

## BEFEJEZETLEN TÁJ

*„És talán nem is annyira a kulcs  
hiányzott, mint inkább a bátorság.  
A bátorság, alászállni egy olyan  
szakadék mélyére, amely egy napon  
saját magunknál végződhet. S bátorság  
ahhoz is, áthatolni a szimbolikus  
felszínen, a történelem falán.”*

(Gershom Scholem levele Zalman Schockenhez, 1937. október 29.)

## 1.

Ősidóktól fogva úgy tudjuk, hogy az egészséges emberi értelem önmagában nemigen csodálkozik. Ha egyszer mégis elkezdene csodálkozni, mire egyáltalán észbe kaphatna, gondolkodása már el is lendült az egészséges emberi értelem biztos talajáról, és lebegés közben filozófussá vedlett. Kétségtelennek látszik, hogy egy bizonyos fajtája a filozófiának, még hozzá talán a legjava, csakugyan valami elemi elcsodálkozással vette és veszi kezdetét. Tudunk ugyanakkor néhány – ha nem is túl sok – olyanféle filozófusról is, akiknek gondolattémáin és gondolati dallamvezetésén tűnődve szinte szembeötlő, hogy semmiképp sem valami csodálkozás indítja szellemük addig nyugodt hömpölygését gátakat el-söprő áradássá. Minden jel arra vall, hogy némelyeket a filozófia irányába leginkább nem a csodálkozás, ami az értelem legszebb ajándékainak egyike ugyan, indított útnak, hanem egy olyan ajándék, aminek az értelem is csupán az egyik alkotórésze: nevezetesen a megrendültség. Kierkegaard-ról vagy Nietzsche-ről bárki leolvashatja, hogy az ő csodálkozásukat, ami persze kétségkívül őket is hajtja, leginkább az keltette fel, hogy miért nincsenek mások is megrendülve.

Egyértelműen az utóbbiak közé tartozik például Walter Benjamin is, aki legjobb barátjával nemcsak közös megrendültségükben osztozott, de igazságosan megosztottak nem közös megrendültségeiken is.

Egy 1934 januárjában kelt párizsi levelében Walter Benjamin köszönetet mond barátjának, Gershom (ekkor még Gerhard) Scholemnek azért a kis kötet irodalmi válogatásért, amelyet az utóbbi küldött át neki, közte néhány héberből készített német novellafordításával. A levél írója külön is kiemeli, milyen szenvedélyes érdeklődéssel figyel oda mindenre, ami Agnontól nyelvileg elérhetővé válik számára. „A »Nagy zsinagógánál« szebet nem is találtam benne”, írja, „amelyet roppant erejű mesterműnek találok”.<sup>1</sup>

Ez a héber eredetiben két oldalnál alig többet kitevő Agnon-szöveg olyan, mintha félig csukott szemmel, a napfénytől még káprázva vetették volna papírra. Vagy inkább olyan, mint egy álomvázlat. Előzetes vázlatpontok egy még nem teljesen megálmodott, inkább csak ködösen sejtett álomhoz. Az elején nyilvánvalóan zsidó iskolás gyerekek játszanak össze-

---

Az itt közölt írás egyike a Kalligram Kiadónál *Az angyal színéváltozása* címen rövidesen megjelenő kötet esszéinek.

<sup>1</sup> Walter Benjamin – Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Hrsg. von Gershom Scholem. Suhrkamp, 1980. 121.

vissza bibliai szerepjátékokat valami hegyoldalra vagy dombon. Mikor tudatosul bennük, hogy előző nap volt a Szentély pusztulásának minden évi gyászünnepje (*Tisa be-Av*), arra az elhatározásra jutnak, hogy haladéktalanul nekifognak az újjáépítésének. Mindegyik gyerek hoz magával valamit, ami hasznos lehet a játékos építkezésben, majd jóval kevésbé játékosan neki is esnek az egész hegy feladásának. Rövidesen valami tetőpalaszerűsége bukkannak, majd egy másikra, s aztán egyre többre. Hamar kiderül, hogy ásásuk nyomán a lábuk alatt egy egész hatalmas tető kezd kibontakozni. A magyar fordító<sup>2</sup> végig gondosan „tetőlapot” fordít, ahogy Agnonnál is áll, s ahol Scholem még következetesen „tetőcserepet” (*Dachziegel*) mond.

Közben a hírre odagyűlnek a város alighanem nem zsidó lakói is, és vadabbnál vadabb hajdani történetek felmondásával igyekeznek kitalálni, miféle épület lappanghat odalent, a már feltárt tető alatti mélyben. Amikor aztán szakadatlan ásásuk nyomán már az épület színes üvegablakai is kezdenek előtűnni, rájönnek, hogy valami ősi templommal lehet dolguk, úgyhogy a zsidókat el is távolítják a hegyoldalról. Miközben ezt követően a zsidók félig romos kis imaházuk szüette padjai közt sóhajtoznak parányi gyülekezetük szomorú jelene fölött, a városlakók serény munkája nyomán előtűnik a hatalmas templom pompás épülete. Körüljárva meglelik díszes bejáratát is, ám a kapu nem nyílik. Nem tudnak rajta bejutni. Hívják a kovácsot, aztán a lakatost, de egyik sem boldogul vele, még betörni sem sikerül. Mikor a kapura tapasztva a fülüket, hallgatónak, bentről emberi hangok szűrődnek ki. A munkások fejvesztve elmenekülnek, hallván a „temetetlen lelkek” jajgatását odabentről, s maguk helyett megint csak a zsidókat terelik oda, hogy csináljanak valamit. Ők is hallgatónak, de ők egyre csak Jákob hangját vélik kihallani odabentről, a reggeli nyitó ima szavaival: „Mily szépek a te sátoraid, Jákob, a te hajlékaid, Izrael!” Aztán a kapu kitarul, és ők belépnek rajta.

A kurta, félálomszerű írás utolsó mondataiban megjelenített kép az őket fogadó zsinagóga belsejéről egészen olyan benyomást kelt olvasójában, mint az a ma meglehetősen elterjedt múzeumi gyakorlat, aminek során a kiállítóterem belsejében teljes egészében felhúzzák a bemutatandó épületet, lehetővé téve ezzel az épületen belüli épület bejárását. Az emberi szellem már önmagában is valamiképp a külső valóság belseje, ám itt egy olyanszerű belső lesz előidézve, amelynek a számára még a szellem is valami külsődlegesként mutatkozik. A novellánk keltette benyomáshoz legközelebb talán a jeruzsálemi Izrael Múzeumnak az a szárnya állhat, melyben az egész földkerekség legeldugottabb és legezotikusabb zugaiból is elhozták a zsidó ima- és tanházak teljes épületeit, minden berendezésükkel – olykor a környező síkátorokkal – együtt, hogy a gigászi tárlókban helyezzék el őket. Talán mindnyájan ismerjük azt a valószerűtlenség-érzést, amit az vált ki, hogy itt nem az eredeti épület valamiféle mégoly pontos másolatába léptünk be, hanem csakugyan magába az eredetibe, ami ugyanakkor teljesen ki lett emelve a maga valódi eredetiségének az összefüggéséből, és sértetlenül át lett helyezve egy éppen ezáltal minden eredetiségét veszítő, tágabb másolatvilágba. Természetesen minden valamirevaló múzeum igyekszik eredeti tárgyakat bemutatni, de olyankor a nézők saját világa fogadja magába szerető gondossággal az elmúlt világ töredékeit. Itt azonban mintha a bemutatott tárgy fogadná magába a nézőt, annak világával együtt. Az imaház – kivájva a maga eredetiségéből – mint önmaga másolata mutatkozik meg. Minden, a lehető legkisebb részletig eredeti, csak a megjelenő világ nem. A kiállítás mintegy a másvilágot mutatja be üveg alatt, de életnagyságban. Még egy bátortalan lépés előre e valahonnan másolt világosság káprázatában, a folyosók hiányzó valóságra nyíló ablakmásolatai között, s a látogató maga is valamiféle önmozgó makett-alakként lebeg tova a tárlóban kiállított univerzum belsejében, önmaga pontos másolataként. Szombati Tóra-olvasás egy zsinagógában, valahol

<sup>2</sup> Uri Asaf. *Szombat*, 2015. 08. 15.

Stanislaw Lem *Solaris*ának hullámzó óceánján. A rezzenéstelen csend az egyetlen, ami itt eredeti, mert az nem egy eredeti csendnek az idetelepített hű másolata. Őshonos csend.

