. Annak hangsúlyozása, hogy bárki, bárhol és bármikor szülessék is, lehetőleg azonos életpálya-esélyekkel rendelkezék, megint csak a választható lehetőségek végtelen tárházának tekinti az embervilágot, ahová a lélek a tiszta igazságosság szférájából ereszkedik alá. Isten minden lelket egy-öntetűen bocsát el a tenyeréből. A karakter és a képességek pedig maguk is csupán a földi

életkörülmények elemeit képezik, ezért az egész földi világot e tiszta lelkek számára kell felhasználóbaráttá alakítani: egyenlő lelkeknek egyenlő esélyt.

Amikor az első beszélgetésre kerül a sor a *Bölcs Náthán* címszereplője és a Templomos között, az utóbbi a zsidók szemére veti, hogy elsőként hirdették magukat gőgösen „választott népnek”, először nevezték saját Istenüket az egyedül igaznak, tovább örökítve ezt a megvetésre méltó gőgöt a keresztényekre és a muszlimokra is.

Náthán válasza a felvilágosodás – és az emancipált német zsidóság – sűrűn látogatott kultuszhelyévé vált: *Nem választotta népét egyikünk se. Népiünk vagyunk mi? Mi a nép? Zsidó s keresztény tán inkább zsidó s keresztény, mint ember?*

E mondatok nyomán nyújt egymásnak aztán baráti kezet két tiszta lélek, kibontakozva a történelmi múlt rájuk erőszakolt jelmezeiből, hogy találkozzanak... De vajon hol?

Hamarabb tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogy hol nem. Nem a „vallásközi párbeszéd” színpadán, jöllehet a felvilágosodás a mai napig úgy tudja, hogy ezekkel a kérdésekkel nyílt meg az efféle párbeszéd lehetősége. A tisztán emberi embernek azonban nincsen párbeszédképes mondanivalója a másik tisztán emberi ember számára, a meghatott együttönnyezésen kívül. Ha Náthán nem tartózkodna éppen a tisztán emberi e szférájában, bizonyára emlékeztetné a Templomost, hogy a mindkettejük számára közös Írás szerint erre a kárhoztatott gőgre Isten már válaszolt: „Nem olyanok vagytok-é ti előttem, oh Izráel fiai, mint a Kusiták fiai? Nem én hoztam-é ki Izráelt Egyiptom földéről, és a Filiszteusokat Kaftorból, és a Siriabelieket Kírból?” (Ámos 9,7) Magyarán: hogy a bibliai időkben is formálódó kiválasztottság-góg már a Bibliában azt a választ kapta a hittől, hogy ahogyan Isten hozta ki a népét Egyiptomból, úgy a filiszteus sem „magától” jött elő Kaftorból, hiszen miféle Istenben hisz az, aki úgy tudja, hogy Istenen kívül van még egy erő, s ez „maga” a filiszteus.

És ha ebben már megegyeztek volna, hiszen ez közös Írásukban áll így, még arra is felhívta volna a Templomos figyelmét, hogy ugyanezen próféta ugyanezen könyvében hangzik el az is, hogy „Csak titeket választottalak magamnak e földnek minden nemzet-ségei közül; azért büntetlek meg titeket minden gonoszságtokért.” (Ámos 3,2)

Persze a Templomost is csak addig lehetne emlékeztetni mind-ezekre, amíg Jeruzsálemben vagyunk a keresztes háborúk korában, és nem a „tisztán emberi” felvilágosodás szötte álmában. Márpedig Lessing színművének értelmezői és méltatói mindmáig előszeretettel feledkeznek meg pl. arról a félreérthetetlen jelzésről, amit pedig a szerző vélhetőleg szándékosan helyezett el darabjának világán. A tisztán emberi ki kényszerül lépni a valóság téridő-szerkezetéből. Arról van szó, hogy tökéletesen megállapíthatatlan, milyen napon is játszódik a cselekmény. Teljes bizonyossággal csupán azt tudhatjuk, mely napokon nem. Biztos, hogy nem pénteken, mert akkor Szaladin és környezete nem sakkozna, hanem valamelyik nagy

mecsetben – talán a Szikla-Dómban vagy az Al-Akszában – venne éppen részt nyilvános istentiszteleten. De nem is szombat, mert akkor Náthán vagy nem érkezhett volna meg hosszú útjáról teherhordó tevéivel, vagy már valamelyik imaházban ülne éppen a hetiszakaszt olvasva. Vasárnap sem lehet, hiszen akkor meg a Templomos volna misén ahelyett, hogy a pálmaligetet róna szomorú lépteivel. A „tisztán emberi” tehát kilépett a hét legalább három napjából, hogy valamely más, közömbös napon öltön testet.

