

Farkas Gábor már akkor is a panaszosok között szerepelt (212–213.). (D. Cs.)

18. „...*Feltűnő, hogy a judikatúra szereplői milyen fontosnak tartották, hogy meghatározzák saját maguk és családjuk (sőt ellenfeleik) származását és pozícióját a társadalom viszonyrendszerében.*” (369.) Eötvös például XIV. századi őseihez hátrált vissza, hogy „*ősi keresztény családból való származását*” bizonyítsa.

19. Kövér az előszóban Bary József, Eötvös Károly, Krúdy Gyula és Sándor Iván műveit sorolta a „kötelező irodalom” kategóriájába. Jellemző az érdeklődésre egyébként, hogy az elmúlt tizenkét évben mind a négy említett mű megjelent új vagy reprint kiadásban.

20. Bár egyes résztvevők számára a kántori állás fontosabbnak számított, mint a kóser állatvágások rituális tisztaságáért felelős metsző („sakter”) pozíciója –jellegzetes módon, a vádkonceptióban hívők konzekvensen csak ez utóbbi, „*jobbán hangzó*” fogalmakat emlegették (331–332.).

21. Nem számítva öt éves öccse fecsegését, amelyet még a vádhatóság sem próbált „tanúvallomássá” alakítani.

22. Az 1880-as népszámlálás szerint a falunak 138 izraelita lakója volt (25.).

23. Bár, a történelem szinte már groteszk iróniájaként: megjelenésekor a *keresztényeket* vádolták ártatlan vér rituális fogyasztásával a pogány rómaiak.

24. Richard W. Southern: *A NYUGATI TÁRSADALOM ÉS AZ EGYHÁZ A KÖZÉPKORBAN.* Ford. Jászay Gabriella. Gondolat, 1987. 16.

25. A szakirodalomból – többek között – Kende Tamás könyvére (VÉRVÁD. EGY ELŐTÉTEL MŰKÖDÉSE AZ ÚJKORI KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPÁBAN. Osiris, 1995), valamint Hillel J. Kieval műveire hivatkozik a leggyakrabban.

26. Rádadásul ez már a második vízből kifogott hulla volt, amelyet a tanúkkal megnézettek, mint erre Solymosiné méltatlankodva utalt is a tárgyaláson.

27. Kende Tamás terminusa (hivatkozva pl. 428.).

28. „*»Miközben a gazdát szelíd, jóra való embernek mond az egész falu; annál házsártosabbnak mondják feleségét; [Huriné, Solymosi Eszter gazdasszonya] cselédeit rendre üti, veri, kínozza, sőt verekedik, s békében vele csak nagyon kevesen élnek. « A törvényszéki elnök kérdésére maga is elismerte, hogy épp 1882. április elsejének reggelén kétszer is leteremtette a leányt.*” (317.)

29. Egy szélsőjobboldali honlapon e sorok írásakor, 2011-ben is látható egy ikon (!) képe. Felirata szerint: „*Jézus az igazság. Ikon a keresztény mártír, Solymosi Eszter emlékére.*”

30. Eötvös felkérése a védelemre telitalálat volt – nem annyira keresztény mivolta miatt, hanem mert a függetlenségi ellenzék politikusa volt. Mint a TISZAESZLÁR itt tárgyalt harmadik része számos helyen bizonyítja: ez az irányzat sokkal fogékonyabb volt az antiszemitizmusra, mint a kormánypárt. Annak el-

lenére, hogy az általuk piedadistálra emelt Kossuth ezt „szégyennek” minősítette. (D. Cs.)

31. Eötvös Károly: *A NAGY PER, MELY EZER ÉVE FOLYIK, S MÉG SINC'S VÉGE.* L'Harmattan, 2010 [1905]. 205–207.

32. 1881 fordulópontnak bizonyult, mivel az orosz vezetés is felismerte az erőszakhullámban rejlő veszélyeket, és fellépett ellene. Jellemző viszont, hogy a katonai beavatkozás következtében hamarosan többen haltak meg, mint a pogromokban. A hatalom fellépését nem liberalizmus vagy filozofizmus motiválta: innen kezdve inkább „törvényhozási pogrommal” próbálta nehezíteni a birodalomban élő zsidók életét, és kivándorlásra bírni őket.

Dupcsik Csaba

MESSIÁSI KÖVETELMÉNY

Aviézer Ravitzky: A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben

Benke László fordítása

Kalligram, Pozsony, 2011. 384 oldal, 2700 Ft

1

Hajjim Eleázár Sapira (1872–1937) munkácsi rebbe, a magyar zsidóság egyik legtekintélyesebb haszid vezetője, híveinek szűk csoportja élén 1930-ban szentföldi zarándokútra indult. Elhatározása nyilvánvalóan megdöbbenést keltetett a kelet-európai haszid világban, hiszen ez – első pillantásra – szöges ellentétben állott a zarándok (finoman szólva is) radikális anticionista nézeteivel, beszédeinek, leveleinek hangnemével. Jóllehet a látogatás közvetlen céljára azóta sem derült fény (leszámítva azt a körülményt, hogy Sapira és hívei állták körül az aggastyán száfedi kabbalista rabbi, Slómó Eliézer Alfandari halálos ágyát), annyit mindenesetre tudunk, hogy a rebbe és környezete szűk kétheti ott-tartózkodás után elhagyja Palesztinát, hazaérkezését követően pedig megtiltja az őt köszöntőknek, hogy örömmünnepet üljenek.

Ám hogy mégis némi fogalmunk lehessen a rebbét ért szellemi sokkhatásról, elegendő, ha Sapira egyik leveléből idézek, amelyet jeruzsá-

lemi híveinek írt. A levélfíró egy egészen különös, mondhatni megdöbbenő hasonlattal él: az isztambuli kikötőben szembe találja magát a Sátánnal, akivel azonban egyfajta egyezséget köt, miszerint a Gonoszság Fejedelme nem követi őt Haifába, hanem a török fővárosban marad. Ám amikor Palesztinába érkezik, rögtön felfedezi az ellenfelét, aki arra hivatkozik, hogy eréc Jiszráél az „állandó lakhelye”, és az, akivel Sapira Isztambulban találkozott, csupán a „*tengerentúli követe*” volt... (77.)

Az idézett – nem szükségképpen allegorikusan értelmezendő – történet számos korabeli (nem csak haszid) ortodox rabbi, tudós véleményét tükrözi, persze némiképpen kiélezett formában: a majd' két évezrede száműzetésben élő zsidóság szülőhazája, a BIBLIA Istene által neki ígért föld 1930 táján éppen a „*szi trá ahrá*” (a „*másik oldal*”), a sötétség erőinek fennhatósága alatt áll.