Agnon templomában mozdulatlan, mesterséges fény világít be egyenletesen mindent, a frigszekrény gazdag ezüstdíszítései sértetlenek, a terem minden részlete ép és érintetlen, mintha soha nem járt volna még benne senki, hiszen művalósága csak tudni vágyó látogatók tájékoztatására épült, s itt a valóság szemlélteti a másolatot. Akárhány látogató járja is be akárhányszor ezt a teret, otléte nem hagy semmi nyomot rajta. Örökre olyan, mint ahol teremtetett lélek nem járt még soha.

Semmi nem mozdul, s e rezzenetlenségben sosem látott szépségű nyitott imakönyv nyugszik az emelvényen. Nem tudjuk meg, melyik résznél lehet kinyitva, hiszen ebben a templomban az imakönyv is csak valamilyen eredeti imádkozás illusztratív másolatául szolgál. Színültig tele az imakönyv szépen rendezett imádságokkal. Minden épségben a maga helyén, fejezi be a szerző, csupán „az örökmécs jár már közel a kilobbanásához”.

Persze joggal feltételezhetjük, hogy e rejtélyes világ-kiállítás zsinagógabelsőjében az örökmécs maga is kiállítási darab, azaz mindaddig, amíg a múzeum nyitva van, ugyan mindig közel fog járni a kilobbanáshoz, hiszen éppen e kilobbanás bemutatására készült, de végsőleg ellobbanni sosem fog. Pislákoló valóságával jelképezi az örökkévalóság hajdan készült első másolatát.

Utaltunk már korábban arra a szóra, amit Agnon választott a zsinagóga tetőcserepeire. Az író feltűnően kerüli a „tetőcserepet” egyértelműen jelentő héber *ra'af* kifejezést, amit egyetlenegyszer sem alkalmaz. Ehelyett jelenik meg nála a „lap” jelentésű *daf*, illetve a „tetőlap” (*daf gag*) változat. Ez a „lap” szó korábban a kézirattekercs egy-egy szövegoszlopát jelentette, majd idővel a teljes könyvoldalt. Agnon nyelvi döntése azért is elgondolkodtató, mert az általa választott *daf* használata a vallásos nyelvben igen erősen fókuszálódott a Talmud tanulmányozásának napi legkisebb egységére (*daf jomi* = napi oldal). Így legalábbis nem tűnik eleve kizártnak, hogy Agnon szeme előtt egy olyan nyelvi kép is lebeghetett, amelyben a szóban forgó napi Talmud-oldalak sok-sok rétegén keresztülhalolva tárul fel végül fokozatosan a Szentélyt a szétszóratásban reprezentáló ima- és tanház, benne a ki-kilobbanó, ám végleg sosem ellobbanó örökméccsel.

## 2.

Tudvalevő, hogy az angyalok „nem nyilvánulnak másként, csakis abban az extázisban, amelyet kiváltak, s amely lényük egy részét alkotja”.<sup>3</sup> Walter Benjaminből Klee *Angelus Novus* című képe váltotta ki a történelem angyalának látomását.<sup>4</sup> A történelem legkezdeté felől – a Paradicsom kapujából – süvöltő vihar kapaszkodik bele az angyal kifeszített szárnyaiba, aki mintegy lábujjhegyen előredőlve egyensúlyoz e szélviharban, hogy „feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörtött” (az eredetiben *das Zerschlagene*: „ami szét lett zúzva”). E vágya azonban tehetetlen a történelemmel egyidős orkánnal szemben, s a lábainál halmozódó befejezetlenség lassan már az égig ér. Az angyal mindvégig a múlt felé fordítja az arcát, s nyitott marad a kérdés, hogy vajon mi mindezt ezen az általa látott múltton belülről szemléljük-e, vagy egy külső, ám sajnos angyaltalan nézőpontból. Mindenesetre aki az angyalt szemből látja, és mi onnan látjuk, az őfelőle tekintve a múltban áll. Az angyal a jövőnek háttal viaskodik a szélviharral, márpedig ha ott, a háta mögött egyáltalán akad valami, és az is történelem, akkor nem tudhatjuk, hogy annak milyen értelemben az angyala ő. Nem hiheti, hogy az egész történelmet látja, már csak azért sem, mert hiszen

<sup>3</sup> Villiers de L'Isle-Adam. Idézi Henry Corbin: *Mundus imaginalis*. Golgonooza Press, 1976.

<sup>4</sup> Walter Benjamin: A történelem fogalmáról (Bence György fordítása). In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, 1980. 966.

azzal nyilvánvalóan tisztában van, hogy a holtak feltámasztása, valamint a szilánkokká zúzott valóságok helyreállítása még nem sikerült neki, miközben az erre irányuló reményt ugyancsak nem adta még föl.

„Ahol *mi*”, folytatja Benjamin, „események láncolatát látjuk, ott *ő* egyetlen katasztrófát” lát. Mi persze tudjuk, hogy mindez nem először esik meg vele. Ez a mienkétől élesen elütő optika jellemző volt az angyalra már a középkorban is. Meister Eckharnál, ahol pedig még egyáltalán nem volt felruházva a történelem angyalának megtisztelő címével, ez az ő látása így lett jellemezve: „A legfelsőbb szeráfnak nincs egyebe, csak *egyetlen* képe. Amit mind-azok, akik alatta állnak, a sokféleségben ragadnak meg, azt *ő* az Egy-ben lévő mindenként.”<sup>5</sup> Ebben a középkori univerzumban az angyal mint legfelsőbb szeráf nem a történelmet szemléli, hiszen nem a hátát fordítja a jövő felé, szemét le nem véve a múlttól. Tekintete itt a létezés egészét fogja át, az e világ kezdetétől a minden eljövendők végezetéig, s annak kellős közepén azt az alig látható parányi eseményláncolatot is, amelyet máskor majd mások történelemnek fognak nevezni. Horizontja nem csupán e korlátozott történelmi létezés mélyén vergődő emberiségénél átfogóbb, de az alárendelt angyalok fő- és beosztott rendjénél, valamennyi alosztályukkal és részlegükkel egyetemben is, akik mind-mind az emberiséggel összezsúfolódva, együtt sodródnak az események már említett láncolatával.

Ha tudni szeretnénk, mit is lát voltaképp Benjamin nyomán Klee angyala, talán elsőként azt kellene magunk elé idéznünk, mi is az, amit nem lát, s amit helyette egyedül *mi*, emberek látunk. Talán feltehetjük, hogy a múltat, amire a tekintetét szögezi, hozzánk hasonlóan éppenséggel *ő* sem találja eseménytelennek, csak számára ezek az események nem alkotnak egymással semmiféle időben kiterjedt láncolatot. Valahogy olyanként tűnhet fel a történelem az angyal szemében, mint a Tóra a Talmud rabbijainak a szemében: „A Tórában nincs előbb és nincs később.” Vagyis az egész érvényes minden részletében egyszerre, hiszen a Tóra nem akarhatja tőled egyszer ezt, másszor pedig azt, a két akarat közt eltelő idő függvényében. Vagy úgy is láthatja ez az angyal, mint egy pointillista festő alkotását, azzal a különbséggel, hogy a beláthatatlan számú festékpont egyetlen katasztrófa tájképévé áll össze, pontosabban nem valamilyen katasztrófa képévé, hanem az egyetlennek a tájképévé. Mivel a *mi* számunkra az általunk lakott vagy szemlélt múlt még mindig nem fogyott ki sem az eseményekből, sem az azok által maguk után vonzolt vagy maguk előtt tolt láncolatokból, a történelem angyala sem katasztrófák egymást követő sorozatát látja, de nem is akár egyetlen katasztrófa újra meg újra történő végtelenített bekövetkezését. Események sokaságát látja, megfosztva minden láncszerű összefüggéstől, viszonyaiktól, okaiktól és okozataiktól, előzményeik és következményeik esemény-atyafiságától. S így bár talán az egész tájkép az egyetlen katasztrófát ábrázolja a maga el nem készült teljességében, a képet alkotó sok-sok különálló pont egyenként is ugyanazt az egyetlen katasztrófát jeleníti meg. Minden egyes festékpont külön-külön is a befejezetlenségnek, méghozzá ugyanannak az egyetlen befejezetlenségnek a jegyében tündököl. Sejtelmük sem lehet egymás létezéséről, hiszen ha volna, mindenképp valamiféle egymásról-tudás láncolatává állhatnának – akár csak képzeletben is – össze. Így mindőjük abban a magányos tudatban roskadozik egyedül, hogy *ő* az a bizonyos egyetlen katasztrófa az egész rajta kívüli világban.

