

Közösség

Azt, amit a bibliai teremtés-mítosz úgy fejez ki, hogy kezdetben csak egyetlen ember volt, tehát az individuáció előtti állapotként, a valóságban csak a közösség realizálhatja.

A bibliai „Ádám” tehát az *emberi közösség* ideája. A biblicizmus alapkövetelménye eszerint az, hogy az emberi közösség Isten képmása legyen.

Szellemi közösségek – és minden közösség szellemi annyiban, amennyiben ezt teszi – meditációs objektumokat teremtenek maguknak. Ezek a meditációs objektumok a közösségi szellem kristályosodási gócai; a közösségi szellemben, amelyből a közösség közösség-léte táplálkozik, ezek sugározzák ki magukból a kavodot (כבוד), a *szemmont*, a szakralitást. (Kavod: dicsőség és érték. Értékelt érték, elismert érték, közösség-teremtő érték, vagyis olyan érték, amely egyesíti az elszigetelt személyeket. És az érték: létkvantum!) Ha azt mondjuk, hogy szellemi közösségek teremtenek maguknak ilyen meditációs objektumokat, ezzel azt mondtuk, hogy hierarchikusan tagolt – a szellemi emanációs erő hierarchiájává tagolt – szellemi közösségek teremtik ezeket az igazságok vagy szimbólumok formáját öltő meditációs objektumokat, és a hierarchia egyes rétegei minden alacsonyabb réteghez képest a teremtő, minden magasabbhoz képest az ellenálló szerepét töltik be, vagy – koncentrikus körnek képzelve ezeket a rétegeket – minden belsőbb réteg teremtő, minden külsőbb réteg ellenálló (a spiritualitás nonkonformizmusával, transzparencia-igényével szemben), s a teremtő és ellenálló rétegek kölcsönhatása, összjátéka szabja meg a közösség egészének mint rendszernek szellemi arculatát. Ezeknek a rétegeknek erőviszonyai határozzák meg tehát, mi, mennyi és milyen formában tör át a közösségben fellépő legmagasabb szellemi igényekből. Ez a felfogás nem relatíválja, nem teszi semmiféle „szubjektív” önkény függvényévé a közösség által reprezentált szellemi tartalom érvényét: végső fokon nem a legfelső rétegek alkotásának áttörése, transzparenciája az, amiről itt szó van, hanem azé, ami ezt a legfelső réteget – szellemi erejét és érzékenységét – formálta, sőt arról van szó benne, ami ezt a formálót formálta, és így tovább ad infinitum minden történelmi hatás előfeltételéig.

A mítosz szerepváltása: a mai zsidóság nem abban hisz, hogy az egyiptomi kivonulásnál kettévált a Vörös tenger, hanem abban, hogy egy-két évszázaddal ezelőtt a zsidóság még hitt abban, hogy a Vörös tenger kettévált, és hogy ez a hite, más bibliai mítoszokban való hittel együtt vagy három ezredéven át a zsidó szellemi közösség meditációs objektuma volt. Persze ma is van a zsidóságnak egy rétege, amelynek közvetlenül ez a meditációs objektuma, de mivel ez a hit is magában foglalja azt a hitet, hogy vagy három évezreden át ez volt a zsidó szellem közösséget konstituáló

¹ In *Személyiség és logosz*, 217-233.

meditációs objektuma (אלהי אבותינו, atyáink Istene), azt mondhatjuk, hogy ma a zsidó szellemi közösséget konstituáló meditációs objektum az a hit, hogy ez a hit három ezredéven át a zsidóság közösséget konstituáló meditációs objektuma volt.

A sehíná (שכינה) eredeti jelentése: Isten jelenléte, („bennlakozása”) Izrael közösségében. Hogy egyben *kneszet Izrael*-t (כנסת ישראל), Izrael közösségét is jelenti, csak ennek másik körülírása. Isten jelenléte egy közösségben, egy közösség mint Isten jelenlétének közössége: ez a kahal (קהל) vagy kneszet, az ecclesia, az egyház definíciója.

„Isten definíciója: az egyház élete” – mondta Szabó Lajos. Az egyház élete pedig – a fentiek szerint – Isten jelenlétének konkrét megnyilvánulása, vagy talán pontosabban, a közösség konkrét reagálása Isten jelenlétére.

Hagyomány és kinyilatkoztatás

Cimcum (צמצום): teremtés,

Sevirá (שבירה): bűnbeesés,

Tikkun (תיקון): megváltás².

A feltűnő az, hogy ebből a lurjai konstrukcióból a *kinyilatkoztatás* hiányzik, viszont a bűnbeesésnek van ekvivalense: a sevirá (שבירת הכלים). Ez természetesen nem a kinyilatkoztatás háttérbe szorítását jelenti Lurja Kabbalájában. Inkább abból adódik, hogy az egész Kabbala a kinyilatkoztatással azonosítja magát. A Kabbala közege a kinyilatkoztatás.