A Lessing által elhelyezett hasonló jelek egyikének kell tekintenünk azt is, hogy a színműben öt felvonáson keresztül nem esznek sosem, és ez a tevékenység még csak szóba sem jön soha. Hősei csak mint tisztán emberi emberek találkozhatnak egymással, akik – mint ilyenek – egyfelől persze nem szorulnak táplálékra, másfelől nem is lehetne őket egy asztal mellé leültetni.

2.

A mű születési körülményei jól ismertek. Lessing az 1770-es években több részletben hozza – név nélkül – nyilvánosságra elhunyt barátjának, az orientalista Reimarusnak azokat a kéziratföredékeit, amelyek az Újszövetségnek mint kinyilatkoztatásnak a történeti-kritikai vizsgálatára irányulnak. A publikálással támadások orkánját szabadítja magára, amely támadások – nem mellékesen – Lessinget vélik a „fragmentumok” szerzőjének. Végül rákényszerül nem is annyira Reimarus nézeteinek védelmében, amelyekkel távolról sem ért mindenben egyet, de a tudományos kutatás és az elfogulatlan gondolkodás szabadságának védelmében tollat ragadni. A fő támadásokra egyenként reagál, s ezek alkotják azt a szellemi-gondolati háttérrel, amely előtt megszületik majd a *Bölcs Náthán*, miután a cenzúra eltiltja válaszainak további közlésétől.

Válasziratai közt a legismertebb az 1777-ben napvilágot látott *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, amelynek címe Pál első Korinthuszi levelének egy helyére céloz (2,4: Lélek és erő megmutatása, illetve bizonyossága). Ez az az írás, amelyről *Lezáró tudománytalan utóiratában* Kierkegaard több fejezeten át emlékezik meg hálattal szívvel, mint amely a történeti igazságok és az egyetemes észigazságok szigorú különválasztása révén kiszabadította számára a hit abszurd bizonyosságát a tényszerű történeti tudás bizonytalanságának börtönéből. Még a történeti ismeret hiánya is a tudás területén helyezkedik el, míg az abszolút bizonyosság a hit szenvedélyére tartozik.

Lessing szövegének központi gondolata szerint a beteljesült próféciákról és csodákról való beszámolókat merő „történeti” beszámolókat, amelyeknek igazságában noha semmi oka kételkedni, ám ezek az igazságok számára semmiben sem különböznek egyéb, tetszőleges „történeti” igazságoktól. Amit bensejében az istenségről tudni vél vagy hisz, azt semmiképp sem teheti függővé esetleges történeti beszámolóktól, akkor sem – és ezen van a hangsúly –, ha ezek a

beszámolók hűek az egykori valósághoz. Az ész által felderíthető igazságot történeti állítások, beszámolók – vagy akár kétségbevonhatatlan történeti tények – sem nem cáfolhatják, sem nem bizonyíthatják. Saját megfogalmazásában: „Esetleges történeti igazságok sohasem lehetnek szükségszerű észigazságok bizonyoságai.” Azaz: a történeti beszámolók igazságértéke objektíve örökre bizonytalan marad, mert a történeti igazságok nem bizonyíthatóak. Ennélfogva ők maguk sem használhatók fel észigazságok bizonyítására: a történeti ténybeszámolók a legjobb esetben is pusztán önmagukat, vagyis a történelmet bizonyíthatják. A történelem testéről leolvashatatlan az, ami a történelmen túli.