Az angyal elkeseredett maradni törekvése nagyjából tartja az ingadozó egyensúlyt a szélviharral, ami sikeresen akadályozza őt a holtak feltámasztásában és a romok újra éppé teremtésében. Ama bizonyos egyetlen katasztrófa tehát nem valami rettentő esemény bekövetkeztében áll, hanem valaminek az állandóan megismétlődő be nem következésében. Ez az egyetlen katasztrófa tehát a folytonos befejezetlenség, amely befejezetlenséget azonban a történelem nem a saját testének valahol a legvégén tartja, hiszen az egyébként is valahol az angyal háta mögött rejtőzne, ahol senki sem látná, hanem ott lakik az egésznek

<sup>5</sup> Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd* (Schneller István fordítása). Kráter Műhely Egyesület, 2000. 204.

a legelejétől fogva minden egyes eseményében, és minden két esemény közti valamennyi szünetben, amióta csak szélvihar kelt a Paradicsom felől. Minden egyes pillanat – már önmagában is – befejezetlen.

Ugyanakkor ennek a befejezetlenségnek nincsen története. Története csak olyasminek lehet, amiben az események legalábbis egymásba csimpaszkodva ringanak az összefüggések láncolatának hullámaival együtt emelkedve és süllyedve. A történelem angyala így éppen történelmet nem lát, még befejezetlent sem, csak mindenek befejezetlenségét.

Hannah Arendt fejt ki egy barátjához intézett levelében fő kifogását Scholem ellen, amely abból fakad, hogy az utóbbi azt hiszi, Izrael a világ közepe, aminek a közepe persze Jeruzsálem, annak természetesen a Héber Egyetem, aminek pedig ő maga. A levélíró ugyanakkor nem a vélemezett nagyzási hóbort ellen fakad ki, hanem ama feltevés ellen, miszerint a világnak egyáltalán volna közepe.<sup>6</sup>

Ezt Benjamin angyala bizonyosan másképp látja, mint Arendt. Ha a történelemre pillantva egynél több katasztrófát látna, akkor a világnak csakugyan nem volna közepe. De a világnak van közepe: éspedig az egyetlen katasztrófa.

### 3.

Említett levelében az Agnon novelláját magasztaló mondatok után Benjamin szinte nyomban Kafkára tereli a szót, akiről más helyen megemlíti, hogy megítélése szerint valami olyanszerű alkotó az irodalomban, amilyen Klee a festészetben: igazi életüket mindketten saját, a mi világunkat kiegészítő, párhuzamos világukban élik. Scholem pedig abban a levelében, amelyből mottónkat választottuk, röviden érinti tanulmányainak és tőprengéseinek azt az I. világháború alatti három évét, ami aztán egész további, alkotásokban gazdag életét meghatározta, egyszerre alakítva ki benne a kabbalával szembeni racionalista szkepszisét, ugyanakkor intuitíve igenlő viszonyát is egy sor misztikus meglátáshoz. E meglátások saját fogalmazása szerint „hajszálnyi pontossággal helyezkednek el a vallás és nihilizmus közti határon”. Közvetlenül ehhez kapcsolódva jegyzi meg, hogy valamivel később, megismerkedvén Kafka írásaival, ismert rá épp ennek a határnak „a tökéletes és felülmúlhatatlan” kifejezésére, mégpedig mint annak a kabbalista világérzésnek a szekularizált ábrázolására, ami egy mai tudatban tükröződhetik.

Bár egymással folytatott levelezésük során Kafka és művei egyébként is számtalanszor szóba kerülnek, itt Benjamin megküldi barátjának Kafkáról szóló nagy ívű esszéjét, s hozzáteszi, hogy nem szívesen mondana le egyszer egy Kafkát és Agnont együtt tárgyaló előadás megtervezéséről. A levelezésük kiadásának e pontját jegyzetelve Scholem utal rá, hogy valamikor egyszer valami olyasmit írt Benjaminsnak, miszerint Agnon írásaiban Kafka *A perének* a revíziójáról van szó. Nyilvánvalóan nem valami irodalmi összevetésre utalt, hanem talán a két mű által létesített közös valóságban belüli történésre.

Barátja esszéjét Scholem hosszú, különös versével viszonzozza. A költemény címe: *Kafka „Perének” egy példányával* (tudniillik a kézben). Mintha az akkor már halott Rosenzweig egyik megfogalmazása („Istenről nem tudunk semmit. Ez a nem tudás azonban Istenről való nem tudás”) visszhangzana benne, amikor Isten régen tartó némaságát firtatja, s hogy vajon felfogható-e a semminek ez az elviselhetetlen csendje üzenetként, amellyel Isten a tulajdon nemlétezését óhajtaná kinyilatkoztatni nekünk? Mindez végig Istent szólító egyes szám második személyben fogalmazva. Egyik kissé későbbi levelében Kafka világát a kinyilatkoztatás világaként jellemzi, a kinyilatkoztatás „semmijének perspektívájába visszavezetve”. Az ehhez a gondolathoz való közelebb férközésben talán segíthet ben-

<sup>6</sup> Idézi David Biale: *Gershom Scholem. Master of the Kabbalah*. Yale University Press, 2018. 185.

<sup>7</sup> Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Bibliothek Suhrkamp, 1988. 25.

nünket, ha párosítjuk Hans Jonasnak egy, jóval a holokauszt utáni, de arra reflektáló gondolatával: Isten nem létezik, de szándékosan.

Tudjuk, hogy Scholemet egészen különösen megrendítette a *A per katedrális-jelenete*, ahol a keresztény pap meséli el K.-nak *A törvény kapujában* (*Vor dem Gesetz*) című önállóan is létező kis Kafka-szöveget, s e költeményében – mint néhány más, hagyatékából előkerült szövegében is – az ember világalapotának per-jellegét, vád alá helyezetségét feszegeti, ahol ráadásul rögzítetlen a vádló és a vádlott identitása. Mintha hallgatólagon azokat a profétai helyeket idézné fel, ahol Isten a benne csalódott Izraelt szólítja perbe önmaga ellen.

Mindenesetre Scholem soha sehol nem adta világos magyarázatát, miért és miben látja Kafkát a szekuláris-kabbalista életézés költőjének,<sup>8</sup> így tapogatózásra vagyunk utalva. Az meglehetősen nyilvánvaló, hogy a kabbalista irodalom mélyreható ismerőjeként nem gondolhatott valamiféle felületesen hasonló atmoszférára a Kafka-szövegek és a középkor misztikus szövegei között. Gondolhatott mindkét esetben a váratlan paradoxonokra, amelyek Kafka esetében ráadásul olyan tökéletesre vésett mondatfordulatokkal párosulnak, amelyek – nyilvánvalóan átgondolt tudatossággal – elhárítanak minden lehetséges interpretációt, amely e szövegek „megfejtését” célozhatná.<sup>9</sup> Gondolhatott azokra a – sokszor töredékben maradt – szövegekre, amelyek vagy a világirodalom néhány nagy szövegének egészen váratlan szellemű értelmező kommentárjai (*Odüsszeusz és a szírének; Mi az igazság Sancho Panza ügyében?*), vagy az ezekhez hasonló szerkezetű novellákra, ahol azonban az a különös szöveg, amelynek meghökkentően eredeti értelmező kommentárját olvassuk, maga is az író saját alkotása, s ahol olykor az elbeszélés elbizonytalanodik, vajon melyik szövegréteg melyik másiknak a kommentárja. Ha minderre újabb kommentárként felfogható szövegréteg terül, egyetlen biztosnak tekinthető értelmezési pontunk marad, amit Harold Bloom úgy fogalmaz meg, hogy az a minden lehetséges interpretáció előli biztos kezű kitérés. Ami maga persze interpretációra szorulna. Mindenesetre Kafka írásainak ez a végtelenbe vesző értelmezhetetlensége valamiképp csakugyan közel áll a kabbalisták doktrínájához a Tóra végtelen értelmezhetőségéről.

