

Mindez nyilván meg is fog történni. Hermann Imre műve azonban tartalmi szempontból csak kevés segítséget nyújt az elvégzendő feladatokhoz.

Harmat Pál

A MEGVÁLTÁS FÉNYE

Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*
Fordította, válogatta és az utószót írta Tatár György
Holnap, 1990. 227 oldal, 95 Ft

„Istenem, a hely, ahol tanyázol, elragadó,
Látványban s nem jós-beszédben
Rejlik a Te közelséged.”
(Jehuda Halévi: ALMOM [HALÓMI])

1

A középkori zsidó költészet legnagyobb alakjától idézett néhány sor igazi aktualitása nemcsak abban keresendő, hogy Franz Rosenzweig kiterjedt filozófiai és filológiai munkásságában jelentős helyet foglal el a Jehuda Halévi költeményeinek német nyelvű kiadása, valamint az e kiadáshoz írott előszó (NACHWORT ZU J. HALÉVI, in: KLEINERE SCHRIFTEN, Berlin, 1937), hanem sokkal inkább a látvány – illetve a látomás – sugallta képben, amely a XX. századi filozófia és zsidó tudományosság nálunk még nem eléggé méltányolt alakjának gondolkodását – egy nagyon lényeges formai szempontból – megközelíthetővé teszi. A magyar nyelvű tanulmánykötet egyik kis írása, az ÚJ GONDOLKODÁS című, az opus magnum, a DER STERN DER ERLÖSUNG (A MEGVÁLTÁS CSILLAGA) rövid összefoglalása és kommentárja, utalások formájában is világossá teszi, hogy a főmű harmadik része – AZ ALAK AVAGY AZ ÖROK VILÁG-FÖLÖTTI VILÁG – a megváltás *kapujáig* hatoló filozófiai látomás, ahol a Jehuda Halévi-mottóban idézett „közelség” – a még kimondható szintjén – a lehető legérzékibb formában ölt alakot: az isteni igazság jelenik meg ugyanis, amint „Isten az ő teljes fényességében felénk fordul”. Az európai filozófia ősforrásának, a görögségnek a nyelvén itt egy olyan

sajátos „meta-” vagy „episztoféről” lenne szó, ahol az „ideák világa” (s annak kiáradó forrása) fordul a – Rosenzweig nyelvén – „plasztikus kozmosz” felé; tudjuk, hogy ez a szemléleti és nyelvi visszafordítás filozófiatörténeti abszurdumot takarna. Az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy ez a vég felé irányuló gondolat A MEGVÁLTÁS CSILLAGÁ-nak is határpozíciót szab: a főműnek ott és akkor kell befejeződnie, ahol és amikor a logosz elnémulni kénytelen, s emez elnémulás után a uszta látvány marad vissza csupán; a Kapun túl a Könyv (mely státusát tekintve a filozófus engesztelő áldozata is egyben) véget ér; az addig kijelölt út nem követhető tovább.

Az a zsidó exegetikai gondolkodást jellemző szemléleti paradoxon, amely talán Philón szokatlan képi megfogalmazásában – a látható hang – jelenik meg először, a logosz sugallta látomások irányulását az etimológiai értelemben vett *visió*hoz irányítja, amely az érzéki értelemben távol maradt egy eszkhatólogiai jellegű ponthoz rögzíti. Csak a végső pont – az igazság teljes megmutatkozása – engedi a világra nyílni az örökkévalóan létezőt úgy, ahogy az van. Minden más esetben még az ismert tiltó parancs marad érvényben: senki sem pillanthatja meg a teljes igazságot (az Örökkévalót) úgy, hogy egyúttal életben is maradjon. Ezt az inkonzisztenciát oldja fel valamennyire részint a Philóntól idézett paradoxon kép, a *látható hang*, de ugyanez a megközelítés az alapja Jehuda Halévi szentírási parafrázisokra épülő költői látomásának is. Éppen ezért egyedi és semmi máséhoz nem hasonlítható az említett látomások teológiai előfeltétele: a minden esetben *történelmifilozófiainak* nevezhető affinitás jelenléte, a végsőnek, mint mindig jelenvalónak kitüntetett szerepe. (A tudhatatlant megörökítő költői látomások – a paradigmaesetnek számító visio, Szent Efrém PARADICSOMI HIMNUSZAI is – a „végsőt” tekintve nem ütköznek az ímént említett határt szimbolizáló falakba; képletesen szólva: nem lebbentik fel a szentek szentjének kárpiját.)

A hívő bizakodását megtartva, ám a filozófus félelmeit immáron hátrahagyva merészkedik a STERN szerzője is a végső kép – a megváltás fényében tündöklő mindenség visiójának – közelébe. A végsőig tartó útján azonban a rosenzweigi filozófia a paradoxo-

nok egész sorát cipeli magával, s ezek közül a visio és a logosz egymáshoz való viszonya csak egy lehetőség a sok közül. Összeegyeztethető-e egyáltalán a zsidó teológus (vagy tanító) figurája a filozófus görögségtől átörökölt alakjával, pozíciójával, ideszámítva akár az olyan logikai torzszülöttet is, mint a Clemens Alexandrinustól Szent Ágostonig ívelő „*verum* (azaz: keresztény) *philosophus*” fantomja? (A kérdés annál is inkább fontos, mert – mint a STERN első részéhez frott bevezető olvastán kiderül – a filozófia és a teológia igazi békekötése – Hegelnél – önmagában nem jelentü egy zárt filozófiatörténeti kozmosz képeinek gyökeres megváltoztatását.) Mégis, a DER STERN DER ERLÖSUNG alapján a saját gondolkodását – egyebek mellett – „*új filozófiának*” keresztelők Rosenzweig szisztematikus utat épít ki addig a végső pontra, ahol a filozófus és a teológus járható ösvényei végérvényesen elválnak egymástól, s ahol már a rendszer elgondolója is rész szerint illeszkedik saját kreatúrájába; miként a STERN elején megjelenített „*plasztikus* (görög) *kozmosz*” hősza: hallgat. (Tovább szaporítva a paradoxonok számát: nagyon is beszédes hallgatásról van szó, hiszen A MEGVÁLTÁS CSILLAGÁ-t Rosenzweig a Martin Buberrel közösen készített német nyelvű BIBLIA-fordítás előre megírt kommentárjának tekintette, s e munka befejezése után a szóbeli tanítást jelölte ki fő feladatának.)