2

Aviézer Ravitzky, a jeruzsálemi Héber Egyetem professzora ebben a könyvében még a nemzetközi jog szemszögéből is bonyolult ellentmondások szövevényében vergődő Izrael Államának halákhikus státuszán keresztül kísérli meg elénk tárni annak a gondolkodásmódnak a legfőbb karakterjegyeit, amelyet a nyugati hagyomány általában *eszkatológiának* nevez, s valamilyen formában a történelem, illetve az üdvtörténet *végpozícióit* helyezi ilyesfajta vizsgálódásainak homlokterébe. Ám a logikai utak már az alapvető megnevezések szintjén elválnak egymástól; a héber *qéc* és a görög *eszkaton* eléggé idegenül – ha nem is ellenségesen – méregetik egymást ma, a III. évezred hajnalán. A könyv címlapján az eredeti héber verzió köszön vissza: a „*kinyilatkoztatott vég*”, „*ha-qéc ha-megulle*” nyilvánvalóan csak a bibliai, elsősorban is a próféta tradíció alapján értelmezhető, a világtörténelem ideája itt azzal a historia sacrával egyenértékű, amelynek mind a kezdetéről, mind a végéről a bibliai kinyilatkoztatás tudósít. Márpedig az imént említett *kinyilatkoztatott* (szó szerint: „feltárt”, „leleplezett”) vég a rabbinikus gondolkodás különféle hagyományrétegeiben olyan szemléleti dichotómiát jelenít meg, amelyet a héberen kívül semmilyen más nyelv – így a SEPTUAGINTA görög nyelve – sem hordoz. A dichotómia lényege egy szójáték, amely a *hitgalut* =

„*kinyilatkoztatás*”, illetve a *galut* = „*fogság*” kifejezések formái egybeesésével magyarázható. Bevett konzervatív ortodox álláspont szerint ugyanis a *galut*, a száműzetés nem szüntethető meg addig, amíg erre a megfelelő idő és alkalom a Messiás révén „ki nem jelentetik”; ez utóbbi mozzanat maga az apokalipszis, *hitgalut*. Ilyenformán pedig a fogság megszüntetése – pusztán emberi szándék alapján – nem lehetséges. Mindenestre e hihetetlenül jelentéssűrű szójátékban benne foglaltatik Ravitzky nagyszerű könyvének egyik nagyon fontos értelmező elve is: a mai Izrael vélt-valós eszkatológiai státuszával kapcsolatos rendkívül heterogén és ellentmondásos teológiai-politikai állásfoglalások feltérképezésének módszere.

A KINYILATKOZTATOTT VÉG szerzője nagyjából a modern cionizmus szarba szökkenésétől, azaz a XIX. század nyolcvanas éveitől (a nagy oroszországi pogromok időszakától) veszi számba a Szentföldre való visszatelepülésre, az „*alijázás*”-ra vagy „*súvá*”-ra vonatkozó elgondolásokat, illetve a független Izrael Állam létevel kapcsolatos teológiai megfontolásokat, a dühödt elutasítástól a messiási időket felemlegető koncepciókig. A logikai értékszála rendkívül széles; Meá Seárim egymást alkalmasint kiátkozó jesi-váitól a nagypolitikában évtizedek óta szerepet vállaló kis vallásos pártokig terjed. Különös paradoxon, hogy jóllehet Izrael rendületlenül a világpolitikai érdeklődés középpontjában áll, s viselt dolgaival kapcsolatban valóságos hírözön zúdul az átlagpolgárra nap mint nap, mindaz, ami a könyv olvastán „*feltárulkozik*” – az ELŐSZÓ írójának, Tatár Györgynek a hasonlatával élve –, valóban egyfajta *láthatatlan világ*. (Kicsit hasonló a helyzet ahhoz, ahogy a Közel-Kelet muszlim kultúrája ad hírt magáról: az ön/kép gyökereken más lesz attól függően, hogy az érdeklődő angolul vagy arabul tájékozódik-e.)

Ravitzky a cionisták jobbára vallástalan, úttörő nemzedékétől a ma már nem teljesen anticionista ultraortodoxiáig, a vallásos cionistáktól a meglehetősen sajátos nézeteket valló lubavicsi mozgalomig a messianizmussal kapcsolatos legkülönbözőbb álláspontokkal ismert meg bennünket. Mint hogy a vallástalan anticionizmus nagyon is létező jelensége – érthető okokból – hiányzik az értékskáláról, szinte valamennyi szóban forgó elképzelésre egyetlen hatalmas paradoxon árnyéka vetül; ez pedig nem más, mint hogy adott esetben ellentmon-

dó érvek egy és ugyanazon forrásból táplálkoznak: a BIBLIA kinyilatkoztatott szövegéből, a szóbeli tan foglalatából, a TALMUD-ból, a kommentárok, a misztikus irodalom stb. beláthatatlan betűóceánjából. Első látásra tehát úgy tűnhet, ha kellő talmudikus tudás birtokában mindenfajta érv meggyőzően igazolható, akkor a vég „kiderüléséig” bármi megtörténhet. Kétségtelenül csábító következtetés lehet annak a deklarációja, miszerint a messianizmus történelmileg rekonstruálható logikája és a „messiási logika” (a kifejezés részint Rosenzweig, részint Taubes használta értelmében) még csak köszönő viszonyban sincs egymással. De nem csupán csábító, hanem kockázatmentes is, hiszen többé-kevésbé megfelel annak a hagyományos, a rabbinikus gondolkodásban mindvégig kimutatható állásfoglalásnak, miszerint a messiási vég nem következik immanens módon a világtörténelem „folyásából”. Ezentúl pedig ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a XX. század közepén olyan események következtek be, amelyekről sem a cionisták pionír nemzedéke, sem a korabeli kelet-európai haszidok nem tudhatak, s amelyek döntően átírták a hagyományos érvelési stratégiákat: a *soá* iszonyata és *medinat Jisráél* létrejötte. Függetlenül attól, hogy az események zsidó kommentátora hajlandó-e „üdv-történeti jelként” (azaz beteljesült bibliai próféciaként) értékelni a fenti eseményeket, egy dolog bizonyos: még az ortodoxia leginkább érintetlen tömbje is kénytelen úgy tekinteni a hagyományos messiási „érveire”, mint amelyek egy időközben – és teljesen váratlanul – keletkezett irtatlan szakadék tulsó oldalán rekedtek. Ott vannak, jól látható módon, de mégsem rendelkezhetünk velük úgy, mint hajdan.

3

Visszakanyarodva a munkácsi rebbe jeruzsálemi zárandoklatához, a „*sizirá ahrá*”, a sötétség erőinek bitorló uralmához, talán nem igényel külön magyarázatot, hogy a Sapira-féle értelmezésnek megfelelően a Sátán kifejezetten a cionisták, általában az idő előtt alijázók jótekonny közreműködésével tombolhat errec Jisráélben. Elgondolásának igazolására a munkácsi rebbe bibliai szöveg/ek megfelelő olvasatára is támaszkodik. Ezek közül a legismertebb (és a későbbiek során sokszorosán átvett) példa a

ZAKARIÁS 3,2. fordítása/interpretációja. Ebben a szövegszakaszban ugyanis az Úr angyala feddi meg a Sátánt, a bevett értelmezés alapján így módon: „*Dorgáljon meg téged az Úr, Sátán, dorgáljon meg téged az Úr, aki Jeruzsálemet kiválasztotta.*” Sapira viszont másik megoldást választ, s a „*Dorgáljon meg téged az Úr, Sátán, dorgáljon meg téged az Úr, aki kiválasztod Jeruzsálemet*” interpretációval a levéldízetben felbukkanó isztambuli „látomást” erősíti (77.). Kétségtelen ugyanakkor, hogy egyáltalán nem követ el erőszakot a bibliai szövegen, hiszen (a) „*habohér birusáláim*” alak (Jeruzsálem kiválasztója) mind a két megoldást megengedi.