Míg a középkor nagy kabbalista iratai mindenekelőtt néhány óriás-szöveg (Biblia, Zóhár stb.) élő organizmusként történő, minuciózus megfigyelése és tanulmányozása révén, vagy beláthatatlan bonyolultságú régészeti terepként kezelve azokat, elődeik kutatóárkait követve haladnak ásóikkal rétegről rétegre tovább Isten belső életében, sosem látott mélységekig hatolva új leletek után, addig Kafka mintha maga törekedne megteremteni olyan jellegű szövegeket, amelyekben magukban történik e szövegek aprólékos megfigyelése, illetve a leletkereső próbafúrások. A létrejövő konstrukció leginkább az úgynevezett Klein-palackot juttathatja eszünkbe: egyértelműen a mi ismert világunkban létező, kiterjedt test, amely azonban mindenütt kizárólag önmagára vonatkozik, méghozzá belülről és kívülről egy időben. Bármely pontján megmondhatatlan, belül vagyunk-e rajta, vagy kívül, tanulmányozzuk-e éppen, vagy a tartalmaivá váltunk. A középkor misztikusai persze az istenséggel és a létezés alapjával kerülnek kutatómunkájuk során belső kapcsolatba, míg Kafka esetében e szövegek nem kevésbé érthetetlen és bonyolult belső élete és éles kontúrú romrétégei mögött a semmit sejtető sötétség bújlik meg. Ez a sötétség aztán már csak a még tovább mélyülő érthetelenségét tűnik maga mögött sejtetni. Képtelenek vagyunk megállapítani, kapcsolatba kerültünk-e egyáltalán valami olyan centrummal, amely e mondatokat tudatosan emanálja magából, avagy – bár mindegyik mondat önálló, érdekesítő jelentéssel bír –, sem efféle centrum nem lelhető fel, sem a belőle kiáradó emanációk nem tekinthetők tudatosnak. Ugyanakkor ezek a szövegek és elbeszélések nem adják fel, kezüket reménytelenül széttárva, hogy olvasójukat újra meg újra elszántágra indítsák, azzal kecsegtetve, hogy valahol, valamikor, a szövegnek egy a mélyben

<sup>8</sup> David Biale: *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*. Harvard University Press, 1979.

<sup>9</sup> Harold Bloom: *Kafka, Freud, Scholem*. Stroemfeld, 1990. 19.

előre nem látható tárna-fordulójánál egyszerre mégiscsak szembejön velünk az az egyetlen jelentés, ami visszamenőleg mindent megvilágít, és minden részletnek a jelentését helyre fogja állítani. Az olvasó az elbeszélés minden előtte álló fordulója mögött ezt a mindent bevilágító jelentést sejdíti.

Mert bár a történelem angyalát a haladás szélvihara távol tartja attól, hogy sikerrel próbálkozhassék a holtak feladatnak tekintett feltámasztásával és a szerteszóródott törmelékek összeillesztésével, van, hogy a karkai világban az angyal feltalálja magát, és kommentátorként, mint a szerző alteregója, közel férkőzik, és be is furakodik a történetbe. Egy efféle rendhagyó angyali vállalkozás körvonalazódik az író egyik korai elbeszélésében, az *Egy küzdelem leírásában*. Jóllehet, a vázlatok befejezetlen sokasága, majd költőjének halála után a barát, Max Brod beavatkozása nemigen enyhíti benyomásunkat a szöveg egyenetlenségéről, azt bizvást megállapíthatjuk, hogy ezúttal az angyal földet ért az elbeszélés belsejében, és immár nem kívülről mered rá tágra nyílt szemekkel.

Az elbeszélő az éjszakai Prágában kóborol újdonsült ismerősével, azon tanakodva magában, hogy voltaképp melyikük is akaszkodott a másikra. Javarészt érthetetlen, de érezhetően jelentőségteljesnek szánt társalgásuk közben érkeznek meg „egy jókora, de még nem teljesen kész táj belvidékére, ahol már esteledett” (*in das Innere einer grossen, aber noch unfertigen Gegend*). Miközben éppen a köves és meredek országúton szedik a lábukat, e pillanatban ér az angyal lába – az olvasó számára láthatatlanul – földet, hogy e tájban járva feltámassza a holtakat, és összeillessze, ami töredékes. Az elbeszélőtől csak annyit tudunk meg, hogy elégedett az úttal, amin haladnak, „ezért hát tettem róla, hogy még kövesebb és meredekebb legyen”. Fokozódó iramban igyekeznek előre a befejezetlen tájban, s hogy jobban essen a száguldás, „gondom volt rá, hogy erős ellenszél ostorozzon minket hosszú, kiadós lökésekkel”. Szembeötlő, hogy az elbeszélő az általa könnyű kézzel odavetett táj befejezetlenségeit törekszik az olvasó szeme láttára tovább alkotni, elbeszélés közben mintegy olvassa is a saját elbeszélését, változtatgat a szövegén, miközben nem hagy tevékenysége felől kétséget olvasójában. A táj javítgatását azonban nem egyszerűen szerzőként végzi, hanem ugyanakkor a novella szereplőjeként is, ám olyan szereplőként, aki tisztában van szerző voltával. Az író belép a maga alkotta félkész tájba, s odabent megdélve tájékoztatja kint hagyott olvasóját a tájon végzett utolsó simításairól. Talán nem érdektelen megjegyeznünk, hogy az elbeszélés másik szereplője mintha mit sem észlelne mindebből. Ez a cselekményből való kihagyottság óhatatlanul emlékeztet Kafka naplójának egyik lenyűgöző képére, mely szerint az irodalmi műveknek csak a főszereplői foglalhatják el a helyüket Noé bárkájában, míg a mellékszereplők csak kívülről szoríthatják arcukat a kajütáblakokhoz, a külső zuhatagban fulladozva.<sup>10</sup>

Odabent haladva a szerző felnéz az elbeszélés saját égboltjára, s szertelen jókedvében fel is kiált ennek az égnek, „amelyet már-már eltakartak az út mentén általam sebtében növesztett fák girbe-gurba ágai”. Tovább haladtában elmeséli, ahogy eltünteteti az út kaptatóját, hogy ne kényszerüljön folyton felfelé kapaszkodásra, valamelyest követleníti is az utat, s végül, mivel bevallja, hogy mindig is szívesen bámult fel a csillagos égre, elintézi, hogy „feljöttek a kedvemért a tágas-messzi égen a csillagok: szép nyugodtan, ahogy szoktak”. Irodalmi hősként belefeledkezve a serényen csinosított irodalmi táj szépségébe, egészen megfeledkezik a hold felhozataláról, amely pedig valahol a már szintén általa előkészített hegy mögött várakozott, „valószínűleg bosszúsán a késedelemért”.

Talán éppen e feltételezett bosszúság következményeképpen, meglepetten kényszerül nyugtáznai, hogy időközben a hold már magától is előbukkant „az egyik nyughatatlan bokor mögül”, s míg ő – a szerző – éppen másfele nézett, már csaknem teljesen kikerekedve ott fénylik vele szemben. A tájat tehát némileg türelmetlenné is teszi önnön befejezetlensége.

<sup>10</sup> Franz Kafka: *Naplók* (Györfly Miklós fordítása). Európa Könyvkiadó, 2008. 47.

A szerző, illetve az elbeszélésen belüli tájalkotó alteregója sosem engedi képzeletét féktelenül szabadjára abban az értelemben, hogy valami a már kialakított tájban súlyosan oda nem illő, vagy egyszerűen csak lehetetlen esemény mehessen végbe. Egyszer sem kerül sor csodatételre, az elbeszélőt kielégíti a mű megteremtésének csodája. Inkább talán a táj természetes hajlamait segíti gyengéd költőiséggel – mintegy maguktól – kibontakozni. Sehol nem követel többet a természettől, mint amennyit például Van Gogh tájképei. Ahol mégis valami, a művön belül magyarázat nélkül maradó furcsaságra kerül sor, például amikor az elbeszélő olykor hangforrás nélküli neszekre lesz figyelmes, vagy senkihez nem köthető beszédfoszlányokat hall, óhatatlanul felötlük az olvasóban, vajon nem az elbeszélésen kívülről, netán más irodalmi művekből szüremkednek-e át ezek a zajok.

Hogy ez mennyire nem idegen feltevés Kafka művészetétől, tanúsítja pár évvel későbbi, töredéknek tetsző kis írása is: *Mi az igazság Sancho Panza ügyében?* E szöveg szerint Sanchónak sikerült olyan mértékben elevenre képzelnie hőstét, Don Quijotét, hogy a kóborló és örülségeket művelő lovag egész pályafutása alatt abban a hitben él, hogy Sancho az ő csatlósa. Persze nyilván ez a mozzanat sem volt egészen független az őt létre hívó képzelettől, vagyis Sancho hősének megalkotása közben némileg félre is vezette alkotását. Az író ugyan nem veti fel, de nem is zárja ki annak lehetőségét, hogy a Kafkától életre képzelt Sancho – miközben az általa teremtett lovag kalandjait felelősségteljesen követi, akinek sejtelve sincs arról, miszerint ő ténylegesen saját csatlósának a teremtménye – maga sem gyanítja tulajdon képzelt voltát.