Visiójának a mottóban már nem idézett negyedik sorát Jehuda Halévi a 73. ZSOLTÁR-ból kölcsönzi – „*Álmom az Úr szentélyébe juttatott engem*” – (abból a zsoltárból, amelyet a barát, Martin Buber citál majd Rosenzweig temetésén; I. M. Buber: A DÖNTŐ SZÓ A SZÍV SZAVA, in: *Vigilia*, 1983/3.). Filozófia és eszkatológia szoros egymáshoz kapcsolódása a vég, a Kapu közelében az Isten szentélyébe való belépést helyezi az egyes szám második személyben megszólított olvasó elé – mintegy ígéretül. Ahhoz viszont, hogy a STERN s annak minden apró szilánkja, forgácsa – végső soron a magyar nyelvű válogatás valamennyi írása ilyennek tekinthető – filozófiatörténeti értelemben elhelyezhetővé váljék, a szentélyig ívelő utat visszafelé is meg kell tennie az olvasónak, pontosan úgy, ahogy a szerzőnek is meg kellett tennie. Miután azonban arkhé és eszkaton – egy és ugyanazon kinyilatkoz-

tatás révén – nem esik „világnyi” távolságra egymástól, a visszahatolás ugyanannak a mindenségnek – a kinyilatkoztatáshoz mérten – különféle elgondolásai között ver hidat; éppen születőként tárva elének a jelenhez mérten előre- és visszaható gondolatokat, amelyek a végső visióhoz mérten is alávettetnek az idő rendjének.

2

A visszafelé megtett út az arkhéig, a filozófia „*őstapasztalatáig*” hatol, Rosenzweig saját nyelvén: a kinyilatkoztatás filozófiájának *előbe*, ahol a tovább már nem bontható realitásrészek, mint elemek, a Mindenség fogalmának „széttörése” alapján kerülnek bemutatásra. A „*mindigtartó világelöltti világ*” elemei pusztán fragmentumoknak tekintendők, amelyek a hagyományos európai gondolkodásban metafizikai triáznak nevezett hármasság – Isten, világ, ember – egymáshoz mért khaotikus viszonyulását tárják elének. Az „*elemek khaosza*”, valamint a tovább már nem redukálható három fogalom a filozófiai megismerés és a zsidó teológiai okfejtések párhuzamosan futó útján rendeződik *alakká*, az örökkön tartó világ-fölötti világ elemeként. Az út a kinyilatkoztatásból ered; magáról a teremtésről az embernek nincsenek információi.

A pogányság világa a zsidó-keresztény kozmosz mellett párhuzamosan létezik úgy, mint az igazság része; semmiféle kitüntetett, szubsztancia értékű vagy transzcendens viszonyulás nincs jelen a rosenzweigi rendszerben. Csak a főművet lezáró metafora – „*a csillag, avagy az örök igazság*” – mint a déli nap fénye az árnyékot, „*tüneti el*” végérvényesen az Egyetlenhez mérten nem létező isteni pantheonokat. A megváltás fénye a filozófiai tapasztalatok egy részének irányulását végérvényesen elvágja általa, hogy megszünteti az árnyékokat. Ezen a szinten kezdet és vég körszerűen összehajol: a nem létező a kezdeti feltétel sötét háttérébe, a teremtés előtti *haláltalan* semmijébe olvad bele, abba a semmi-be, amelybe még semmi sem pusztult bele. (Hozzá kell tenni azonban, hogy ez a logikai lépés csak in abstracto hajtható végre; a világ-előtti *mindigje* és a világ-fölötti *örök* metaforája között pusztán a történő időn át vezet

út. Másként fogalmazva: a vég nem válik kezdetté soha többé.)

A MEGVÁLTÁS CSILLAGA első részének előszavában, a Mindenség-gondolat elemzése során, a Semmi mint a filozófia előfeltevése áll előttünk. A halál féleleméből „táplálkozó” filozófiai gondolkodást áthatja az e félelemtől való megszabadulás vágya, amely ott lappang majd minden metafizikai szemlélet mélyén. Ezzel szemben – Rosenzweig szerint – az embernek a földi lét szorongásában, a halál közelében *kell* maradnia. A Mindenség-gondolat a halhatatlanság letéteményeseként övezi a földi létet, hiszen „egy” Mindenség nem halhat meg, erre csak az egyes képes. A halál, mint Semmi, de nem mint egyedi semmi, a filozófia valóságos előfeltevése. „A világ sötét háttérben kimeríthetetlen előfeltételként ott áll ezer halál – az egyetlen Semmi helyén, mely tényleg Semmi lenne –, ezer Semmi, amely éppen mert sok van belőle: Valami” (Ford. Biró Dániel, in: *Párizsi Magyar Műhely*, 1989. július 10.)