Az exegézis területén megmutatkozó kíméletlen radikalizmus azonban a közvetlen politikai megnyilatkozások szintjén még csak fokozódik. Sapira rabbi és hívei persze „nemes hagyományokat” követnek; elég, ha valaki felüti azokat a XX. század legelején kiadott vitairatokat (egészen pontosan levélgyűjteményeket), amelyek a különféle haszid irányzatok vallási tekintélyeinek állásfoglalásait tartalmazzák. (Például az 1900-ban Varsóban napvilágot látott *ÓR LA-JESÁRIM* vagy a két év múltán ugyanitt megjelent *DAAT HA-RABBANIM*, ahol is a minimális közös nevező a cionista mozgalom „sátáni jellegének” kidomborítása, igaz, rendkívül eltérő messianisztikus koncepciók megfogalmazásának közepette). Ennyi idő múltán visszatekintve úgy tűnik, hogy a nagyjából a Vilna–Varsó–Odessza háromszögben elhelyezhető kelet-európai zsidó világ szellemi-politikai forrongása a századelőtől a II. világháború kitöréséig bizonyos fokú meghasonlást mutat elsősorban és éppen a messianisztikus teóriák tekintetében. Amikor pedig a haszid rebbe intelmei nem csupán „befelé”, saját közösségük irányában fogalmazódnak meg, hanem „kifelé” is, tehát legalább a haszid világ egésze felé, a fenti értelemben használt *meghasonlás* szimptóma még érzékletesebbé válik.

1922-ben, az akkor Csehszlovákiához tartozó Csapon, a munkácsi rebbe elnöklétével lezajlott találkozóan a résztvevők mindenfajta, a cionista ideológiának tett engedményt ostoroztak; célpontjuk elsősorban az 1912-ben létrehozott „Agudat Jisráél” mozgalom volt, de bírálatok érték még a gúri rebbe varsói jesiváját is (tény és való, hogy valamivel később a gúri rebbe elköveti azt a szörnyűséges szentségtörést, hogy Palesztinában találkozik az idősebbik Kukkal,

a vallásos cionista mozgalom legnagyobb hatása egyéniségével!), valamint mindenfajta olyan elgondolást, amely a jelenlevők szemében az „ég elleni lázadásnak” minősült. A találkozó egy olyan tilalom megfogalmazásával ért véget, amely kizárja az „Agudat Jiszráél” mozgalom képviselőivel való bármiféle kapcsolatfelvétel lehetőségét is (79.). Az aláírók között szerepel egyebek között az orsovai hitközség fiatal rab-bija, egy bizonyos Jóél Teitelbaum, a későbbi szatmári rebbe, aki 1944-ben csak az utolsó pillanatban tudott elmenekülni a deportálás elől, s aki a háború után haláláig Brooklynban a világban szanaszét élő, százezres nagyságrendű szatmári haszid közösség szentként tisztelt vezetője volt.

Az idézett dramatikus mozzanat azért is fontos, mert jóllehet a 20-as évek elején Kárpátalján talán senki sem sejtette a fenyegető jövő alakulását, a Sapira-, Teitelbaum-féle masszív, messianisztikus érvekkel átszőtt anticionizmus máig érvényes magatartásformát jelent; a mai szatmáriak, valamint a jeruzsálemi „Éda Harédit” („Harédi közösség”), továbbá a „Neturé Kartá” („A város oltalmazói”) ortodox vallásos szervezetek tagjai mereven elutasítják Izrael állami létének legitimitását jelenleg is. Ennyiben – minden különbözőségük ellenére – egyetlen ideológiai tömbnek tekinthetők. Igaz, a haszid világ nagy részének dühödt anticionizmusa nagyon sokat enyhült az elmúlt száz év század során, s nem csupán azért, mert polgárai – ismert okokból – már nem a Vilna–Varsó–Odessa háromszögben élnek, hanem New Yorkban, Antwerpenben és másutt, de azért is, amiért még a legkeményebb gránittömbök is szétporladnak a vízcseppek szüntelen, kitartó aknamunkájának következtében. Ravitzky szigorúan tudományos értelmezési horizontja azonban nem engedi meg, hogy a kritikus szemzőgéből – esetleg – „messiási vízcseppekről” lehessen beszélni...

4

A közvetlen ideológiai, politikai csatározások láttán megszoktuk, hogy a nyelv bizonyos fokig neutrálissá válik, kilúgozódik, ám ha az eddig érintetteket szigorúan *szellemi* szinten próbáljuk megközelíteni (minthogy zsidó közegben meg lehetőségen problematikus *teológjáról* beszélni), akkor egy meglehetősen kényes kérdéskörbe

botlunk. A KINYILATKOZTATOTT VÉG szerzője is sejteti, noha *expressis verbis* nem mondja ki, hogy a haszid anticionizmus képviselői az elmúlt öt-negyed évszázad folyamán több átkot szórtak a jövődöbeli, illetve a jelenlegi Izrael államára, mint megannyi HAMASZ-aktivista a körülzárt Gázában.

A hagyományosnak mondható haszid anticionizmus okai azonban nem csak a hajdani *jisúv*, aoteles mozgalom tagjainak vallástalanságában, ebből eredően „rituális tisztátalanságában” keresendő (nem feledve, hogy ezek a feltételek lényegében véve ma is fennállnak), hanem az *erec*, a föld különleges szentségében. Csak így lehetséges komplett démonológiával fűszerezni a föld megszenteltetésének kérdését. Ne feledjük továbbá azt sem, hogy a haszid rebbék túlnyomó többsége – mind a háború előtt, mind manapság – egyszerre tűnt ki halálhikikus jártasságával, valamint kabbalista tekin-télyével. (Az ok roppant egyszerű, hiszen az egész haszid mozgalom létrejötte szorosan összefügg a sabbatizmus utóhatásaival, áttételesen pedig a luriánus kabbala térhódításával.) A fenti értelemben felfogott sacrilegium egészen szélsőséges értelmezése teszi végérvényesen vilá-gossá a munkácsi rebbe anticionista állásfoglalását. Elgondolása szerint ugyanis a Szentföld *közvetlenül* az Örökkévaló fennhatósága alá tartozik, s a hangsúly közvetlenül adverbiumra esik. Vagyis ennek a fennhatóságnak – írja Sapira – a köztes létszférák, a szefirák közbeiktatása nélkül kell megvalósulnia. Egyik 1925-ben napvilágot látott prédikációjában a rebbe így vélekedik: „*az Ékes Ország [»erec hacevis«; DÁN. 11,26] nem vettettett alá szolgálók országlásának, az égi szférák törvényeinek vagy az Ég uralmának*”, hanem az Én-Szof közvetlen kormányzása alá rendeltetett, s nem csupán a létforrástól való eltávolodás törvénye nem vonatkozik rá, hanem még a cím-cum teremtés előtti mozzanata sem. (90.) A Sapira által felvázolt kép nem egyszerűen a theokrácia valamiféle szubtilis változatával függ össze, hanem *erec* Jiszráélre vonatkozóan egyenesen valamiféle világon kívüli, pneumatikus világ státusza merül föl. Joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatban Ravitzky, hogy Sapira „*fél-gnosztikus álláspontot*” foglal el az iméntiekre nézve. (Szerény megítélésem szerint viszont az illusztris szerzőnek – kivételesen – nincs igazza; a munkácsi rebbe elgondolása *egészen* gnosztikus.)

Leszámítva azt a lehetőséget, hogy az ember egyfajta szellemi fatuskó, vagyis a transzcendens szféra soha meg nem érinti, bizonyára nem lehet könnyű olyan országban/földön élni, ahol még a geológiai értelemben felfogott altalajt is áthatja a bibliai kinyilatkoztatás finom, vulkanikus remegése, azt az érzetet keltve az emberben, hogy valamiféle cseppfolyós közege jár. Logikailag párhuzamos állapotot jelenít meg, hogy ebben a milióben még az evidenciák is (ordító) ellentmondásokból szövődnek, nem utolsósorban éppen az eszkatológiai, messianisztikus következtetésekre vonatkozóan. Igazából nem meglepő tehát, hogy Ravitzkynak sem volt más választása, mint hogy az „*authenticus messiási vég*” menetrendjét a legkisebb ellentmondásosság élének szem előtt tartásával tárja föl. Rendkívül keskeny palló ível át ilyenformán a vég, a *qéc* szédítően mély szakadéka fölött; s az iménti metafora azt a képzetet kelti, hogy a szakadék fölött áthaladók sorsukkal felelnek minden lépésükért...