Figyelemre méltó, hogy Lessing érvelése valójában kétirányú: ott lappang benne egy, a későbbi hegeli filozófiával szembeni megelőző csapás lehetősége is. Ahogyan ugyanis az esetleges történeti igazságok nem átvihetők – bizonyítási szándékkal – a szükségszerű észigazságok egészen más osztályára, ugyanúgy természetesen a szükségszerűnek mutakozó észigazságok sem bizonyító erejűek a történeti beszámolók területén. Ami az ész számára szükségszerű, az nem biztos, hogy valaha is megtörtént.

Nem alaptalanul hívják a 18. század felvilágosodását történeti felvilágosodásnak. A rohamosan kibontakozó kritika első lendületében nem a kinyilatkoztatás csodájának elvi lehetőségét veti el, csupán az arról szóló történeti beszámolók szavahihetőségét teszi rosszhiszemű vizsgálódásának tárgyává. A tanúkat vonja kérdőre, akikről rendre kiderül valamilyen elfogultság, megbízhatatlanság, túlzott hiszékenység, amely nemzedékről nemzedékre gyarapodik a hívők sokaságának növekedtével.

A *Bölcs Náthán* főszereplői ennek a történeti felvilágosodásnak a hősalakjai. A tisztán emberi ember, akivel kapcsolatban Náthán teljes joggal kérdezi meg, hogy a *zsidó és a keresztény inkább volna zsidó és keresztény, mint ember?*, ez a tisztán emberi „ember” immár kilépett vallásának történelem emelte építményéből. A történelem által emelt épület maga is történelem: történelem az anyaga, az indítékai és az igazságai is. A tisztán emberinek, az ész igazságának azonban nincsen története, mert csak az esetlegességek kapcsolódnak az esetleges történeti igazságokhoz. A szükségszerű igazságnak éppúgy nincsen története, mint annak, hogy a háromszög szögeinek összege 180 fok. Ha az emberi történelemben kívülről beható kinyilatkoztatás mégis efféle szükségszerű észigazságot tanít, akkor valóban, esetleges történeti hordozói és tanítói nem bizonyítanak semmit.

Ha igazságukat elmulasztották volna hirdetni, vagy tanításuk feledésbe merült volna az idők során, sebj, az ész bármely égőv alatt, bármikor és bárkiben újra rátalálhat, hiszen ez az igazság bizonyítható, és nem függ a történelemlakók tanúságától.

3.

A középkor nevű túlságosan is hosszúra nyúlt korszak után, amely közvetlenül tagolt be minden egyes embert a történetileg alakult vallás intézmény-épületébe, persze szükségszerű volt, hogy a „tisztán emberi” felfeszítse a rázárt ajtókat, és kifusson végre a szabadba. Az ember csakugyan nem azonos a kereszténységgel vagy a zsidósággal. Az ember nyilvánvalóan több, mint az intézményként fölé tornyosuló, és őt bekebelező vallás, vagy mint akár az egész történelem. Mindkettő emberi kéz alkotása. Ne borulj le előttük.

A rabságban tartó épületkolosszusokból tehát valóban ki kellett menekülni, ám a fedél nélkül maradt „tisztán emberi” ettől fogva hontalan, és – mint Lessing színművéből és máig tartó kultikus hatásából látjuk – végtelenül tartalmatlan is. A felvilágosodással kiszabadult „tisztán emberi” azóta is ideológiai tömegszállásokon igyekszik meghúzni magát.

Ezeknek az ideológiai tömegszállásoknak az egyike a mai felvilágosodás talán legüresebb fogalomrögeszméje, a „vallásközi párbeszéd”. Már az is sokat elárul róla, hogy rendületlenül belelátják Lessing *Bölcs Náthánjába*, amelyben egyetlen szó nem esik vallásról, bármelyik szereplő valóságos hitéről, vagy az illető ahhoz fűződő tényleges viszonyáról. Szinte kizárólag a másik ember vallási identitásához kapcsolódó előítéletek jönnek szóba, és azok is mindig csak mint előítéletek.