A Mindenség-gondolat történeti alakváltozásainak nyomon követése eredményezi a rosenzweigi módszer sarkalatos pontjait: a metaetikai, metalogikai és metafizikai teljességgel egyedi módon értelmezett fogalmát. E három kifejezés Isten, világ és ember (a tovább már nem bontható, de ugyanakkor önmagában nem is bizonyítható három valóság-elem) az ugyancsak hármassággal jelzett időmodusokban – mindig tartó, mindenkor megújuló, örök – való megjelenési formája. A „meta” prefixum az éppen értelmezett elemnek az európai filozófia – Rosenzweignél *idealistának* keresztelt – modus vivendi-jéhez (lét és gondolkodás egységéhez) mért azon viszonyulását fejezi ki, melynek értelmében az egység eredeti ideája mindig csak az ábrázolt kettős viszonyuláson *túl* foglalhat helyet. Így például a metalogikai esetében lét és gondolkodás egységének előfeltevése a rosenzweigi magyarázat szerint azért szenved csorbát, mert a gondolatnak a létre és önmagára való egyidejű viszonyulása már eredendően is mint „sok-ság” alapozza meg a lét egységét.

A mindig tartó világ elemeinek tipológiája párhuzamosan kerül elővezetésre azzal a filozófiatörténeti jellegű kritikával, amely az újkor szinte valamennyi jelentős fordulatát végrehajtó teória mondhatni természetes sa-

játja. Rosenzweig esetében ez a *kritika* szó szerint a filozófiatörténet egészére vonatkozik, arra az egészre, amelyet történetileg változó sok-ságként mutat be, de amelyet logikai értelemben olyan teória jelenít meg, amely az alakuló sok-ságot a sikertelen egység-gondolat formális egy-ségeként tárja elénk. Mindez radikális újrakérdezést követel meg az alapvetések szintjén, a megváltás-gondolatból fakadóan pedig olyan „távoli” horizontot, amely immáron nem *filozófiai* előfeltevésként, hanem *teológiai* értelemben az újragondolandók plasztikus háttérrel szolgál. A sötét háttérrel szemben egy vakítóan fényeset, amely az előbbit – a Semmit – valóban a semmibe taszítja.

„A filozófia csak ott indult – olvasható a STERN már idézett első bevezetőjében –, ahol a gondolkodás összeházasodott a léttel. Felmondjuk, és éppen itt mondjuk fel, a filozófia iránti hűséget. Mindig tartó után kutatunk, melynek nincs szükség a gondolkodásra ahhoz, hogy legyen.” (Párizsi Magyar Műhely, 17.) A metafizikai hagyomány „felmondásának” módszertani következménye, hogy a rosenzweigi filozófia – elődei közül – egyedül Kant redukcionizmusát, pontosabban a königsbergi mesternek a „három racionális tudományt” (logika, etika, esztétika) célzó „szétzúzó” kritikáját veszi igazán komolyan, s így az elemek feltárásának kezdeti szakasza a tudás „háromszoros semmijére” derít fényt. A Mindenség-gondolat elemeire történő szétdarabolásából egyenesen következik, hogy az *út* idő mentén tovamúló vonalán – mielőtt még alakot ölthetne – minden reláció, forma és gondolat meghasadtan van jelen. A rosenzweigi filozófia saját egység-gondolatának ígérete: a Mindenség egységének újbóli megjelése.

Az egész rendszer szerkezetére kiható következménnyel jár, hogy az ugyanazon fogalmaknak, kérdéseknek három különböző időmodus alapján történő vizsgálata a gondolati építmény egyik pontján sem tűr meg statikus nézőpontot; a rosenzweigi „Wesenschau” nem kötődik olyan pozícióhoz, ahonnan a jelenségvilág rész szerint megmutatkozó elemei együttesen jelennének meg. Azok a formális analógiák, amelyek az európai filozófia történetéből említhetők, s amelyek egy adott rendszert *kívülről* láttatnak, mind megbicsaklanak egy bizonyos ponton, amelyet a rosen-

zweigi filozófia speciálisan *zsidó teológiai* előfeltételezettsége jelent. Eszerint ugyanis nem „birtokolni” kell ezt a bizonyos nézőpontot, hanem „együtt haladni” vele, s ez az együtt haladás egyúttal az „isten nézőponthoz” való kapcsolódást jelenti. (A STERN harmadik részének AZ ELSŐ REALITÁS című alfejezetében – egy zsolotár-parafraízis előterében – az iménti mozzanatot értelmezi Rosenzweig, amikor az említett „együtt haladást” minden előfeltételtől megszabadítottak, öröknök és maianak nevezi egyszerre.) A STERN látásmódja, amely filozófiai értelemben *nem tud* semmit a megváltás fényében tündöklő mindenségről, a kinyilatkoztatás-filozófiának nevezett gondolati konstrukciót hozzákapcsolja ahhoz a mozzanathoz, amely teológiai értelemben immár *tudás*: a nép örök voltának ideájához. A filozófus azonban minderről egészen másként gondolkodik: nem tudja, micsoda Isten, de pontosan tudja, hogy „kik” azok, akikhez a kinyilatkoztatás szól, vagyis a *zsidóság* és a *kereszténység*.

3

1913-ból származó levelében Rosenzweig arról értesíti unokatestvérét, Rudolf Ehrenberget (a későbbi nagy hírű protestáns teológust), hogy tervezett kikeresztelkedésének szándékát feladva végérvényesen *zsidó* marad. Meg-, illetve visszatérésének konkrét körülményeiről voltaképpen semmit sem közöl, viszont annál nagyobb hangsúly esik az úgynevezett teoretikus megfontolásokra. Kitér a szekularizált keresztény egyházak történelmi tevékenységére, a magyar nyelvű válogatás fordítójának, Tatár Györgynek leleményeként a borítón is látható két figura – Ecclesia és Synagoga – értelmezésére, a ZSIDÓKHOZ ÍROTT LEVÉL XX. századi „zsidó olvasatára” stb., ám Rosenzweig itt is – miként egész életművében – kereszténység és zsidóság szoros, „világtörténelmi” egymásrautaltságát hangsúlyozza. Ez az egymásrautaltság a *kinyilatkoztatásban* való közösségen alapul. A STERN harmadik részében ábrázolt *isteni igazság* megjelenítésének záloga e két vallás *világtörténelmi útja*; ekként tehát zsidóság és kereszténység – Rosenzweig szavaival –: a „*kettéhagyott igazság*”.