A TALMUD különböző bibliai kifejezésekkel – mint *áricim*, „zsarnokok”, vagy *korszim*, „előre-rontók” – nevezi meg a vég indokolatlan siettetőit; hasonlóképpen negatív elbírálás alá esnek a kijelölt vég hátráltatói is; nehéz eldönteni, hogy az elmúlt két évezred során kik voltak, vannak többségben. Ravitzky mindenesetre a TALMUD egyik kitüntetett szövegszakasza, a KETUVÓTH IIIa–b (és környéke) alapján kísérli meg bemutatni, hogy egy és ugyanazon problémakör milyen eltérő, a végtelenségig ellentmondásos interpretációkat szül. Az említett szövegszakasz „*A három eskü*” néven ismeretes, s a „*száműzés ígájának*” elfogadásával kapcsolatos. A talmudi diskurzus legfontosabb mondatai így hangoznak: „*Melyek ezek az esküik? Egy: Izrael nem megy föl a falra [attól függően, hogy »ba-homá«-t olvasunk-e? Ez a fenti »falra«, »falba« értelem; avagy »ka-homá«-t, ez utóbbi esetben »fal gyanánt«, mintegy »falansként« lenne a kézenfekvő jelentés]; egy: a Szent (áldassék) megeskette Izraelt, hogy nem lázad föl a világ nemzetével szemben; és egy: a Szent (áldassék) megeskette a bálványimádókat, hogy ne nyomják el túlságosan Izraelt.*” (bKETUVÓTH, IIIa.)

Az idézetekhez a legkésőbbi kommentátor, Rási még hozzáfűzi, hogy „*nem mennek fel*” „*együtt, erővel*” (vagy: „*önerőből*”). Ez utóbbi mozzanat, valamint a kevésbé bevett „*falként*”, „*fal gyanánt*” olvasat mindenesetre máris enyhít valamicskét az alijázást tiltó, de legalábbis ellenző,

az elmúlt másfél ezer év folyamán folyamatosan jelen lévő rabbinikus álláspont szigorán. Ebben az esetben ugyanis a Palesztinába történő viszsza település csak csoportosan esik tiltás alá, egyénileg megengedett. Minden egyéb logikai lehetőség azonban nyitva marad, különös tekintettel, ha valamelyik interpretáció a „nemzetek” (királyságok) esküszegésére hivatkozik; márpedig a galuti sors ezt a lehetőséget szinte mindig tálcán kínálta, illetve kínálja. Könyve függelékében Ravitzky erre az esetre is hoz példákat; egyebek közt az 1929-es arab zavargásokat és pogromokat követően J. M. Toledano rabbinak Kairóban, 1931-ben megjelent művét, a TESÚVÓT JAM HA-GADÓL-L. (372., 100. j.)

Különösen kényes kérdésnek minősül a második eskü, amelyik Izrael fiainak a nemzetekkel szembeni, voltaképpen már Jeremiásnak a babiloni fogságban élőkhöz írott levele óta érvényesíthető magatartásformáját foglalja szimbolikus keretbe. Persze ennek a kérdéskörnek a nyomon követése messzemenően túlfeszítené a KINYILATKOZTATOTT VÉG lehetőségeit, az itt mellékkérdésként tárgyalt problémakör automatikusan főkérdéssé változna. Csak egyetlen példával illusztrálva a szövegben forgó arányokat: Ravitzky a törvény száműzésbeli státuszát illetően egyetlen lábjegyzetben hivatkozik Smuél Silónak 1975-ben napvilágot látott monográfiájára, a DINÁ DE-MALKHUTÁ DINÁ-ra. Arra a műre tehát, amelyik a másfél ezer év alatt szállóigévé lett mondas, a „*diná de-malkhutá diná*” (a királyság törvénye a törvény) karriertörténetét tekinti át. (269., 65. j.) Mindenesetre a haszid interpretátorok túlnyomó többsége a második hivatkozott eskü megszegéseként éppen a cionizmus hőskorát fogta fel.

Ha jól meggondoljuk, akkor bárhogyan közelítsünk is a *qéc*, a messiási vég problémájához, szinte mindenütt „*esküszegőkbe*” botlunk. Pusztán a szavakon való lovaglás lenne az előbbieknél során használt metafora, a „*siettetők*” és a „*hátráltatók*” közös szakadéka fölött húzódo keskeny palló? Egyáltalán meghatározható-e egzakt módon – azaz: nem közvetlenül kinyilatkoztatás formájában – a végidő menetrendje ezen belül Izrael Állam üdvtörténeti státusza, avagy sem? Azt hiszem, hogy a szavak szintje már túl bonyolult konfigurációnak számít a rabbinikus gondolkodás „szofisztikus” kifinomultságát tekintve. A szavak helyett elég, ha a betűknél maradunk. Hadd utaljak „A három eskükhöz” kap-

csolódó „fogadalomra”, miszerint a zsidó nép azt is elfogadta, hogy „*ne kényszerítse ki a véget*”. Egy másik szövegváltozat szerint viszont a „*ne hátráltassa a véget*” alak olvasandó; a „*ló jidháqu*” helyett „*ló jirháqu*”. (62., 58. j.) A különbség mindössze egy betűnyi, dilet helyett rés; amúgy viszont éppen egy világnyi... S ebben a „világban” jól elhelyezhető Ravitzky művének csaknem az egész tematikája.

Könnyen lehet, hogy mégis a szatmarer rebbének, Jóél Teitelbaumnak van igaza, aki már Izrael létrejötte után így vélekedett: ahhoz, hogy a hely megszentelődjék, elsősorban arra van szükség, hogy a zsidóság ne úgy gondolkodjék, mint a nemzetek. Minden egyébre nézve pedig valószínűleg már csak a misztika tartományában lelhető fel a (kinyilatkoztatásszerű) válasz; ahogy a rebbe egyik, 1967-ben Brooklynban megjelent könyvének a címe is sugallja: *AL HAGEULÁ VE-AL HA-TEMURÁ* (113., 86. j.), vagyis: a *megváltás* titkai a kabbalisztikus *felcserélések* (permutáció) tanában rejlenek.

5

Amiként egy, jobbra az Aufklärung szemléletében gyökerező, az európai kultúrában máig érvényesülő elv garantálja az egyes egyén szabadságjogait, s csakúgy a népek önrendelkezési jogát, úgy ez az elv – megfelelő ENSZ-határozat által deklarálva – az 1948-ban kikiáltott Izrael Államot is megilleti, miként valamennyi „zsidó polgárt” is, éljen bár a Föld bármelyik olyan országában, amely az iménti politikai nomát, illetve az arra épülő joggyakorlatot magáévá teszi. Tudjuk jól, hogy a szóban forgó elv például az iszlám világ jelentős részében egyetemesen érvénytelen, s bármilyen paradoxonnak tűnjék is, de érvénytelen a halákhá és a nemzetközi jog viszonylatában – legalábbis a haszid rebbék eddigi ismertettett állásfoglalása alapján. (Függetlenül attól, hogy a „nemzetközi jog” – mint történeti képződmény – a XVII. századtól fogva elsődlegesen a protestáns bibliai gondolkodás szüleménye.) A paradox helyzet végül is abban a jellemző szituációban szélesedik ki, miszerint a haszid vallási radikálisok elismerik a „*diná demalkhutá diná*” elvét, így az „egyetemes emberi jogokat”, valamint az állampolgári kötelezettséget is (ebben különböznek, méghozzá jelentős mértékben a muszlim fundamentalistáktól!) a Föld bármely pontján – kivéve errec Jisráélt. Itt

ugyanis a „halákhikus jog” az érvényes, amely a hajdanvolt archaikus theokráciát és az eljövendő messiási országot *együtt* látja. A szó szoros értelmében sub specie aeternitatis, még akkor is, ha a rabbinikus gondolkodás teljességgel praktikus, e világi jelleget tulajdonít a majdani messiási uralomnak.