A mindenkori – és így a mai – felvilágosodás által szorgalmazott vallási párbeszédnek semmi más nem áll az útjában, mint éppen a kinyilatkoztatás. A szükségszerű észigazságok természetesen párbeszédképesek egymással, érvelés révén finomíthatók, igazolhatók vagy cáfolhatók. Ehhez azonban előzőleg mentessé kell őket tenni az „esetleges történeti igazságoktól”, vagyis azoktól a tapasztalati elemektől, amelyek nem bizonyíthatók, csupán tanúsíthatók. A vallásközi párbeszédet éppen az a „tisztán emberi” folytatja, akinek semmi vallási mondandója nincsen. Ezen érdemben mit sem változtat, ha az illető „tisztán emberi” adott esetben roppant vallási épületének kapujában állva, mintegy Házának nevében kezd el párbeszédéről szónokolni: a másikban egyedül a szintén „tisztán emberit” szólíthatja meg, különben nem számíthatna megértésre. Érvelése – fakadjon bár szívének legmélyéről – kikerülhetetlenül morális természetű lesz. Kierkegaard-tól tudjuk, hogy a hitük következtében megörökített nagy bibliai alakok párbeszéd-képtelenek: Agamemnón meg tudja osztani szenvedését bármilyen közönséggel, Ábrahám azonban nem. A saját hitéről van szó ugyanis, és nem a hitről általában. A párbeszéd kommunikációja mindig az Etikái szférájában zajlik, márpedig a kinyilatkoztatás – mint az „esetleges” történések egyike – éppen ezt függeszti fel. A vallásközi párbeszéd ugyanis az összehasonlító vallástudomány területéhez tartozik, ami – a kierkegaard-i hitfogalommal szöges ellentétben – nem az Etika-

inak, hanem a kinyilatkoztatásnak a felfüggesztése. Az összehasonlító nyelvtudomány sem beszéd.

Minden párbeszéd előfeltétele az általános fogalmak területére való átlépés. A „vallás” is ilyen általános, a különös vallásokat átfogóan maga alá gyűjtő fogalom. Ilyen beszélgetés lehetséges, de nem a hit szólal meg benne. A hitnek nincsen általános fogalma. Ahogyan a hívő személynek magának sincs – feltéve, hogy nem a vallásban hisz. A személyes megszólítottság – ha van – az ésszerű argumentáció „teleológiai felfüggesztése”.

A történeti felvilágosodás számára a hitet a múltban megalapozó események bizonyítás, és nem tanúsítás tárgyai. Ha a bibliai Izrael vallásközi párbeszédre óhajtott volna lépni a kortárs Egyiptommal, bizonyára azzal a kéréssel fordultak volna Istenéhez, hogy az legközelebbi megmutatkozásakor mellőzze a hivatkozást az olyan történeti esetlegességekre, amilyen a tíz csapás vagy a Nádas-tenger kettényílása. A „tisztán emberi” ugyanis értelemszerűen a „tisztán istenivel” tarthat csak kapcsolatot. Nem azzal, aki felhozta népét a szolgaság házából.

4.

A nyugati felvilágosodás máig hömpölygő árja tehát egy kettéhasított emberfogalmat sodor a hátán. Egyfelől a történeti vallások immár romos épületgigászainak lakóit, akik jóformán megkülönböztethetetlenek lakhelyük sötét teremtől és folyosóitól. Másfelől az ezekből az építményekből tovamenekült „tisztán emberi” embert, aki hontalanságától hajtva mindig ott húzza meg magát, ahol éppen valamilyen frissnek látszó eszmével kínálják. A halott ház elől futó lélek ugyanis csupaszságában maga sem él.

Náthán joggal felháborodott kérdésére tehát, miszerint *zsidó s keresztény tán inkább zsidó s keresztény, mint ember?*, az a valóban eleven ember a válasz, aki valóban eleven otthonára lelt, és nem börtönére. Ahol a zsidó ember és keresztény ember kifejezésekben a főnévre és jelzőjére egyforma hangsúly esik. Aki nem elsősorban ember, és másodsorban zsidó vagy keresztény, és végképp nem elsősorban zsidó vagy keresztény, és másodsorban ember. Hanem akinél főnév és jelzője egymásban laknak. A nem házban, hanem otthonában élő ember pedig maga rendezi be otthonát. Igaz, nem egyedül.