Az itt és a későbbiek során gyakran felbukkanó *út* metafora jelentésköre zsidóság és kereszténység viszonyát illetően jelentősen szűkül. Rosenzweig szerint a kereszténység számára valóban csak a Fiún át vezet az út az Atyához, ám a választott népnek nincs szüksége semmiféle útra, mert *mindig* az Atyánál időzik. (NEM HANG ÉS FÜST, 8.) Kezdet és út ilyenén szétválasztása a személyes megtérés fogalmának is világos határokat szab. A héber *l'subá* (visszafordulás, visszatérés) tükörfordításban még leginkább a görög *meta-* vagy *episztrófnak* felelne meg, de semmiképpen sem hasonlítható a megtérést kifejező görög szó, a *metanoia* jelentésköréhez. A héber kifejezés igazán pontos visszaadása talán az „újlag megmaradás” lenne, míg a görög szó értelme a gondolkodás radikális átértékelésén alapul. A jelentések radikális különválasztása révén válik érthetővé Rosenzweignek az említett két szóval kapcsolatos megfogalmazása: „*ez azon pontok egyike, hol a világtörténelem benne áll a szőlőben*”. (NEM HANG ÉS FÜST, 16.)

„Maradni” – ez az imperatívusz értékű infinitívus, amely oly gyakran bukkan föl, egyértelműsíti az életút meghatározó döntését, az „*Egyszóval zsidó maradok*” mondatot. A szubjektív döntésnek megfelelően az arkhé, vagyis a kezdetről tartó Isten-közelség, és az út, vagyis a „visszatalálás” az Atyához, Ecclesia és Synagoga viszonyát nemcsak teológiai, hanem filozófiai értelemben is meghatározza. Az e viszonyban rejlő különbözőségek plasztikus megfogalmazása a Csillag és a Kereszt metaforákhoz kötődik. Az örökké megújuló hit mindig a kezdetben nyer megerősítést, s ez a kezdethez kötődő megújulás gyakorlatilag végteleníthető, képletesen szólva pontosan úgy, ahogy a kereszt szárai is meghosszabbíthatók a térben. Az út kezdetéhez való visszatérés végtelenítése jellemzi – Rosenzweig szerint – a kereszténységet. Ezzel szemben a reménység mindig a véghez mérten gyűlik össze, függetlenül attól, hogy az előbbi közeli vagy távoli horizonton tűnik-e fel, hasonlóan ahhoz, ahogy a hatágú csillag minden sugarát egy „lángoló középpont” felé irányítja. Másfelől viszont a kereszténység nem az első kezdethez nyúlik vissza, hiszen az első kezdet helyén, a kereszt szárainak metszéspontján a szenvedéstörténet áll, hanem az *út kezdetéhez*;

míg a STERN szerzőjének elgondolása alapján a „zsidó tudat” teljes egészében a reménységben „gyűlik össze”, s a végső ember felé tart.

Az említett különbségek ellenére a hangsúly ismételtelen a „co-” prefixumra esik, valamint arra a kérdésre, amelyet a kereszténység, születésétől fogva, meg-megújulóan fölvetett: meddig? Azaz, meddig tart a koegzisztencia? Erre vonatkozóan – egyebek mellett – a magyar nyelvű kötetben olvasható Mendelssohn-tanulmány adja meg a választ (AZ ÖRÖKKÉVALÓ. MENDELSSOHN ÉS AZ ISTEN-NÉV), kiegészítve egyúttal a „*keuhasadt igazság*” metafora teológiai vonatkozásait egy történeti nézőponttal is.

A mendelssohni pentateuchus fordítás „*der Ewiger*” névalakját elődeivel, elsősorban a protestáns BIBLIA-fordításokkal – például a kálvini „*l'Éternel*” formával – összehasonlítva Rosenzweig termékeny félreértésnek minősíti a GÁN NAUL írójának megoldását; az „*ehje áser ehje*” (vagyok, aki vagyok) mondat interpretációjában rejlik félreértés azonban – szerintem – mégis azzal az érdemmel ellensúlyozódik, mely szerint Mendelssohn „*a név visszaadását a név kinyilatkoztatásához köthette*”. (NEM HANG ÉS FÜST, 182.) Az eredendően a kinyilatkoztatásban rejlik, zsidóságot és kereszténységet összefogó közösség a STERN átfogó szemléleti modusában, a „*kinyilatkoztatás filozófiájában*” is közösséget sejtet. Mégis, éppen a *filozófiai* megjelölés az, amely a meghasadtan jelen lévő igazság „egészére” vonatkozhatan veti el az örökkévaló nézőpont lehetőségét, és a rendszer-építmény „igazolhatóságának” kérdését de concreto az időhöz köti. Az eljövendő – a reménység mellett – a veszély képében tárulkozik föl, s nagymértékben benne foglalatik a filozofálás hagyományos gesztusaiban. Rosenzweig – anélkül azonban, hogy bármivel is igazolná! – egyrészt Platón és Arisztotelész filozófiai istenképeére céloz, amely alkalmas arra, hogy az embertszív „*nyugalmat leljen benne*”, s így az örökkévalóság utáni sóvárgás elmúljenk tőle. A másik veszélyforrás a kereszténységnek ugyancsak őseredetű gesztusa, amelynek a hellén filozófiai gondolkodáshoz kötődő alapjai kétségtelenek: a gnózis, illetve a markionizmus közös előfeltevéséről, az Ótestamentumot a kereszténység idegen testeként tekintő felfogásáról van szó. Az Ótestamentumi hgyo-

mányról leválasztott „*tiszta kereszténység*” (amely „zsidó” voltát csak a páli alapítás ténylegben hajlandó elismerni) lehetőségével – Rosenzweiget idézve – „*...a teremtett világgal való összefüggés forog kockán*”. (NEM HANG ÉS FÜST, 200.) Az Ótestamentumi hagyományról való leválás ugyanis – A BIBLIA VILÁGTÖRTÉNETI JELENTŐSÉGE című tanulmány megfogalmazásával élve – a „*filozófiai messzeségbe*” történő eltávolodást jelentené, visszahullást a teremtett világtörténelem előtűbe, ami a Biblia világtörténelmi útjának – s egyúttal a zsidóságnak is – a végét jelentené.