A vallásos ortodoxia jó része szigorúan elválasztja egymástól *medinat Jisráélt*, azaz a mai világi államot, valamint *malikut Jisráélt*, az egykori dávidi–salamoni monarchiát, vagyis a theokratikus államot, amely az eljövendő messiási királyság számára egyfajta mintát (tabnit) jelent. A két uralmi forma (aktuális) egyesítése – nyilvánvalóan – csak súlyos teológiai kompromisszumok árán lehetséges; ezt a kompromisszumot elsősorban a két Kuk, az apa, Avraham Jichák, Palesztina első askenázi főrabja, illetve a fia, a theoretikus gondolkodóként jóval kevésbé eredeti, ám szervezőként és politikusként annál tehetségesebb Cvi Jehuda gondolkodásában fedezhetjük fel. Az imént hivatkozott szatmári rebbe Jóél Teitelbaum valószínűleg a szívéhez kapott (volna), ha olyan mondatokat olvasott (volna), amelyek az ifjabbik Kuhnál sűrűn előfordulnak, különösen a hatnapos, illetőleg a jom kippúri háború után elmondott/leírt szövegekben. Ezek közül a legprovokatívabb így hangzik: „*Izrael állama isteni állam...*” (221.), magyarul, 1948 óta ugyanúgy a BIBLIA Istene hadakozik Izraelért, miként háromezer évvel korábban, Dávid király idején.

Természetesen a „nemzetközi jog” egyáltalában nem hajlandó tudomást venni Izrael, illetve a BIBLIA Istenének főkegyúri jogairól, s mint vallások fölötti képződmény, nagyjából a XIX. századi összehasonlító vallástörténet szintjén viszonyul a kérdéshez, valamennyi egzotikus tudatforma egyenlőségét hirdelve. (Sokkal bonyolultabb e viszony – mondjuk – az iszlám világ vagy éppen a Vatikán értelmezésében; de ezekkel a megközelítésekkel Ravitzky könyve nem foglalkozik.) Mindenesetre az iménti „jog-egyenlőségre” építő szemlélet – elvileg – nem engedi meg, hogy bárki is olyan metafizikai furorral közeledjen a kérdéshez, mint ahogy a harédi mozgalom tagjai teszik nap mint nap. Újfent csak Jóél Teitelbaumot idézve, aki az 1967-es háborús sikerek nyomán a következőket írta: „*ami az óváros és a Szentély helyének elfoglalását [illeti], [...] Hogyan is képzelhetné bárki, hogy a Szent (áldassék) bálványimádók érdekében csodákat vinne véghez?* [Maga az elgondolás is]

szintiszta eretnokség. Az egyetlen lehetséges magyarázat, hogy ez [a Sátánnak] és bérencéinek munkája. [...] [A Sátán] erőfeszítést nem kímélve átmítja el a világot [ezekkel az eseményekkel], mert ebben a próbában megváltásunk a tét.” (131.) Amint látható, a győzelem démonizálása (a megoldás kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogy a muszlim fundamentalisták magyarázták és magyarázzák saját háborús vereségeiket!) az egész kérdés-komplexumot theodiceai problémaként állítja elénk. Ráadásul úgy, hogy a világban működő rosszat aktív princípiumként feltételezve voltaképpen a jó merőben passzív jelenlétével kell számolnia. Ad absurdum feszítve a dolgot, egyfajta negatív privációelmélet körvonalai bontakoznak ki; ennek értelmében a jó nem más, mint a rossz hiánya...

Az egymással kibékíthetetlen szellemi-történetfilozófiai álláspontok, a szekularizált cionista mozgalom, illetve a vallásos ortodoxia felfogása tisztán logikai szinten természetesen többféle formában is összeegyeztethető. Ilyesfajta „logikus” megoldás például a haszid irányzatok részéről a galut, a száműzetés státuszának kiterjesztése a zsidó állam területére, illetve a cionizmus törekvéseinek, a szórvány összegyűjtésére irányuló erőfeszítéseinek, illetőleg – mindezekelőtt – az államalapítás tettének „megszentelése”. Ez utóbbi mozzanat ráadásul nem csupán a vallásos cionizmus ideológiájára jellemző, hanem az úgynevezett keresztény cionizmus Izraellel kapcsolatos álláspontjára is.

6

Ravitzky vallási-politikai tablójának talán leg-részletesebben kidolgozott része éppen a vallásos cionizmus különféle ágazatainak, elsősorban is a már említett két Kuk gondolkodásmódjának a feltárása. Köszönhető mindez nyilvánvalóan annak, hogy Cvi Jehuda Kuk közvetlen politikai szerepet is vállalt mint a „Gus Emúnim” („A hívők tömbje”) mozgalom szellemi vezetője; tanítványai, követői ma is (Kuk rabbi 1981-ben bekövetkezett halála után) jelen vannak az izraeli politikai életben. (A „Gus Emúnim” mozgalom közvetlen célja nem más, mint a dávidi-salamoni monarchia határainak visszaállítására, részint Izrael honvédő háborúinak támogatásával, részint pedig a „visszafoglalt” területeken való zsidó telepek szervezésével.) Ilyenformán

pedig úgy tűnhet: az ugyancsak kelet-európai, lett területről származó idősebb Kuk mozgalmának, valamint a haszid világ jó részének a politikai küzdőtéren már-már militáns szembenállása nem más, mint a hajdani, még a XIX. századból ismert, főleg a Baltikumra, Belaruszra jellemző konfliktus átörökítése a XX. század második felének Izraelére. Ez a vélekedés – diplomatikusan fogalmazva – nem teljesen alaplatlan, ám azt is észre kell vennünk, hogy léteznek olyan, a felszín alatt terjedő futógyökerek, amelyek (éppen a hajdani Kelet-Európa miliójét ébren tartva) az említett két világot mégis összekötik. A messianisztikus eszmék szempontjából ilyen például a luriánus kabbala itt is, ott is meghatározó szerepe.