A Scholem által egy életen keresztül tanulmányozott kabbalisták a mindenséget Kafka kísérleti művéhez hasonló módon tapasztalták. Az univerzumot teremtése során végzetes baleset érte, megalkotása valahol félbeszakadt. A katasztrófa helyrehozásának, s vele a befejezetlenül maradt teremtés beteljesítésének talán legnélkülözhetetlenebb eszköze a Tóra elmélyült tanulmányozása. Az Írás teljes szövegkorpusza rejtett módon tartalmazza a teremtés eredeti tervrajzát, ugyanilyen módon valóságának kudarc történetét, valamint saját használati utasítását, amely utóbbit beavatott módon követve a misztikus a teremtő társalkotójává válhat, a teremtésen belülről segítve annak odakintről tevékeny szerzőjét. Irodalmira fordítva ez annyit jelent, hogy az ember a szerző képviselőjeként és mintegy megbízottjaként felléphet a mindenség befejezetlen művén belül, odabent a helyrehozás és befejezés roppant művét. A közvetlen tapasztalat szintjén a kabbalista a Tóra belülről végtelen és eleven szövegvilágában tevékeny, ott éli életét, megérti, átlátja és mintegy vezérlőtermi műszerfalként kezeli a szöveg belső karjait és emeltyűit, a hagyomány által neki adatott rituális és spekulatív eszközökkel. Az Írás szövegének belső oldalát lakja, miközben persze e szövegmindenség külső oldalán nem mutatkozhat semmi változás, így a nem kabbalista hívó mit sem tapasztal a szereplőkké váltak odabent folyó alkotómunkájából. Technikai értelemben a szövegmélyi munka elsősorban a jelentésekhez fér hozzá. Szigorú jelentéseken enyhít, szeretetáramlatok jelentéstúláradásainak vágja el az útját, ha éppen ezt követeli az egyensúly, jelentésátviteleket irányít át új pályákra, és főleg ott lép közbe, ahol vagy magasabb utasításra, vagy saját megítélése alapján a különböző jelentések egymás felé tartó vagy egymást kiegyensúlyozva átható útjait látja eltorlaszolódnival. Az ilyenkor fellépő jelentéscsonkulásokon segít apróbb kiegészítésekkel, gyakran a szövegben leírt történések merőben új – vagy annak tetsző – átértelmezésével, ami megfékezi a további csonkulást, s irányát az ellenkezőjére fordítja. Túlságosan összetapadt jelentéseket választ biztos kézzel széjjel, míg másokat éppen egymásba fon.

Holt szavakat éleszt újja, és széttört jelentéseket illeszt ismét össze.

Minden, ami gazdagítja ezt a szövegét, közelebb viszi azt remélt befejezéséhez. Végére is valahogy így működik a szövegen kívüli, a világi világ is: befejezetlensége szakadatlanul serény tevékenységre szorul. Itt még hiányzik belőle egy-egy tudományos alkotás, ott még valami zenemű, amott talán egy vers is lemaradt. Nem is szólva a még le nem élt



életekről. Bárki a saját szemével győződhet meg róla, hogy még nem történt meg minden, még nem is létezik minden, és még meg sem született mindenki. Mert ha már egészen elkészült volna, és az utolsó ecsetvonásokkal be lett volna fejezve ez a létezés nevű táj, akkor nem születne benne többé semmi, és nem is történhetne benne többé semmi.

#### 4.

Izrael földjének kabbalista köreiből a XVI. század második felében dolgozták ki azt a gondolatot, hogy a tudással is felvértezett vallási ihlet küldetése a „másik oldal” tudatos felkeresésében áll. A nagy Jicchák Luria tanítványai a népek közé történt szétszórtság büntetését egyben küldetésnek fogva fel, a világ e sötétségbe merült „másik” felében szándékoztak kutakodni az egykori teremtő isteni fény immár romok rejtette szikrái után. Tisztában voltak vele, hogy a külső világ minden kívülről érkező megváltoztatási kísérlete csak még mélyebbre süllyesztené a létezés e fogságában sínylődő fényforgácsokat, amelyeket a teremtést érő hajdani katasztrófa szórt szanaszét, és száműzött az érzéketlen gonoszság világának eldugott zugaiba. E testében és lelkében megtört táj erdőit, mezőit és folyópartjait igyekeznek – az életet adó szikrák kiválogatásával – e misztikus aktivisták maradék életűktől is megfosztani, hogy azután új életre ébreszthessék őket. Safed (Cfat) kabbalistáinak kicsiny, válogatott köréből sugárzott aztán mindenfelé annak a tudása, hogy a parancsolatok és rendelkezések látszólag nagyon is külső teljesítései miféle belső energiákkal nyúlnak hozzá a valóság rejtett bányamélyéhez, a teremtés megbénult istendarabjaihoz, melyeknek kiszabadítása nyomán várhatóan velőtrázó mennydörgés kíséretében omlik majd össze ez a katasztrófa alkotta mindenség, hogy átadja helyét az eredetileg szándékolt teremtésnek. A szikrák kigyűjtögetése és sértetlen isteni jelenlétté való újraegyesítése – ha tetszik – az az egyetlen lehetséges misztikus célszerszám, amivel a minden atomjáig sérült valóság a döntő ponton egyáltalán megragadható. Egyik kis misztikus közösség adta tovább a másikkal önzetlenül minden tudását azzal kapcsolatban, hogyan kell az imádkozónak a figyelmét egyetlen fény sugarákként szögeznie az ima minden egyes pontjára, betűről betűre végigvándorolnia az adott ima csúcsait és meredélyeit, hogy miközben, a sorok létrafokain ereszkedik alá egyre lejjebb, a szöveg jelentésének ember nem járta homályos mélységeiben se kerülhesse el a figyelmét egy-egy kicsiny szellemszikra egyedül órá váro felparázslása. A jelentés túloldalán botorkálva az imabányász lábai előtt a kabbala régi-régi mesterei világitják meg az utat odalent, ódon kéziratokat hagyva hátra minden fordulóban. S mindezzel együtt az imádkozó persze nem nélkülözheti azt a mestere hosszan tartó segítségével immár rutinná gyakorlatozott készségét, amely imája végeztével majd visszasegíti ismét a valóság elhagyott felszínére. A luriánus kabbala első nemzedékei még az alászálláshoz szükséges tudással mindenkor együtt adták át a „másik oldalból” újra visszavezető út részletes térképét és útjelzéseit is. Tudott volt, hogy akik kellő képzettség híján vágtak neki a „másik oldal” mélyére vezető útnak, úgy veszték el a héjak kőviharai közt, hogy még az emléküket sem tért onnan soha vissza.

A már merő létezésében is kisiklott világmindenségnek ezt a kabbalista képét örökölte és képviselte a XVII. századi judaizmus álmessiasának bizonyult vallási mozgalma, amely átmenetileg – úgy tűnik – a világon szerteszét élő zsidóság nagy többségét magával sodorta. S ahogyan a keresztények messiásának halála annak idején egy szempillantás múltán a minden reményt szétzúzó katasztrófából éppen a hitet megalapozó eseménnyé változott át, úgy vált ezeknek a hívőknek egy jó része számára is „szent eseménnyé” 1666-ban a messiási bizonyosságoktól körüllobogott Sabtaj Cvi – ugyancsak minden reményt szétzúzó – kitérése az iszlámba. A rabbinikus zsidóság szemével nézve a messiás hitehagyásának eszméje még esetleges halálánál is mérgezetesebb és mérgezőbb eszme. A judaizmus

főárama ekkor fordít háttal e misztikus eretnokségnek. Mindazok, akik még a messiási reményt e gyökerében szét tépő fordulat ellenére is megőrizték hitüket a Sabtaj Cvi megnyitotta új világkorszakban, új meg új teológiai „szikrák” felkutatására kényszerültek, hogy ne zuhanjanak a kétségbeesés sosem tapasztalt szakadékaiba. Mert – ahogyan századokkal később Franz Rosenzweig fogja megfogalmazni – a messiási eszme üres locsogás volna, „ha nem valósulna meg, majd valótlannulna ismét el” a hamis Messiás alakján. „A hamis Messiás éppoly régi, mint a valódinak a reménye. Nem más ő, mint e maradvány remény változó formája. Minden zsidó nemzedéket ő oszt ketté, azokra, akik bírnak a hitnek ama erejével, hogy megcsalassanak, és azokra, akik bírnak a reménynek azzal az erejével, hogy ne csalassanak meg. Az előbbiek a jobbak, az utóbbiak az erősebbek.”<sup>11</sup>

A Rosenzweig által jobbakká, ám gyengébbekké minősített hívők gyülekezete egyre radikálisabb csoportok nyúlványait növesztette magából, előbb a sabbateánusok mind titkosabb szektáit, végül az álmessiaszt „igaz” álmessiaszként követő lengyelországi Jakob Frankot és híveit. Sabtaj Cvi megmaradt hívei közt heves teológiai összeszólalkozások zajlottak azt illetően, vajon elegendő-e az isteni üdvterv teljesüléséhez, ha egyedül a messiás tér át az iszlámra, vagy mintegy áttérési segítségre szorul követőitől. Abban azonban általános volt az egyetértés, hogy a Tóra rendelkezéseivel szembeni engedetlenség nem más, mint a Tóra beteljesítése. Már sosem lesz kideríthető, hogy ez a teológiai lelemény, amelynek alapja az az elgondolás, miszerint a megváltás világkorszakában más törvények – vagyis egy új és más Tóra – lépnek érvénybe, belső keletkezésű eszmeként merült-e föl, vagy a sabbateánus mozgalomba a Pál leveleivel némiképp otthonos marránók hozták magukkal. Vitáikat mindenesetre valósággal elsöpörte később a messiási mozgalom legradikálisabb szárnyának fellépése. A lengyelországi Jakob Frank részint önmagát tekintette és hirdette a messiás Sabtaj Cvi – jobb kifejezés híján – beteljesítő utódmessiasának, lényegében megtestesült istennek, másrészt az áttérések kabbalisztikus teológiáját kiterjesztette valamennyi hitvilágra. Bár korábban egyszer már maga is áttért az iszlámra, hogy ezzel is támogassa a már áttért messiást az ottani szikrák összegyűjtésében, ám idővel híveivel együtt a katolikus vallásra is áttért.