A Rudolf Ehrenbergnek szóló s a megtérés mozzanatát magyarázó írás egy helyütt az I. KORINTHOSZI LEVÉL-re hivatkozik, s azt taglalja, hogy az „*utolsó görög elmúltával*” a kereszténység megszűnik „*balgaságnak*” lenni, ám „*botránkyó*” jellege az idők végezetéig megmarad! Az „*utolsó görög*” az univerzálisan értelmezett pogányság küldötte, aki a jelenben a mindig tartóként megmaradó és a megújuló világ közötti átmenetet testesíti meg. A magyar nyelv természetének megfelelően a mítikus mindenség „világ-lás” (illetve: „világ-talanság”), de mindenképpen valamiféle kisugárzáson alapul, s vele a fényforrás öntörvényű jellegén. Rosenzweig többször ismételt kedvenc példája, Schiller egyik sora – „*Homérosz Napja ragyog felettünk is*” – híven példázhatja a mítosz kortalan, örökifjú jellegét, ám a STERN szerzőjénél a mítosz, a mitológia elsősorban mégis a kinyilatkoztatás „*világtörténelmi ellenülete*”. A teremtett világtörténelem elsődleges áldozata Rosenzweignél kétségtelenül a görögség, ám nem az I. KORINTHOSZI LEVÉL már invokált görögje, hanem az a fantomlény, akít a klasszika-filológia, a mitográfia, az első „*alexandriai reflexek*”, valamint maga a szerző is millió és millió mesterséges arccal ruháztak fel. Márpedig ennek a sokértelmű arcnak a (ki)sugárzása – az ATHEISTA TEOLÓGIA NYELVÉN – nem isteni és emberi korrelátuma, hanem magából a népből kiáramló fény, a népből, amelynek semmiféle Úrra nincs szüksége ahhoz, hogy „*orcáját ragyogtassa*”. (NEM HANG ÉS FÜST, 34.)

Mítosz és kinyilatkoztatás egymást kizáró jellege – újfent csak Schillert, a DIE GÖTTER GRIECHENLANDS (GÖRÖGORSZÁG ISTENEI) című költeményt idézve: „*Hogy egy isten gazdagabb lehessen / Elenyészett az istenvilág*” – szó sze-

rint két „con-currens”, azaz „együttfutó” mindenséget jelenít meg, amelynek napjai – a vég felé tovamúló idő mentén – egyaránt telnek, de csak az egyikéi *múlnak!* A rosenzweigi megkülönböztetés értelmében már az *isten-világ* nyelvi forma is árulkodó: a genitívusi viszonyuláson alapuló szóösszetétel csupán a világot látja el egyfajta jelzővel, s nem egy bizonyos viszonyulást jelenít meg. Mégis, ez a világ eleven, létteli, s valóban plérómaikus a benne eltelt idő mértékétől függetlenül is. A MEGVÁLTÁS CSILLAGA első könyvének megfogalmazása szerint a csak önmagára reflektáló mitikus világ elevenen él ma is – a művészetben. A mitikus kozmoszt átölelő plaszticitás, az, hogy a mitikus figurák ugyanazon mélységdimenzióból lépnek elénk, előfeltételezi, hogy e kortalan tekintetek valamennyien az alapítás mozzanatáról árulkodnak. Rosenzweig nyelven: „*A mítosz szelleme megalapítja a szép birodalmát.*”

Idő és örökkévalóság viszonyának plasztikus ábrázolása a formák és fogalmak időbeli alakváltozásait a *nunc-stans* és az *in-stans* állapotok egymásra vetített megjelenéseiként tárják elénk. Mindaz, ami „*éppen fennáll*”, s mindaz, ami a „*küszöbön áll*” – a tovább nem osztható realitások megjelenései a mindig tartó, a megújuló és az örök modulusai alapján, nem pusztán a szellem- vagy életfilozófia előszeretettel használt (s Rosenzweignél is állandóan felbukkanó) *alakváltozás* fogalmának a megfelelője. Mindenesetre az elemek khaotikus viszonyulása, illetve alakká rendeződésük útja a történelmi tapasztalat „mentén” érzékelhető és érthető meg; nem sürgethető, de nem is hátráltatható a dolgok előrefutása.