Az eddig felmerült értelmezési variációkhoz képest – miszerint a *qéc*, a vég egyrészt „*késleltethető*”, másrészt viszont „*sietlethető*” – Cvi Jehuda Kuk a lehetséges emberi álláspontokat csak reakcióként fogja fel, s azt hangoztatja, hogy „*Nem, nem mi vagyunk, akik kikényszerítjük a Véget, hanem a Vég kényszerít bennünket.*” (Jozsef Bramszon: JEMÓT ÓLÁM: HA-QÉC HA-DOHÉQ. Jeruzsálem, 1980. 139.) Vagyis mindaz, ami történt, történik, egyértelműen az isteni akarat következménye, mi több, azok, akik a cionista mozgalomban akár hitetlenként is részt vesznek (Kuk Hiram libanoni favágóihoz hasonlítja őket, akik akarva-akaratlanul mégiscsak részt vállaltak az első Szentély felépítésének nagy művében [97.]), az isteni gondviselés művének megfelelően megszentelődnek. Ne feledjük, 1967, illetve 1973 után, két – mondhatni – csodaszerű módon győzedelmesen megívott háborút követően írónak az imént idézett, illetőleg az alább idézendő megállapítások! Ennek a koncepciónak szinte szükségszerű velejárója az a nézet is, miszerint maga a messiás nem vesz részt a folyamatok alakításában, sőt nem is ő indítja el azokat, hanem kifejezetten a végjáték során válik aktív főszereplővé. Nem kétséges, egyfajta eufóriát tükröz mindaz, ami Kuk és követőinek szavaiból kiolvasható – csúcspontként egy, (a) *Ha-Cofé*-ben, 1975 elején megjelent cikk félmondata idézhető: „*A vég a szemünk láttára nyilatkoztatik ki...*” (140.) –, de ki hallott már olyan messianisztikus időszakról, amelyet a méla közöny és a döguna-lom aurája szőtt volna át?

A messianisztikus hevület ilyesfajta megnyilatkozásaihoz képest az idősebbik Kuk, Avraham Jichák, újdonsült palesztinai pionirként még az

eljövendő messiási ország halákhikus alapjainak megvetésére helyezte a hangsúlyt. 1904-ben, Palesztinába történő kivándorlását követően rövidesen meghalt Theodor Herzl, akit gyászbeszédében a frissen kinevezett haifai rabbi Masiah ben József előhírnökének nevez (168.), megbotránkoztatva ezzel anticionista ellenfeleit. Másfelől viszont az idősebbik Kuk egy ideig a Nagy Szanhedrin „helyreállításától” reméli azokat a törvényi feltételeket, amelyek a szakrális állam legitimációjáig elvezethetnek. A rabbinikus gondolkodásban folyamatosan jelen lévő „két messiás” figurája bizonyos értelemben feloldja azt az ellentmondást, amely a „vég kikényszerítésének” visszatérő vádjá, illetve a Kuk-féle megoldás a „vég általi kikényszerítés” között feszül. Masiah ben József ugyanis elsősorban a megváltás „születési fájdalmait” hordozza, és a Jesájánál megjelenő szenvedő megváltó alakját ölti magára, míg Masiah ben Dávid a diadalmasan uralkodó messiás király szerepkörét tölti be. (A két funkció nem nagyon fér össze, amikor a kereszténység Megváltója, a Názáreti Jézus egyszerre jelenik meg mindkét szerepkörben, ezzel a paradox situációval a legbensőbb tanítványai sem tudnak mit kezdeni egy ideig.)

Ám a megváltás prelúdiuma is része a megváltás művének, ezt senki sem vitathatja, mindamelllett a két Kuk a *geulá* koreográfiáját illetően több olyan megoldást is bevezet, amelyek szemmel láthatólag rést ütnek a „doctrina iudaica” legbelső védbástyáin. A szóban forgó megoldások főleg a kabbala szemléletköréből származnak; a két Kuk gondolkodásában – ugyanúgy, ahogy az említett haszid rebbeik esetében is látható volt – rendkívül erős a kabbala hagyományának a befolyása. A „vég általi sürgetés” eszméje bizonyos szinten már megkérdőjelezi a bibliai *szabad akarat* meglétét, ha az ember – akár a FAUST örigenista Mefisztója (Avraham Kuknál, méltán, Nagy Heródes példája említhető e helyen!) mindig a rosszra törve is munkálhatja a jó művét. Másutt azt látjuk, hogy a Gonosz elveszíti személyes realitását s a történelemben jelen lévő konkrét hatóerő voltát. Végül pedig, a messianisztikus eszkatológia már az idősebbik Kuknál teljességgel áitatódik a luriánus kabbala eszméjével, s ekként egyfajta történelem feletti, elvont kozmikus dráma részévé válik. Ebben a folyamatban az edények széttörése s a világban lévő fényszikrák összegyűjtése, az unio oppositorum gondolata nem a bibliai világtör-

ténelem eszméjének kereteibe illeszthető bele, hanem valamiféle neoplatónikus/gnosztikus helyreállítás folyamatába: valamennyi létező a „mekor hajjím”, a fény és az élet forrása felé tör...

Kétségtelen, hogy Cvi Jehuda Kuk az elvont luriánus megváltásgondolatot sikeresen integrálta a konkrét politikai messianizmus világába, de ez a bizonyos „integráció” komoly morálfilozófiai kérdéseket vet föl. Az ifjabbik Kuk 1973-ban elmondott holokauszt- emlékbeszéde (JOM HA-SOÁ 5733. 212.) a következőket állítja: „Isten népe olyannyira ragaszkodott az idegen országok tisztátalanságához, hogy amikor a Végidő elérkezett, ki kellett őket metszeni komoly vérveszteség árán [...] Ez a kegyetlen csonkítás rámutat valódi életünkre, a nemzet és az Ország újjászületésére, a Tóra és minden szent dolog újjászületésére [...] Így kell szemlélni ezeket a történelmi, kozmológiai és isteni tényeket.” A fenti vélemény, miszerint a holokauszt kifejezetten a *qéc* jegyében történt, a messiási folyamat fontos stációjaként (hiszen különben a nép – megannyi próféta előfeltevést beteljesítve – önmagától nem lett volna hajlandó összegyűlni eréc Jisráélben), éppen ellenkezője annak az értelmezésnek, amelyet elsősorban a harédiek vallanak a magukénak; szerintük ugyanis a soá eseménye nem más, mint az Örökkévaló büntetése, amiért a nép egy része illetéktelenül és sürgetőleg avatkozott bele a megváltás folyamatába. Márpedig a *qéc* s ezzel együtt a *geulá* forгатókönyve – ahogy ezt a különböző, ortodox és vallástalan cionisták egyaránt tudni vélik – kifejezetten *al-aricím* (a vég sürgetői, a „zsarnokok” ellenében) íródott...

7

Cvi Jehuda Kuk, illetve a néhai szatmári rebbe *soá*interpretációja nyomán joggal vetődik fel a kérdés (s nem csupán az úgynevezett kívülállók körében), hogy miként lehetséges egy és ugyanazon esemény homlokegyenest ellenkező magyarázatát adni, ráadásul néha ugyanazoknak a bibliai szöveghelyeknek a segítségével. A válasz nyilvánvalóan a BIBLIA-exegézis természetére irányítja a figyelmet, s azon belül is a próféciák értelmezési tradícióira. Noha az utóbbi, szinte beláthatatlanul szövevényes hagyományrendszer még csak körvonalaiiban sem idézhető fel itt, annyit mindenképpen meg kell említenem, hogy a döntő különbség abban a mozza-

natban keresendő, amelyet talán *contemporaritás* elvnek lehetne nevezni. Vagyis hogy az interpretátor a *qéc*, az *eszkhaton* eseményei közvetlen kortársának tartja-e magát, avagy mereven elutasítja ennek még a lehetőségét is. Szellemi értelemben ugyanis a két álláspont képviselője két különböző világekorszakban időzik, még ha praktikusán egyetlen életszférába rekesztettek is. Cvi Jehuda Kuk egyik tanítványa, Elijáhu Avihail 1982-ben, egy évvel mesterének halála után így ír: „*A történelem végén élünk. Izrael megváltása rendszerint már nem Izrael cselekedetein múlik [...] Az Isteni Gondviselés már nem Izrael cselekedetei szerint, hanem egy kozmikus terv alapján működik.*” (LE-ÓR HA-SÁHAR. Jeruzsálem, 1982. 211.) *A történelem utáni* lét gyakorta visszatérő, az elmúlt évtizedek során különösen divatosnak bizonyult gondolata – legalábbis a felvilágosodás kora óta – ugyan nem igényel semmiféle, a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban gyökerező történelemteológiai háttérrel, ám a talmudi logikából kiszakadt fenti koncepció annál inkább rászorul az újkori európai történelemfilozófia teoretikus bázisára. Más, a haszid gondolkodásmódot jellemző felfogások viszont döntően a halákhára alapozódnak, s a Kuk szellemi holdudvarából származó „zsidó történelemfilozófiáról” tudomást sem vesznek. Ily módon – lényegi szinten – nincs is miről vitatkozni...