Itt érdemes közbevetőleg megemlékezni Benjaminnak arról a nagyon is mély gondolatáról, miszerint a Messiás eljövetele nem csupán választ fog adni minden kérdésre, de olyan múltbeli kérdések is választ fognak általa nyerni, amelyek e múltban még csak föl sem lettek téve. Még pontosabban, senki sem sejtette róluk, hogy kérdések, mert voltaképp messiási megválaszoltáguk változtatja őket utólag kérdésekké. Így válaszolja meg Sabtaj Cvi áttérése az iszlámra, más törvényszegéseivel együtt, a *midrás*nak és az *aggadán*nak azt az eddig fel sem tűnt mondatát, hogy „a Messiás új Tórát ad majd”.

A luriánus kabbala mestere számára a megváltás, bár a közvetlen jövőben helyezkedik el, valójában a valóság misztikus erőfeszítések révén történő visszatérése a múltba, pontosabban a minden múltat megelőző, mert világ előtti múltba. Itt a megváltás voltaképpen a teremtés helyrehozása, újrakezdése, a katasztrófa előtti pontról való megismétlése. A „másik oldal” sötét bányavermeinek bejárása nem más, mint a mindent meghatározó egyetlen katasztrófa közeli szemrevételezése, s mindennek, ami széttorótt, a misztikus terv szerinti összeillesztése, végső soron Istennek és az Ő *sechinájának* (önállósult, nőnemű jelenlétének) az újraegyesítése, a végtelen számú, egymásról mit sem tudó magasabb és alsóbb világok egyesítése.

Scholem első, nagy feltűnést keltő írása a sabbateánus eretnokség továbbéléséről a frankista mozgalomban 1937-ben jelent meg. A héber cím, *micva ha-ba'a ba-avera* gyakorlatilag lefordíthatatlan. Német fordítását (Erlösung durch Sünde = megváltás bűn által) végül Scholem maga autorizálta, jóllehet az eredeti címben sem a megváltás, sem a bűn szó

<sup>11</sup> Franz Rosenzweig: *Jehuda Halevi. Zweiundzwanzig Hymnen und Gedichte Deutsch*. Lampert Schneider, é. n. 239.

nem fordul elő. Betű szerint valami olyasmit jelent, mint „isten parancsolat betöltése a törvény megszegése által”, azaz a Tóra iránti engedetlenség mint a Tóra – messiási – beteljesítése. Egészen eddig Scholemet többnyire rendkívüli munkabírású és tudású könyv- és kéziratbúvárnak látták, aki a judaizmus történetének egy szabad szemmel alig látható, kissé gyanús szegletét kutatja, s erről oktat a jeruzsálemi egyetemen jobb sorsra érdemes hallgatókat. Ezzel a jókora esszével azonban sikerült maga ellen kihívnia az ortodoxia felháborodott haragját. Az írás ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy ellentétben a mindenki által osztott képpel, mely szerint a XVIII-XIX. század folyamán a felvilágosodás és az emancipáció külső vonzereje az, ami a zsidó tömegeket a gettók tágra nyílt kapuin való kiözönlésre készíti, szerinte nem ez történt. Vagy legalábbis nem csak ez. A vallásos életforma előbb eszmei, majd gyakorlati elhagyása, valamint a felvilágosodás nemzetek feletti európai kultúrája felé mint a megváltás felé igyekvő menekülés a saját hagyomány elől Scholem szerint nem csupán hogy valójában a judaizmus belső fejleménye volt, de egyenesen visszavezethető a XVII. század eretnek mozgalmaira. Ezzel egyfelől azt is állította, hogy az újkori szekularizációk, ateizmusok, hitehagyások és asszimilációk mind-mind belső ihletettséű mozgalmak, valamint azt is, hogy mint ilyenek a judaizmus alkotórészei, akárcsak a múlt más eretnekségei.

Voltaképpen arra az általa igen sokat vizsgált és feltárt kabbalista – és egyben rabbini- kus – teóriára támaszkodott, amely szerint a hagyomány hosszú-hosszú története során kiagyalt kommentárok végtelen bősége már eredetileg is, már mindig is benne rejtett a kommentálandó szövegben. Ily módon tehát nyilván az eretnek kommentárok sokaságától, sőt akár a szekuláris,cionista értelmezésektől sem vitatható el – legalábbis történeti – legitimitásuk. Csak azt fejthetik elő a hagyományból, ami benne rejlik a kezdetek óta. Mindezt a rabbinikus ortodoxia – egyáltalán nem alaptalanul – autoritása elleni kihívásként értékeli.

Magyarul: lehetséges ugyan, hogy a késő antik gnosztikus vallásokból ismerthez hasonlóan a megváltó üzenet itt is mintegy a világnépek zsidóságon túli, külső kozmoszából érkezett, akárcsak hajdan az „ismeretlen isten” küldötte, ám a befogadás készsége a népen és hagyományán belül kellett, hogy kitarja karjait, ölelésre készen. Ha ez így van, vélte Scholem, semmi okunk nincs a hagyomány válságjelenségeit, a belőlük fakadó valamennyi következménnyel együtt, a judaizmuson kívüli jelenségekhez sorolni. Ebből a szemléletből következik többek közt egy olyan judaizmus-fogalom, amelynek Kafka is magától értetődő eleme. Ehhez már nem is szükséges külön hangsúlyozni azokat a valóban meglévő párhuzamokat, amelyek fennállnak például *A törvény kapujában* szövege, és azon számos kabbalistánál fellelhető meggyőződés között, miszerint nincs olyan tagja Izraelnek, akinek a számára ne volna a Tórának egy egészen külön, csak neki mutatott arca.

A világháborút követő évtizedekben az ortodoxia Scholemmel szembeni nem enyhülő haragját leginkább Baruch Kurzweil, a Bar Ilan Egyetem héber irodalomprofesszora képviselte. Kurzweil – minden esetben felmutatva tudományos respektusát – írások egész sorozatában támadja Scholem judaizmus-képét, egyáltalán a zsidó történelemről alkotott fogalmait. A dolog elhelyezését nem könnyíti meg, hogy Scholem érdemben tulajdonképpen sohasem válaszolt. Mindenesetre annyi világos, hogy Kurzweil szerint Scholem judaizmuson lényegében a judaizmus általa behatóan vizsgált történetét érti, s így ez a fogalom azonos lesz minden történelmi csoportosulásával, azok eltévelyedéseivel, a belőle kiszakadó pseudo-vallásokkal, és végül – ez mélyíti el leginkább a kritika haragját – a szekuláris cionizmussal.<sup>12</sup>

Ez a roppant izgalmas kérdés nyilván csak akkor volna feketén-fehéren eldönthető, ha – mondjuk – a történettudomány képes volna kísérleti bizonyításra. Ebben az esetben el-

<sup>12</sup> Baruch Kurzweil: *be-ma'avak al erkéj ha-jahadut* (Harcban a judaizmus értékeiért, héber). Schocken, 1969.

lenőrizni tudnánk Scholem azon hipotézisét, mely szerint a sabbateánus mozgalomnak köze van az őt megelőző luriánus kabbalához, illetve az őt követő *haszkalához* (zsidó felvilágosodás). Egyszerűen csak rekonstruálnánk minden történelmi feltételt és körülményt, mégpedig úgy, hogy törölnénk közülük a luriánus kabbala egészét. Ezt követően megnéznénk, hogyan alakul így a sabbateánus eretnekség tanítása és kibontakozása.