4

Idő és logosz látszólagos útvesztőjében, abban a sajátos viszonyrendszerben, amely a gondolatokat minden ponton *in statu nascendi* engedi megmutatkozni, Rosenzweig saját megjegyzései jelenthetnek kiinduló eligazítást. „*Tapasztalatfilozófia*”, „*dialógus-filozófia*”, „*abszolút empirizmus*”, „*új gondolkodás*”, „*beszéd-gondolkodás*” – egyebek mellett ilyen kifejezések olvashatók a főmű megteremtette módszerrel kapcsolatban. A különféle megnevezések különféle hagyományselethez il-

leszkednek: a dialógus-filozófia Feuerbach A JÖVŐ FILOZÓFIÁJÁNAK ALAPELVEI című tanulmányától (1843) a barát (és az „új gondolkodás” prominens alakjai közé sorolt) Martin Buber ICH UND DU-jáig (1923) egy a XX. századi filozófiatörténet számottevő áramlatába; a tapasztalatfilozófia – erősen érintőlegesen ugyan –, de besorolható abba a neokantianus vonulatba, amelybe Rosenzweig mestere, Hermann Cohen – akitől Isten, világ és ember sajátosan értelmezett hármassága származik – is beletartozik; az idealistának nevezett örökség, valamint a dialektikus módszer elvetése formális értelemben megengedi a Heidegger munkásságának kezdeti korszakával való rokonítást (erre egyébként jó néhány kísérlet történt az utóbbi időben), de a módszer egészére vonatkozóan az imént felsoroltak nem jelentenek megbízható támpontot.

A dialógus-filozófia alapvető elgondolása, hogy a kimondott szó nem kimondójának tulajdona többé, de – s könnyen félreérthető példa gyanánt Rosenzweig a platóni dialógusok álságos jellegére hivatkozik – az egyetemes nyilvánosságnak nemcsak fület, hanem száját is tulajdonít! A gondolati rendszer pedig, mint teoretikus konstrukció, *helyet hagy* a múltó időnek, illetve a maga egészében szintén együtt halad azzal; a STERN egyedi formai megoldásai, illetve az értelmezés rendkívüli nehézségei talán elsősorban az iménti mozzanatban keresendők. Viszont a rendszer egészét meghatározó megváltásgondolat – de csakis mint „gondolat!” – kívül reked az idő bezárta körön; ebben a vonatkozásban feltétlenül a módszer többrétegségével kell számolnunk. Miként az ÚJ GONDOLKODÁS című tanulmányban olvasható, A MEGVÁLTÁS CSILLAGÁ-nak első része egzisztenciális jellegű feltárás, amely a „*mi az, ami van*” típusú kérdéssel jellemezhető, míg a második rész alapján „*...immár ábrázolhatóvá válik maga a tapasztalt valóság*”. (NEM HANG ÉS PÖST, 124.) Mindközben az „ábrázolásra” kerül a hangsúly, s itt a voltaképpen legfontosabb filozófiatörténeti analógiára is fény derül, tudniillik Rosenzweig a Schelling megjósolta *elbeszélő filozófia* beteljesítésének tekintette művét. A tőredékben maradt A VILÁGKORSZAKOK című írásában Schelling a filozófus és a történetíró módszerének lehetséges jövőbeni egybeeséséről beszél, s Rosenzweig ezt a STERN máso-

dik részére vonatkozóan a következőképpen értelmezi: „Az idő lesz ugyanis számára egészen valósággá. Nem az időben történik, ami történik, hanem az idő, ő maga történik.” (NEM HANG ÉS FÜST, 125.) A történet idő megjelenítése az igék – a német „Zeitwort” alak beszédebben árulkodik minderről – megnövekedett szerepén alapul. Nincs időtől független megismerés, éppen ezért Rosenzweig szerint az új filozófia feladata az, hogy nyugodtan bevárja a történetidőket. Amiként tehát a kezdet előtti, a sötét háttér ellenáll a tapasztalat faggató kérdéseinek – egy másik filozófiai nyelvre lefordítva: az *onto-logikus* logosza nem árulkodik az *ontikus* titkairól –, úgy hasonló a helyzet a rosenzweigi rendszer vízióként megmutatkozó végpontjával is. „Várni” – ez a varázsszó szól a megváltás művének siettetői ellen (a magyar nyelvű kötet utószavában Tatár György helyesen utal a STERN harmadik részének – in tyrannos! – mottójában foglalt következtetésre), s ez egyúttal a filozófia értelme is.

Az ÚJ GONDOLKODÁS-ban olvasottak szerint a STERN a Nagy Világköltemény három időben történő elbeszélése, de közelebbi értelemben az „elbeszélés” csak a könyv egyik részére igaz, ugyanis: „A jelenben az elbeszélés már külér a közvetlen párbeszéd útjából, mert jelenlévőkről – akár emberek legyenek, akár Isten – nem lehet harmadik személyben szólni, csak meghallgatni lehet őket és megszólítani. S a jövő könyvében a kórus nyelve uralkodik, mert ez az eljövendő az egyes egyént is ott és akkor ragadja meg, ahol és amikor azt tudja mondani, hogy: Mi.” (NEM HANG ÉS FÜST, 129.) A nyelv idő-szerű rétegezethez a jelen és a jövő nyelvben megragadható munkálkodását egészen más dimenziók között helyezi el, mint ahogy azt a dialógus-filozófia világvonalak metszéspontjaként leírható keretei kijelölik. A jelen az odahallgatás és a megszólítás, a jövő pedig a „kórus nyelvével” jellemezhető. Az előbbi a vocatívus, az utóbbi pedig a cohortatívus grammatikai kategóriájával. Miként a STERN második részének olvasván kiderül, a két kategória „irányulása” megegyezik. A GENEZIS elejének elemzése során, a többször ismétlődő „és látta Isten hogy jó” mondatot Rosenzweig a teremtés *igenléseként* fogja fel, s „*Urbejahung*”-nak (*Ős-igenlésnek*) nevezi, az *igent* pedig „*Urwort*”-nak (*ősszó*). Az *ősszó* másik

funkcionális előfordulása az istennév megszólított formája, a vocatívus, amelyet Az ÖRÖKKÉVALÓ című esszében – a „*Jah*” névforma kapcsán – Rosenzweig tisztá ősnyelvként határoz meg. A STERN triadikus logikája szerint a nyelv jövővel árutott arculatát a cohortatívus, illetve a többes szám első személyű személyes névmás fejezi ki. A „*kórus nyelvének*” legérzékletesebb leírása A MEGVÁLTÁS CSILLAGÁ-nak második részében A 115. ZSOLTÁR GRAMMATIKAI ELEMZÉSE című alfejezet, ahol a szentírási szövegnek megfelelően, a „*nem a holtak, hanem mi dicsérjük az Urat*” sorból kiindulva Rosenzweig az örök kórus halhatatlanságát vezeti le: „*A Mi örök, az örökkévalóság e diadalkiáltása a halált a Semmibe taszítja. Halhatatlan az élet a megváltás örök dicsőségében*” – írja. A kórus nyelve azonban nem üszta adoratio; mint Rosenzweig másutt megjegyzi – a Kinyilatkoztatás könyvében sokkal több van az isteni szeretetből, mint az emberiből, a Megváltás könyvében viszont az emberek egymás iránti szeretete lesz az uralkodó.