Mindamellettt jó néhány, a konzervatív ortodoxia, illetve a politikai értelemben véve is elkötelezett messianizmus alapvető elgondolása-it integráló irányzat is létezett-létezik a hajdan kelet-európai, 1945 után viszont izraelinek, illetőleg észak-amerikainak minősülő zsidó világban. Ravitzky könyvének utolsó átfogó fejezete napjaink legnagyobb hatású ilyen irányzatával, a HABAD lubavicsi mozgalommal foglalkozik.

Valószínű, hogy a nagyközönség – mind Magyarországon, mind szerte a nagyvilágban – valamennyi haszid irányzat közül a lubavicsieket ismeri a legjobban. Ennek nem csupán az utolsó rebbe, Menáhem Mendel Schneersohn Messiássá történő *kikiáltása* (ne feledjük, ha a messiás *király* is egyben, akkor az „acclamatio” eseménye nem kell, hogy abszurdnak minősüljön!) lehet a magyarázata, hanem főleg két, meghatározó körülmény. Az egyik ok abban keresendő, hogy a mozgalom alapítója, lijadbeli Snéur Zalman rabbi volt az egyetlen jelentős haszid tanító, aki elgondolásait szisztematikus rendszer-

re építette ki, a TANJÁ című munkájában (mai követői bőven kiaknázzák a szóban forgó alapítást), másrészt pedig a hajdani oroszországi Lubovics faluból elszármazó, a brooklyni Crown Heights negyedben székelő mozgalom a világ mind a négy égtája felé küld ki „misszionáriusokat”, s nemcsak a vallástalan zsidók *tesúvájának* előmozdítására, hanem saját eszméiknek a „zsidó világon” kívüli népszerűsítése céljából is. Mi több, az utolsó rebbe halálát követően, a 90-es évek közepén a mozgalom úgymond felelősséget vállalt az USA nem zsidó lakosságának erkölcsi állapotáért, bibliai értelemben a „hét noahi törvény” megismertetéséért és betartatásáért (297.), a küszöbönálló megváltás megfelelő szellemi állapotban történő fogadása érdekében. Mindez a „keresztény világgal” kapcsolatban is valamiféle egészen eredeti viszony kialakítását sejteti – legalábbis az elmúlt kétezzer év eseményeit szem előtt tartva. Azért mondom, hogy az elmúlt kétezzer év során, mert számomra úgy tűnik: a kereszténység születésének időszakában ilyen lehetett a részint prozelita, részint „istenfélő” környezet, amelyet a korabeli zsidóság nyilván hathatós missziós tevékenységgel alakíthatott ki a kései hellénizmus időszakától a Római Birodalom keleti felében. Nagyon fontos mozzanatról van szó, hiszen az említett rétegek nélkül (egyesek szerint a számuk elérhette akár a három, három és fél millió főt is?) az apostoli igehirdetés és misszió feltételezhetően egészen más módon zajlott volna, mint ahogyan ismerjük.

Mindamellettt a lubavicsi mozgalom „heveny messianizmusa” is „világekorszakfüggő”, hiszen abban, hogy jelenleg így áll a helyzet, döntő része van a két „próféta jelnek”, a soának, illetve Izrael Állam létrejöttének. Ehhez nem elegendő az alapító rebbe, Snéur Zalman és utódai nagyon erőteljes függése a luriánus kabala *tikkunnal* kapcsolatos nézeteitől. Mi több, Zalman két évszázaddal előlött azt írja, hogy nagyon távoli még a messiás eljövele; a dinasztia ötödik rebbéje, Salóm Dóv Baér Schneersohn 1904-ben pedig keményen ostromozza a cionista mozgalmat (299.). Ehhez képest csak egy dolog változtatlan: a TANJÁ-ban kidolgozott luriánus színezetű koreográfia – a megváltás eseményére vonatkozóan. A kulcsfogalom már Snéur Zalmannál a *béur*, a világban, egyfajta kozmikus katasztrófa következtében szertekóborolt szikrák összegyűlése, a fényforrásokhoz

való visszatérése s ennek megfelelően a világ helyreállítása. A Messiás csak akkor jön el, ha a bérurok mind egybegyűlnek. Nemzedékről nemzedékre előrehaladva egyre inkább egyfajta misztikus kinyilatkoztatásban tapasztalt élménnyé válik a bérur a lubavicsi rebbék esetében. A legutóbbi évtizedek pedig a felfokozott messiásvárás jegyében teltek, s minthogy a legvégső bérur zajlik éppen – ahogy halála előtt az utolsó rebbe, Menáhem Mendel is hirdette –, a közösség tagjai igazi messiási nemzedéknek tekinthetik magukat. Különös módon azonban az iméntiekkel párhuzamosan a rebbe megtiltotta híveinek, hogy tömegesen elhagyják a Crown Heights negyedet (299.); tehát a Messiás eljövetelére (illetve kilétére) vetett biztos hit nem párosul(t) az alijázás próféta a követelményének betartásával. (Igaz, ez a követelmény nem abszolút, hiszen minden jel arra vall, hogy a Messiás eljövetele után is zajlik még a Szentföldre való visszatelepülés. L. EZÉK 38,15–16.)

A kiáltó paradoxonok mindamelllett továbbra is átszövik a lubavicsiek messianisztikus tanításait; Izrael háborús megpróbáltatásait (beleértve az 1991-es öbölháborút is) figyelmen kívül hagyva – s egyúttal a holokauszt egyszeri voltára utalva – Menáhem Mendel Schneersohn a messiási béke korszakáról beszél, NÁHUM 1,9-et idézve, miszerint „*Nem támad kétszer szorongatás*”. (*Lo-táqum paamajim cárá*; nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy a Náhum-szöveg eredeti kontextusa arra vonatkozik, hogy ha az Örökkévaló egyszer véget vet valaminek, ott nem lesz szükség újabb csapásra!)

Végül, mint köztudott, a történet nem a haszid irányzatok nagy többségével szembeni váddal – miszerint ők a megváltás késleltetői – ért véget, hanem a már említett szimbolikus gesztussal: Menáhem Mendel Schneersohn messiási acclamatiójával. (1992. április 14. 332.) Miután a rebbe elfelejtett tiltakozni önnön apoteosisza ellen, joggal gyaníthatjuk, hogy személyében Sabbataj Cvi után az újkori zsidó történelem legjelentősebb álmissiását tisztelhetjük.