És hát egyáltalán: Kurzweil minden ponton ragaszkodik ahhoz a szemlélethez, hogy a klasszikus (rabbinikus) judaizmus szempontjából a kabbala egész története érdekfeszítő, de tökéletesen mellékes vallási tendencia volt.

Hogy ez a judaizmus kontra a judaizmus története mint fogalomalkotási probléma fennáll, az elég valószínű. Scholem sorsát szem előtt tartva úgy is mondhatnánk, hogy ez a csodálatosan nagy tudós úgy forgolódott a szekuláris világban, mint aki épp azt tekinti feladatának, hogy a kabbala mélytengeri világából tudománya eszközeivel gyűjtse ki az ott rejlő szikrákat, a szellemtelen világ félkész tájainak javára.

Végtelenül tanulságosnak, és egyben végtelenül szomorúnak is látszik Scholemről Rosenzweignek egy levélben tett megállapítása: „Mindannyiunk közül talán ő az egyetlen olyan hazatérő, aki valóban hazatért. De *egyedül* ért haza.”<sup>13</sup>

Scholem szemében az utolsó sabbateánusokat reményeik és tanításaik fordították afele, hogy megnyíljanak a „végidők” szelleme előtt. Ez közelítette őket a *haszkala*, vagyis a zsidó felvilágosodás gondolatmenetei felé már akkor is, amikor önképük szerint még „hívők” (tudniillik a messiás, Sabtaj Cvi hívői) voltak. Hitük kialakása nyomán aztán, akik megmaradtak: a felvilágosodás követői, a vallási reformerek, az elközömbösültek és az egykori mozgalomhoz hű szkeptikusok. A gyakorlati parancsolatokkal és a számos szókésszel szembeni közönynek mély gyökerei voltak, s közülük még a legmérsékeltebbek is úgy vélekedtek, hogy a törzsi parancsolatoknak legfeljebb Izrael földjén volna érvényük. Itt már tárva-nyitva minden ajtó az asszimiláció előtt.

Scholem nem fejt ki részletekbe menően, de ahol különböző helyeken, különböző írásaiban szól a sabbateánus messiási mozgalom lefolyásáról, utódmozgalmairól és szellemi következményeiről, az egyes pontok összeköthetők egymással, és kirajzolódik egy kép. Ez valahogy úgy fest, mintha Scholem előtt – kimondatlanul – egy olyan gnosztikus értelmezés lebegne, ahol a különböző vallásokba és kultúrákba „alámerülő” sabbateánus hívők, amikor átlépnek a „másik oldal” sötét labirintusába, hogy részt vegyenek az ott senyvedő isteni szikrák megváltásában, e másik oldal éjszakájában eltévedve fokozatosan megfélemeznek magukról, küldetésükről, származásukról, hogy miért is vannak itt, és hogyan is kerültek ide. Az asszimiláció világába való belevezettségéből egyedül annak a megváltó üzenetnek a megértése, majd tevékeny létezéssé változtatása menthet ki, amely tudatossá teszi a világ befejezetlenségét, eddig még céljához nem jutottságát. Tömören: a világ megváltatlanságát. Mert az ebben a befejezetlenségben megnyilvánuló megváltatlanság, ez „az egyetlen katasztrófa”, amely az események láncolatán belülről nem látható. Amit egyedül a történelem anygala tart szemmel.

Benjamin értelmezésében Kafka költői alaptapasztalata a létezéssel kapcsolatban nem más, mint a kudarc (*das Scheitern*). Ettől nagyon távol saját tapasztalata sem eshetett, ha felidézünk a múlt megváltására hiába igyekvő angyal képét. S nem véletlenül kapcsolódik össze mindkettejükkel Scholem történelemképe, amelyet Moshe Idel mint a „szakadatlan kudarcot” (*ständiges Scheitern*) jellemez, ami oly fogékonyra tette Scholemet a luriánus kabbala tanítására az egész létezés száműzött voltáról. Idel szerint Scholem történelemfogalma közelről érintkezik a Benjamin anygala által szemlélt „egyetlen katasztrófával”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Rosenzweig levele Rudolf Hallónak. Frankfurt, 1921. 05. 12. In: Fr. Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. 1. Briefe und Tagebücher, 2. Band 1918–1929*. Martinus Nijhoff, 1979. 704.

<sup>14</sup> Moshe Idel: *Alte Welten, neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts*. Suhrkamp, 2012. 166. skk. és 170.

A bibliai zsidó világban Izrael Istene gyakran kezdeményezett személyes érintkezést egyes kiválasztottaival, olykor az egész néppel egyszerre, máskor csak szavainak keresett közvetítőket, éppen elérhető prófétákat. Beláthatatlan fontosságuk folytán mindezek a találkozások idővel írásba lettek foglalva, s hogy feledésbe ne merülhessenek, elfoglalták méltó helyüket az Írások között. A Biblia lezárultát követő világkorszakban nyerte el aztán fokozatosan végleges alakját a rabbinikus judaizmus, ahol is a nép vezetését írástudói, azaz a tudós rabbik veszik át a megelőző korok papjaitól, királyaitól és prófétáitól. Ennek a felbecsülhetetlen jelentőségű fordulatnak a leglényegesebb szellemi előfeltétele nem a külső, történelmi feltételek megváltozásában keresendő. Az átalakulást a legtömörebben egy zsolttársor változásában ragadhatjuk meg. Az a többször ismétlődő, Istennek címzett zsolttársfordulat, hogy „Idegen vagyok a földön, ne rejtsd el előlem arcodat”, egyszer csak új alakban jelenik meg: „Idegen vagyok a földön, ne rejtsd el előlem parancsolataidat” (*micvotecha*).<sup>15</sup> A parancsolatnak fordított szó (*micva*) jelentése jóval tágabb ennél a fordításnál, bizonyos értelemben Isten rendeléseinek, népével szembeni elvárásainak, végső soron tanításainak és útmutatásainak összességét is jelenti. Ennél a zsolttársornál közelről szemlélhetjük, ahogyan az Írás szövege immár nem csupán olyan szent események elbeszélését szolgálja, melyekben Isten a történelem uraként nyilvánítja ki magát, hanem magának a szövegnek a tanulmányozása válik épp olyan vallási drámává, mint amilyen a benne megörökített esemény volt. A szöveg lényegében azonossá lesz azzal, amiről hírt ad. Isten arca a Tóra szövege. Az írott bibliai elbeszélésben magában van jelen Isten, a szöveg maga a kézzelfogható kinyilatkoztatás, s így a benne való elmélyülés nem más, mint az Istennel történő találkozás színhelye.

Nagyban leegyszerűsítve ez az a judaizmus, amely egyre jobban elhatalmasodó válságát élte a XVIII. század óta. A XIX. századi úgynevezett *Wissenschaft des Judentums* (A zsidóság tudománya), miközben mind forrásfeltárásában, mind történetírásában, területeinek kiterjedésében és mélységében voltaképpen felmérhetetlen teljesítményt nyújtott, valamiképp a tudományosan teljesen nélkülözhetetlen, ám ugyanakkor a teljesen holtnak tekinthető tudás óriásira gyarapodását jelképezte. Ennyiben úgy jelent meg, mint az említett általános válság tudományként való testet öltése, a válság mint tudomány. Egy egész kultúra temetésre előkészített akadémiái szarkofágja. A legtöbb zsidók által is lakott európai országban kezdett úgy tűnni, hogy e nép szellemileg kiemelkedő alkotásra termett tagjai szinte kivétel nélkül csak a népen kívül, és annak hagyományos szellemének hátat fordítva képesek nagyot alkotni.