Van még egy aspektusa ennek a kérdésnek: leképezhetjük mítosz és logosz viszonyára. A teremtés–bűnbeesés–megváltás hármasságában az elemek közös jellegzetessége, hogy egyik sem *jelen*: a teremtéshez és bűnbeeséshez múlt idő járul (a teremtéshez a mélymúlt, a bűnbeeséshez az egyszerű mitikus múlt), a megváltáshoz a jövő idő. A múlt idő a mítosz közege; de a jövő idő is az. Ezekkel szemben a kinyilatkoztatás specifikuma a *jelen*. Ha a kinyilatkoztatást történelmi eseménynek fogja fel a hagyomány, ez ugyan mitikus mozzanat, de azt mondhatjuk, hogy a kinyilatkoztatás-mítosz (Hóreb-hegyi, Szinai-hegyi kinyilatkoztatás) a *jelen mítosza*. A kinyilatkoztatás maga a nyelv – mondja Rosenzweig, de itt élő, beszélt, a jelenben beszélt nyelvről van szó, arról a *személyes* megszólításról és megszólítottaságról, ami a *jelen* végső tartalma. Így a kinyilatkoztatás mintegy a teremtés–bűnbeesés–megváltás mitikus hármasságát kiegyensúlyozó szellemi realitás: a *logosz* („a kinyilatkoztatás maga a nyelv”!). A kinyilatkoztatás mitikus történetisége a Hóreb- vagy Szinai-hegyen játszódtott le; de a kinyilatkoztatás valósága mindig a jelenben, itt és most *történik*. A kettő között a *hagyomány* a híd: a kinyilatkoztatás a hagyományban *történik*, a hagyomány viszont csak jelenné válva lehet szellemi realitás. Ez a megkülönböztetés és kapcsolat a mítosz és a logosz szint-

² Cimcum = összehúzóadás, sevirát hakkélim = az edények eltörése, tikkun = helyreállítás.

jei közt adhatja kezünkbe a kulcsot Krisztus történetiségének kérdéséhez is, ahol szintén a kinyilatkoztatásnak mítoszhoz és logoszhoz való viszonyáról van szó.

A hagyomány a szellem konkrét történelmi emlékezete, a logosz pedig – a megjelenítő, a jelenlévő – kiolvasztja ebből az emlékezetből a jelen-valóságot. Úgy is mondhatjuk: *visszaoldja a hagyományt a kinyilatkoztatásba*. Ebben a visszaoldásban „történik” a kinyilatkoztatás. A nagy biblikus tetralógiában (teremtés–bűnbeesés–kinyilatkoztatás–megváltás) a kinyilatkoztatás a logosz pólusa, de ez a pólus az *egész* tetralógiát, tehát mind a négy elemét átlogizálja, vagyis jelenné teszi, és mítikus burkukból kihámozza logosz-tartalmukat – magáét a kinyilatkoztatását is, amelyet a jelen (a megszólító nyelv!) *mítoszának* burka zár körül mint múltba vetített eseményt.*

Zsidóság és kereszténység

A krisztianizmust az kapcsolja a biblicizmus logocentrikus hangsúlyához,³ hogy az evangélium végig kinyilatkoztatásként értelmezi magát: mert Krisztus, a „Fiú” lényegénél fogva a *megjelenő* (magát megjelenítő) Isten. A zsidóságtól talán éppen az választja el, hogy egyetlen folyamatos kinyilatkoztatás, és nincs benne semmi más elem: mert nincs benne teremtés, nincs benne bűnbeesés – mindezekre csak mint tőle valójában idegen elemekre utal – sőt, megváltás sincs benne, mert a megváltás jövőidejét itt felszívja a kinyilatkoztatás jelenideje, éppúgy, mint a teremtés és bűnbeesés múltidejét is. Tehát az evangéliumok paradoxona az, hogy kirekesztenek magukból minden mítikusát – azáltal, hogy *egyetlen alapmítoszban* – Jézus Krisztus *történetiségében* – oldanak fel minden más mítoszt.

Hans Urs von Balthasar: Izrael számára Krisztus első és második eljövetele egybeesik.⁴ Ezt szerinte Péter mondja az *Apostolok Cselekedeteinek* ezzel a mondatával (Krisztus válasza arra a kérdésre, hogy „mostanában fogja-e helyreállítani Izrael országát”): „nem tartozik rátok – felelte (Krisztus), hogy ismerjétek az időpontokat és a körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg saját tetszése szerint.” (Ap. Csel. 1,7., v.ö. Márk 13,32.)