A megváltás „*eljövetelég*” – az írás határain *innen és túl egyaránt* – a szó uralkodik; a vég periódusában viszont – a világ-előtti világ, a halottak istenének halálával – a csönd. „*Akkor az utolsó csönd hallgat bennünk*” – írja Rosenzweig, s ezen a ponton maga Isten is megszabadul a saját szavainak, ígéreteinek kötöttségétől, teljes egészében az élők Istenévé válva. A logosz nyugvópontjával egyetemben az úton lévő dolgok alakká rendeződése is befejeződik – az igazság beteljesedésének formájában. Teljesen más jellegű folyamat ez, mint amelyet az ifjú tudósjelölt megtérése kapcsán mesterének, Meineckének feltár: az alakok, alakzatok utáni éhség elvetése, mindannak megtagadása, amely Rosenzweig történeti és filozófiai érdeklődését egykoron táplálta (LEVÉL FRIEDRICH MEINECKÉHEZ, in: NEM HANG ÉS FÜST, 19.), a STERN Spengler-kritikáiban őlt a legszemléletesebben testet. A jobb híján talán „történetfilozófiai figurativitásnak” nevezhető módszer (a szellem- és az életfilozófia jellemző „műfogása”) – a figurák tanát feláldozva – az isteni igazság alakká változásának „hogyan”-jára irányuló centrális kérdés alá rendelődik. A STERN végén nem az isteni pozícióból megpillantott világ látványa tárul föl, nem egyszerűen az ember for-

dul – egész létével és személyiségének teljes súlyával – az isteni felé, hanem éppen fordítva: Isten fordul mindaddig elrejtett arcával az ember felé, aki „fölismeri” őt.

A kiinduló megközelítésmód, a visio értelmében a „látható hang” valódi képmássá válik, az írás, majd a szó köre egyaránt beteljesedik, hogy átadja helyét a látványnak. Módszertani paradoxon, hogy a XX. századi dialógus-filozófia egyik megalapítójának s a modern német nyelv mesterének centrális gondolata, a rendszer egészének gravitációs középpontja a látványban és a fantáziában keresendő; igaz, ennek a fantáziának, mint már szó esett róla, pontosan kimutatható hagyománygyökerei vannak. Ám akár így, akár úgy, a rosenzweigi gondolati építmény mind a filozófia, mind pedig a teológia önmegsemmisítéséről rendelkezik, megadva egyúttal a kulcsot a rendszer megértésének másik lényeges mozzanatához is. Az első, a múlt időnek helyet hagyó forma, mint önmagában csak jelenség szinten regisztrálható struktúramozzanat kiegészül a „hogyan” fölfedésével: a fokozatosan *eltüntetett* – de a rendszer középpontjából visszakereshető – *kérdések* módszerével.

5

Minden fundamentalista rendszer átfogó tudománytörténeti kritikával és véges számú „elemi” kérdés feltevésével, egyúttal pedig minden más típusú kérdés eltüntetésével kezdődik. Ez történik Rosenzweignél is, ráadásul nem csupán egy új filozófiatörténeti aión kezdetének ígéretével, vagyis egy új napfelkelte víziójával, hanem a déli nap fényének bűvöletével, tehát egyfajta *végső látvány* előrevetítésével. Ha mindehhez számításba vesszük is, hogy Rosenzweig századfordulós nemzedéke a német filozófia klasszikus örökségének közelében nőtt fel, s hogy a neokantianizmus éppúgy kortárs jelenség volt számára, mint a szellemfilozófia megújulása, s hogy az „új gondolkodás” Rosenzweig felsorolta képviselőit szinte kozmikus távolság választotta el a II. világháború utáni európai filozófia talán legelső előfeltevésétől, a finis philosophiae gondolatától, akkor A MEGVÁL-TÁS CSÜCSLAGÁ-*nak* filozófiatörténeti jelentősége egészen más mércével mérendő, mint

ahogy azt Rosenzweig annak idején elgondolta.

Jóllehet a STERN esetében a finis philosophiae ideája ott díszileg a rendszer-építmény csúcspontján, de nem úgy, mint a kritikai érvek egyike, hanem a *legvégső* pozíciójában: vagyis a gondolat változhatatlan, végérvényes formájában, azon a ponton, amelyet az időben már semmi újabb megfontolás nem követ. Másrészt ugyanis a rendszer-építmény oly mértékben respektálja a múlt idő művét, hogy paradox módon szinte teljesen intakttá válik vele szemben; kikezdhethetlen derűvel „átnéz” fölötte, bármily teoretikus magaslatra emelje is. A STERN harmadik része, az örök világ-feletti világ látomása minden történéndőt képes lesz besorolni a rendszerbe, s miután az elbeszélő filozófia összes formai ismérve megtalálható benne, az új címkével ellátott történetek és események (köztük a későbbi kommentárok, magyarázatok is) csak gestaszzerűen illeszkedhetnek a gondolati konstrukcióba. Ilyenformán azonban az újdonságok leírása csak a rendszeren kívül, a filozófiai megfontolásokkal párhuzamosan futó *történetírás* formájában valósulhat meg, avagy – s a STERN logikai struktúrájának eszkatologikus jellegéből fakadóan ez a megoldás sem zárható ki egyértelműen – az utóbb említett történetírás, illetve üszta elbeszélés veszi át a filozófiai rendszer szerepét, miután folyamatosan arról beszél majd, amiről a kezdet stációjában alantasnak ítélt műforma – a filozófiához méltatlan efemer dolgok megörökítője – logoszközelsége miatt – az *annalis* formától a *Zeitgeschichte*ig – mindig is a legalkalmasabb volt: az „*idő történetéről*” – szemben az „*örökkévalóság történetével*”.