Aztán a XX. század első harmadában kezdtek feltűnni néhányan, mindenekelőtt Németországban, akiket talán joggal lehetne a nagy „visszatérőknek” nevezni, kivált ha azt is szem előtt tartjuk, hogy héberül a „visszatérő” és a „megtérő” egy és ugyanaz a kifejezés. Nagyjaik közül a legismertebbek: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig és Gershom Scholem. Négyük közül Scholem kezdte meg visszatérését a legmesszebről. Bár mindannyiuk óriási erőfeszítéssel „tanulta” magát vissza a zsidó identitás tényleges tartalmaiba, amelynek mélységéről és átláthatatlan kiterjedéséről az asszimilációnak jobbra még közelítő fogalma sem maradt, a többieknél azonban legalább részben gyermekkori emlékek újraéledéséről is szó volt. Ebben az értelemben Scholem teljesen üres kézzel indult útnak, amikor tizenöt éves korában – részben talán kispolgári német-zsidó családja és környezete elleni lázadásból – cionistává lett. Tagja – idővel vezető tagja – lett számos cionista ifjúsági szervezetnek, de hamar fény derült személyiségének egy lényeges eltérésére társaitól. Scholemnek ugyanis mintegy vele született személyiségjegy volt valami, ami a

<sup>15</sup> Moshe Halbertal: *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*. Harvard University Press., 1997. 8. (A szóban forgó zsolttárhely: 119,19)

jóval korábbi zsidó nemzedékek esetében még a tanult kultúra egyik ismertetőjegye volt. Scholem ugyanis nekifogott tanulni. Ez a hozzáállása elég hamar elválasztotta eszmetársaitól, majd szembe is fordította velük. Számára elképzelhetetlen volt a zsidó nép olyan szellemi megújódása, amely másképp folyta le, mint az övé: kezdve a héber és arámi nyelv elsajátításával, s folytatva a zsidó irodalmi források átfogó tanulmányozásával. Eliezer Schweid, izraeli filozófus megfogalmazásában: „Számára a kutatás volt az alapélmény. Zsidó identitását ennek történeti kutatása iránti odaadásában élte meg”.<sup>16</sup>

A fiatal Scholem cionizmusa leginkább Buberéra hasonlított, azaz a történelmi-népi büszkeség bizonyos mértékén túl gyakorlatilag semmilyen politikai dimenziója nem volt. Bizonytalan módon, de alapjában véve a zsidó népnek, kultúrájának és önálló szellemének radikális újjáélesztése és újjászületése lebegett célként előtte, amit az egész vallási kultúrának és hagyományának, valamint történetének visszahódítása révén gondolt megvalósítandónak, és – nem utolsósorban – Izrael népének Izrael földjével történő újraegyesítése révén. A vallási hagyomány teljességének elszakíthatatlansága Izrael földjétől újra felfedezett tény volt e visszatérők számára, s a cionisták ezt az elszakíthatatlanságot akarták túllendíteni a puszta szellemi létezésen. Scholem elképesztő tanulmányi befogadóképességét életrajzi írásain követve nemigen vagyunk képesek azt az elég hamar létrejövő érdeklődést indokolni, ami tanulmányait mind jobban a történelmi zsidó vallási kultúra egy olyan szeglete felé vezérelte, ami a már említett XIX. századi zsidó tudományosság számára valami egészen periferikus, semmilyen fontossággal nem bíró, s a legtöbb esetben a korrupt szélhámosság és a visszamaradott ostobaság gyanújától kísért jelenség volt. Ez a terület a középkori misztika, közelebbről a kabbala területe volt. Alighanem látván a korabeli rabbinikus judaizmus mélyülő válságát, a zsidó szellemiség elveszettségét, talált rá tanulmányai közben arra a vallási-spekulatív mozgalomra, ami többek közt letagadhatatlan anarchikus termékenységgel és életerejével valamilyen – eddig a teljes napvilágnál meg nem valósult – alternatív judaizmus ígéretének a hordozójaként tűnt fel előtte.

Scholem tudományos működése, félretéve most egy pillanatra a tudományra gyakorolt lényegében felmérhetetlen és alighanem visszavonhatatlan hatását, abban is egészen kivételes volt, hogy nem csupán mérhetetlenül kibővítette a judaizmussal kapcsolatos ismereteinket, de ugyanakkor meg is változtatta magának a judaizmusnak az önképét. Az a felismerés, miszerint a kabbala miszticizmusa nem valamiféle epizódyszerű határeset és mellékszál a judaizmus történetében, ahogyan azt mind a tudományos történetírás, mind a magát „hivatalosnak” tekintő rabbinizmus tudta, hanem a zsidó kultúra centrális hajtóereje annak egész története során, teljesen megváltoztatta e kultúra önképét. Mindez ugyanakkor nem választható el Scholem különös, már említett egyéni helyzetétől sem, már ami a hagyományhoz való viszonyát illeti. A nép általános és mélyreható szellemi megújulását szemmel láthatóan a saját szellemi útjának a mintájára látta: egyfelől a hagyomány egészébe történő magát-visszatanulás útján, másfelől magát a hagyományon dolgozó tudományos tevékenységet tekintette a megújulás – legalábbis egyik – fő forrásának.

A többi említett „visszatérő” a hagyomány történetének tudományos vizsgálatát nagyjából egy olyan pallónak tekintette, ami a hajóra szálláshoz szükséges, hogy aztán a továbbiakban már maguk kormányozzanak a nyílt tengeren. Scholem mély bizalmatlanságot táplált ezekkel a „kalózportyákkal” szemben, és meg volt győződve arról, hogy csak a hagyomány elmélyült tudományos tanulmányozása készítheti elő annak valamikori új életre kelését. Az általában fő művének tekintett *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (A zsidó misztika fő áramlatai) című könyve legvégén egy anekdotával világít rá, hogyan is látja saját pozíciójának és munkásságának viszonyát a hagyományhoz. A kis haszid tör-

<sup>16</sup> Eliezer Schweid: mechkar ve-hagut b-icirato sel gersom salom (Kutatás és gondolkodás G. Scholem munkásságában, héber). In: E. Schweid: *Chasivah méchadas* (Újragondolás). Szifriat Szvara, 1991. 20.

ténetet ebben a formában állítása szerint Agnon mesélte neki, ám egy másik változata már korábban is ismert volt. E sorok szerzőjének szinte meggyőződése, hogy a történet magának Agnonnak a leleménye, annál is inkább, mert például a Diederichs kiadó antológiájába már Agnon-szöveggént lett felvéve.<sup>17</sup>

A történet röviden elmondja, hogy a haszid mozgalom nagy alapítója, a Baál-Sém, ha valami küldetésben részesült népe javára, felkeresett egy bizonyos helyet az erdőben, tüzet gyújtott, és elmondta fölötte a kijelölt imákat. És kérése teljesült.

Az egy nemzedékkel későbbi haszid vezető hasonló helyzetben felkereste ugyanazt a helyet az erdőben, és így szólt: nem tudunk már tüzet gyújtani, de az imákat el tudjuk mondani. És kérése teljesült.

Ismét egy nemzedékkel később az akkori vezető került sorra, aki kiment az erdőbe, és így szólt: már nem tudunk tüzet gyújtani, és nem ismerjük azokat az imákat. De még ismerjük ezt a helyet az erdőben, talán elég lesz. És elég volt.

Amikor az újabb nemzedékkel későbbi haszid rebbe került e helyzetbe, elhelyezkedett kastélyának aranyozott székén, és így szólt: nem tudunk már tüzet gyújtani, nem ismerjük azokat az imákat, és azt a helyet sem ismerjük az erdőben, de el tudjuk beszélni ezt a történetet róla. És ez elég volt.

Ehhez Scholem aztán már csak annyit fűz hozzá, hogy ezt látja nemzedéke szituációjának a zsidó misztikával szemben. Bizalmát abba látja helyezhetni, hogy a felderített történetek nem halottak, és tanulmányozóikban bármikor feltörhet titkos életük. Hogy mikor és hogyan, „az a próféták, és nem a professzorok dolga”.<sup>18</sup>

Mi persze tudjuk, hogy azóta tovább romlott a helyzet. Egyrészt mert a felejtés – legalábbis Európában – nem csupán a zsidó misztika történetére és eszméire terjed ki, hanem szinte a zsidó kultúra egészére. Másrészt mintha mi már nemcsak az erdőbeli helyet nem ismernénk, a tűzgyújtás és az elmondandó imák titkaival együtt, de többnyire már a történetüket sem. Olyan emlékezetvesztéssel van dolgunk, ami már csak azért sem képes fájdalmasan tudatosulni, mert nem a saját emlékezetét veszttette el, és már elődeivel kapcsolatban is csak azok emlékezetvesztéséről tud, nem arról, hogy mi is veszett akkor el. Agnon történetének efféle továbbaktualizálása nem is kieszelhető már, hiszen úgy nem lehet folytatni, hogy a következő nemzedék kapott valami küldetést, de nem tudja már, hogy mit, és azt se, hogy kellene-e ilyenkor valamit tennie vagy mondania.

Mindeközben azonban azt is tudjuk, hogy Scholem könyvének utolsó mondataiban ott bujkál az igazság. Ahogyan Bulgakov *A Mester és Margaritá*jában „a kéziratok nem égnék el”, úgy alszanak közvetlenül a földfelszín alatt valamilyen tetőcserepek, amelyeket bármikor a felszínre hozhatnak egészen más játékokat játszó gyerekek.

---

<sup>17</sup> Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Suhrkamp, 1980. 384. sk. Valamint: *Dein aschenes Haar Sulamith. Ostjüdische Geschichten*. Diederichs, 1981. 214.

<sup>18</sup> Scholem, uo.