Van ugyanis Lessing színművének egy nem eléggé megfigyelt és méltatott pontja, amelyet talán éppen az rejt el a szemlélő elől, hogy messze túl helyezkedik el a felvilágosodás gondolati látóhatárán. A mű összes többi, felvilágosodás szülte kilátója úgy veszi körül, hogy ez a magaslat kívül essék panorámájukon.

A IV. felvonás 7. jelenetében meséli el Náthán a szerzetesbarátnak, mi is előzte meg éppen felidézett hajdani találkozásukat, amikor az a kezébe nyomta az árván maradt keresztény kislányt. Elmondja, hogyan irtotta ki keresztény csócselék az egész családját,

hogyan zokogott és átkozódott porban és hamuban „három nap, három éjjel”, s hogyan telt meg szíve gyűlölettel. Sok-sok évvel a borzalmak után Náthán a felvilágosodás nyelvét használva számol be arról, hogyan szólította őt meg „szelíd szóval” az értelem (a német eredetiben: az ész). Ez az ész azonban – meglepő módon – nem önmagára, hanem Istenre mutat, Jóbhoz hasonlóan, aki felesége gyűlöletjavaslatára azzal válaszol, hogy Istentől a valóságot kapjuk, s nem csak azt, ami e valóságban jó. S ennek a tőle való valóságnak a gyarapításához pusztán tennie kell azt, amit már régóta ért. Nincs egyébre szüksége hát a tettehez, egyedül akarnia kell.

És ezen a ponton végképp elválnak Náthán nyelve a felvilágosodásétól: *S felkeltem, s szóltam Istenemhez: Akarom! Csak te akard, hogy akarjam!*

Ez az utolsó mondat a felvilágosodás emberképe felől nézve éppannyira zagyvaság, mint amennyire a bibliai hit felől tekintve végső emberi bölcsesség. Mert Isten és ember vonatkozásában valóban nem megkerülhető kérdés, hogy melyikük teszi meg az első lépést a másik felé. Képes-e az ember egyáltalán erre, vagy csupán annyi telhet tőle, hogy minden módon Isten tudomására igyekszik hozni, hogy tőle várja ezt az első lépést? Ám ekkor – a Biblia szerint – Isten olykor csakugyan tesz egy lépést, amely azonban abban áll, hogy felszólítja az embert, tegye meg ő ezt az első lépést.

Igy állnak egymással szemben például Augustinus *Vallomásainak* abban a mondatában, hogy: „Tedd, amit parancsolsz, s aztán parancsold, amit akarsz.” De ez a kérdés jelenik meg abban a halhatatlan midrásban is, amelyre Jehuda Halévi Jom-Kippuri himnusza épül. A midrásban Isten és az embert képviselő megszemélyesített Izrael állnak szemben egymással. Izrael gyülekezete Jeremiás Siralmainak egyik utolsó sorával szólítja meg Istenét: „Téríts vissza Uram magadhoz, és visszatérünk.” (5,21) Amire Isten Malakiás próféta szavait „idézi”: „Térjetez hozzám, és én is hozzátok térek.” (3,7)

Tulajdonképpen mindketten azt mondják e végtelen párbeszédben a másiknak, hogy *akard, hogy akarjam!* Hogy kié az utolsó szó, azt persze sejteni lehet abból, kiknek a végtelen párbeszéde folyik. Ám ez az utolsó, mindennek véget vető szó éppen nem „mindenek” végén hangzik el, ha elhangzik. Alig hagyja el Náthán ajkát ez a felvilágosodás közegében tökéletesen értelmetlen mondat, a majdani szerzetesbarát – ekkor még mint egy lovag fiatal csatlósa – megfékezi előtte a lovát, és a nyeregből aláhajolva kezére bizza a pólyába burkolt csecsemőt.

A történeti felvilágosodás felől tekintve a három gyűrű tulajdonosa által előadott három történet egyformán megbízhatatlan. Csak-hogy – esztétikai értékétől eltekintve – ugyanilyen megbízhatatlan az a negyedik történet is, amely elmeséli nekünk a három gyűrű történetét. Ebből a körbenforgásból kellene valahogyan kilépnünk. És akkor már csupán egyetlen – ismerős – kérdésre kell választ találnunk: Ki tegye meg az első lépést?