8

1945-ben, közvetlenül a világháború és a soá pokla után, Móse Blau rabbi, az Agudat Jisráél egyik vezetője (itt nem részletezhető politikai manőverek közepette) azt írja, hogy erc Jisz-

ráelben egy hívő zsidó háromszoros száműzésben kénytelen élni: a britek, a terület akkori gazdáit, az arabok, valamint a TÓRA igáját önkényesen levetett zsidók, a „szabadgondolkodók” kényszerű közegében. Az exilium politikai ballasztjai közül az egyik a független állam kikialtásával megszűnt, a másik állandó külső és belső fenyegetés formájában ugyan jelen van, de mégsem mint alárendelő erő, viszont a harmadik, szellemi, vallási ballaszt azóta is jelen van, s nyilvánvaló, hogy pusztán politikai eszközökkel nem is lesz eltávolítható. Mindaz, amit Blau rabbi a „szabadgondolkodók *uralmának*” nevez, nem más, mint az európai szabadságjogok foglalatosa a felvilágosodás kora óta.

Noha megtehetjük, hogy legyintünk egyet az egésze, mondván, megint csak egy fundamentalista véleményével van dolgunk, a jelzett állásfoglalás azonban egy nagyon súlyos, a XXI. század elejének „európai világát”, illetve a zsidóság és a kereszténység eljövendő sorsát érintő dilemmára hívja fel a figyelmet. Vajon konzisztens lehet-e a bibliai, illetve a „szabadgondolkodó” értékrend – messianisztikus megfontolások nélkül is – a közeli jövőben? Optimális esetben úgy, ahogy utoljára a XVII. század nagy gondolkodójánál még tapasztalható volt, vagy legalább egyfajta minimum szinten, ahogy ez még a II. világháború előtti „világrendet” jellemezte? Szükségképpen *fundamentalista*-e valamennyi, a bibliai értékrendet komolyan valló zsidó és keresztény, legalábbis az 1945 utáni liberális, demokrata szemzőgből? Avagy szükségképpen néhány ultrakonzervatív, illetve szélsőséges avagy egyszerűen csak fafejű „politikai gondolkodó” véleményét szajkózzák egyre többen, miszerint a liberális világszemléletnek egyszer s mindenkorra bealkonyult? Ezek a kérdések sűrített formában jellemzik azt a rendkívül szövevényes és ellentmondásos szellemi-politikai szférát, amelyet – újfent hangsúlyozom – kiváló és nagy fontosságú könyvében Aviézer Ravitzky megkísérel feltérképezni, a Magyar olvasóközönség számára (és ebben Benke László elsőrangú fordítása nagy segítségére van!) minden bizonnyal úttörő módon. Mindamelllett a könyvben nem „csak” Izraelről van szó, amikor a vég, a megváltás siettetőiről, illetőleg hátráltatóiról olvasunk; ne feledjük, a haszid világ zsidóságának a jiddis mellett magyar ajkú közösségei az egykori „történelmi Magyarország” északkeleti feléről származtak el, jószerével csak

temetőket hagyva hátra. Ám az ő sorsuk, miként első számú ideológiai ellenfeleiké, a válásos vagy vallástalan cionistáké egyaránt arra figyelmeztet, hogy az elmúlt hat évtized során a bibliai történelemszemlélet és a világpolitikai trendek közé sorolható történelemeszmék közösen vélt metafizikai alapzata vészesen és végérvényesen megrepedt. Olyannyira, hogy azt „tüneti ideológiákkal” (még ha azok korszakfüggő elgondolások is) aligha lehet befedni.

Ravitzky könyvének utolsó része alapján persze jól kivethető: a legradikálisabb messianisztikus forrongás közepette is lehet úgy élni, mint ha mi sem történt volna. Mondhatjuk azt, amit Ravitzky egy héber szózással érzékeltet: „*ólám keminhágó nohéq*”, vagyis „*a világ megy a maga szokott útján*”. Kétségtelen ugyanis, hogy amíg nagyobb katasztrófa nem történik, a fentiekben összegezhető a legjellemzőbb emberi mentalitás. A kinyilatkoztatott vég olvastán – párhuzamosan az úgynevezett „világpolitikai helyzet” értékelésével – viszont az az ember érzése, hogy a teológia maga alá gyűri a mindig túlélésre játszó praktikus okoskodásokat. Persze ettől még a világ megy tovább a maga útján. Vagy mégsem?

Rugási Gyula

„...MEGKÍSÉRELTE KÖRÜLÍRNI A LEHETSÉGES MEGOLDÁST...”

Wilhelm András: *Esszék. Írások zenéről*
Kortárs Kiadó, 2010. 298 oldal, 3000 Ft

Wilhelm Andrásat meglehetősen sokan ismerik – a zenészsakmában és azon kívül –, ám szerzőteagázó tevékenységeiből adódóan a legtöbben más és más helyzetekben találkoznak vele. A Kortárs Kiadónál 2010 végén megjelent könyvének kézhezvétele előtt, előljáróban arra érdemes az olvasó figyelmét felhívni, hogy a kötet írásai mind a témákat, mind pedig a megszólalásmódokat tekintve azoknak a szerepeknek a sokaságát tükrözik, amelyekhez az itt többnyire másodközlésként megjelenő dolgozatok keletkezésük idején kötődtek: a zenetudóshoz,

a zenekritikushoz, a zenetörténészhez, a közíróhoz, a gyakorló muzsikushoz. Mindez persze a legkevésbé sem veszélyezteti az esszék mögött felsejlő személyiség integritását; a könyv diszkurzív egységét, egyetlen kitüntetett perspektívában való olvashatóságát azonban nem ígéri. A cikkek nagy számának és a témák szóródásának (elméleti okfejtések filológiáról és történetírásról, analízisek, esettanulmányok, recepciótörténetek, kritikák, vallomások, portrék stb.) természetes következménye a kötet meglehetősen esetleges összhatása. Nincs olvasó, akit ezek a témák épp ezekben a megközelítésekben egytől egyig érdekelnének, de bizonyára nincs olyan sem, akit e kötetben semmi sem érdekelhet. A figyelmes olvasat legalább annyira sűrű és szerteágazó lesz, mint amennyire sűrű és kalandozó maga a mű. Az alábbi recenzió sem vállalkozhat többre, mint hogy lehetőségeihez mérten rögzítsen egy kalandozást, ami máskor és mással bizonytalannal nem eshet meg még egyszer ugyanígy – mint ahogy egy beszélgetést sincs módunk kétszer ugyanígy lefolytatni.

Nem kézenfekvő persze, hogy egy zenei tárgyú könyv beszélgetésre szólít, hiszen jól tudjuk, a zenei szakirodalom jelentős hányada (különösen mifelénk) olyan ambíciókkal bír, ami szemléletét és megszólalásmódját illetően sokkal inkább mutatja azt a természettudományos értekezések és eszmecserék, semmint a bölcsészetet jellemző integratív és applikatív dialóguskultúra rokonának. Utószavában Wilhelm jelzi is, lennének a tarsolyában szigorúbb diszciplináris feltételekkel működő szövegek, ebben a gyűjteményben azonban az elmúlt két évtized olyan írásaiból válogatott, amelyek a legalább minimális zenei szakismerettel bíró olvasót is beszélgetésre bírják, mi több: vitatkozásra, produktív polémiaira készítetik.

Ha sebtében átfutjuk a kötet írásaihoz kötődő szerepeket, az első mindenképpen a zenetudós hangja lesz, aki kikezdhethetlen filológiai műgonddal jár el, miközben a zeneművek, illetve zeneszerzői életművek *értelmére* irányuló analíziseket dolgoz ki (ez irányú munkásságából a Sztravinszkijről írott „...TO PUT AN IDEA IN ORDER...” című dolgozat [191–201.] kínál magisztrális példát).

Más szövegekben rendkívül kiforrott és autotchtón ízléssel bíró zenekritikusként tűnik elélnk, aki konkrét interpretációktól független személyes vízióval rendelkezik minden, számá-