Amiként az Olümposz, egyáltalán a pogányság istenei tünedeznek el a mindig megújuló és az örökkön tartó világ közötti úton, miután hajdani nunc-stans állapotuk semmifele in-stans jellegbe, „*küszöbön álló létbe*” nem olvasható bele; úgy a megváltás fényének világossága felgyülemelő árnyakként hagyja vissza az eltüntetett kérdéseket is (beleértve Isten és ember viszonyulásának transzcendens jellegét vagy a relációk létszerű vonatkozásait stb.); az utóbbiakat differenciálatlan voltuk ellenére szintén egyfajta világként, amelynek azonban nincsen „világossága”. S mindeme két világ limese csupán csak egy

aprócska „ha”: mindez igaz és fennálló is egyben, *ha* létezik (majd) zsidóság és kereszténység! Merő nominalizmus, illetve hazárdjáték lenne ezek szerint a teremtett mindeniség „ősjelenségeiig” való visszahatólás, illetve az ősjelenségekig hatoló redukció alapján felépített gondolati rendszer igazolása? Az iméntiekkel együtt hiábavaló lenne az az erőfeszítés, amely szinte minden gesztus révén feloldani próbálja azt az inkonzisztenciát, amely *filozófia* és *teológia*, *szó* és *látomás* között feszül? Mindenesetre amennyiben „ősjelenségekről”, avagy „őstapasztalatról” beszélünk, szükségszerűen meg kell mutatkoznunk az európai filozófia hagyományos „reflexeinek” is, s itt döntő kritériumként kerül előtérbe a „kezdet nyelvére”, a görögre való visszafordíthatóság kérdése.

Kétségtelen, hogy Rosenzweig filozófiai munkásságában a „philosophiein” ige erőtere – mint tekhné, s éppenséggel mint a tapasztalat világra nyílása a szóban – döntő fontosságú mozzanat, minden speciálisan zsidó teológiai előfeltevés ellenére is. Egyszerűen azért, mert az elemi előfeltevések – még a szóvá alakuláson *innen* – elvesztik a nevüket; nincs zsidó világ vagy zsidó Isten, hanem egyszerűen csak világ vagy Isten. Tényleg nem „zsidó könyv” A MEGVÁLTÁS CSILLAGA (amiként ezt Rosenzweig az ÚJ GONDOLKODÁS-ban igazolni igyekszik); e tekintetben elég, ha a XX. századi zsidó filozófia nagyjaival – Martin Buberrel, Walter Benjaminnal, Hannah Arendtrel – mérjük össze Rosenzweig gondolati konstrukcióját. Az univerzális léptékű megváltásgondolaton kívül, amely minden üdvtörténeti sémának szükségszerű sajátja, alig valami köti össze őket, vagy éppenséggel semmi. Egyébként is, nagyon

hosszú időt kell visszafelé megtennünk az időben, hogy a II. századi szír, Tatiánosz szótárában először bukkanjunk rá erre a logikai torzszülőttre: a „*héber*ek szerinti *filozófia*”. Ha pedig ezt a sok tekintetben igaz – de éppen nem az elkülönülésben igazolódó – kifejezést a „philosophiein” karrierjének egy másik aspektusából világítjuk meg – a SZÜMPOZION-ból kölcsönzött példával, miszerint az istenek közül egy sem filozofál, hanem csak arra törekszik, hogy *bölcs* legyen –, akkor rábuknunk egy másik olyan szóra, amely már az alapreflexek szintjén is torzultan jelentkezett a zsidó-keresztény világban. A *bölcs*, *szophosz* dédelgetett célja a bölcsesség, *szophia* – első sorban a keresztény gnózis közvetítésének köszönhetően – mint csábító nőnemű aion, a fényvilág zavarainak előidézője tűnt fel, akinek a neve (a keresztény szimbolikában) szorosán összekapcsolódott a *bűnbeesés* történetével – mintegy a „tudat alatt” is kifejezve: a filozófia görög ihletésű „őstapasztalatai” valóban mélységesen idegenek az elmúlt két-ezer év keresztény gondolkodásától, de csak úgy a zsidótól is.

Filozófia és teológia, szó és látvány történeti aszimmetriái Rosenzweignél csak a szótól a beteljesült látomásig ívelő út végén tűnnek el; az ellentmondások „összegyűrnének”, hogy azután egy differenciálatlan mindenség egységeként „simuljanak ki” újra. A „döntő szó” – a látomásé, amely a megváltás fényének ragyogásával eltüntet a *logosz* és az *opszisz* között – a filozófiai hagyományban is – mindig meglévő válaszfalat. Ezáltal pedig a látvány „kata logon” (*szó* szerint) hazatalál; az *opszisz*ből *arc* lesz, amely a látó felé fordítja tekintetét.

Rugási Gyula



A folyóirat a Művelődési és Közoktatási Minisztérium, az MTA–Soros-alapítvány, a Budapest Bank, a József Attila-alapítvány és a Central & East European Publishing Project (Oxford) támogatásával jelenik meg