Ennek a felfogásnak az alapján a kereszténység lényegét, a krisztológiát úgy értelmezhetnénk, hogy Krisztus első eljövetele, vagyis az Újtestamentum lényegi tartalma annak a felismerése vagy bizonyítéka, hogy a megváltás csak a logoszon keresztül történhet. A keresztény megváltás-konceptióban tehát a megváltás kétfázisú: az első a logosz megváltó szerepének felismerése, nyilvánvalóvá válása, a második pedig, a parúszia, a logosz abszolút érvényesülése, a logossal szemben jelentkező minden ellenállás legyőzése, és ez egybeesne a zsidóság megváltás-konceptiójával. Amit azonban Balthasar nem vesz észre, az, hogy – ha elfogadjuk a „logosz” kifejezésre való leképezést

* Mindez egyébként adalék az *Őstörténet* szakadék és híd metaforájának kibontásához is: „A szakadék felett átívelő híd törekenysége”!

3 V.ö.: *Szabó Lajosról*. 8. fejezet, utolsó bekezdés.

4 Hans Urs von BALTHASAR: *Einsame Zwiesprache*. 99.

– az első fázis a zsidóság szerint már jóval előbb bekövetkezett: a Színáj-hegyi kinyilatkoztatással, és maga a zsidó „vallás” éppen ez az első fázis – a zsidó vallás mint a zsidóság egész belső, szellemi története, mint folyamat (lásd Jeremiás 31, 31-34.!). Sőt még a Színáji kinyilatkoztatás előtt, a Hóreb hegyénél, az égő csipkebokorban, ahol Isten így mondja a nevét: „én vagyok, aki vagyok” (Mózes II. könyve 3, 13-14.).

„Én vagyok, aki vagyok”: a Név kiejthetlenségének megfelelő önmeghatározás, és logikus, hogy a Krisztus-logosz ezzel szemben úgy mondja: „én vagyok az út, az igazság, az élet”, vagyis explikálja önmeghatározását, mert Krisztus *nem* a kiejthetetlen Név, hanem látható, érzékelhető – mint a mítosz. Összefüggést fedezhetünk fel a Genézis és a János-evangélium közti kiinduló különbséggel; az előbbinél nincs szó arról, hogy kezdetben bármi is „volt”, csak arról, hogy kezdetben „*teremtette* (Isten az eget és a földet)”, míg az utóbbinál „kezdetben – *volt* a logosz!”

Az alapkülönbség zsidóság és kereszténység között a mítoszhoz való viszonyban van. A primer mítosz Isten története, mint érzékelhető alany érzékelhető története. Ezt a zsidóság elveti, mert előfeltételeit is elveti: azt, hogy Isten érzékelhető alany (azt, hogy „érezhető”, az ember valamilyen lehetséges érzéki tapasztalatára való leképezésként értve) és azt, hogy (a fenti értelemben vett) érzékelhető története volna. A kereszténység lényege tehát nem egyszerűen a logosz centrumba állítása, hanem a logosznak egy meghatározott *mítoszon* keresztül való centrumba állítása. Ez a mítosz Jézus Krisztus evangéliumi élettörténete, kínszenvedése, kereszthalála és feltámadása. Nem Krisztus példabeszédei: ezek a teogóniai folyamat történetéhez tartoznak éppúgy, mint az „Ótestamentum” teogóniai vetülete (legszemléltetőbb példák: Deuteronomium, Próféták, Jób, Zsoltár, Példabeszédek könyve, de mint szimbólum idetartozik mind a 613 parancsolat, tehát maga a ritus is).⁵

Ami pedig a (második) parúszia és a zsidó Messiás-gondolat egybeesését illeti, még akkor is téved Balthasar, ha elfogadjuk a leképezést a „logoszra”. A logosz pontatlan kifejezés arra, aminek az érvényre jutását várja a zsidóság a megváltástól. Magában foglalja ugyan a logoszt, de mint alámerülő mozzanatot. „Ezen a napon a Név egy lesz, és a neve is egy lesz.”

Mikor beszélhetünk valóban „az emberiség egyesítéséről”?⁶ Semmiképp se akkor, ha kiküszöböljük a különbségeket és homogenizáljuk az emberiséget. A modell: az anyanyelvi közösség. Ez a közösség nem akkor létezik, ha mindenki ugyanazt mondja, hanem akkor, ha mindenki mást és mást mond – a maga mondanivalóját –, de a közösség többi tagja *fel tudja venni ezeket a különbségeket*. Az emberek egyesítése *különbségfelvevő képességük* erősítése útján történik. Az *alap* közösségének

5 Tábor Béla szerint „teogóniaként fogja fel Istent minden spekulatív misztika”. Így felfogva a teogónia, azaz Isten születése „nem érzékelhető alany érzékelhető története”, hanem „első és végső fokon auto-teogónia: Isten ön-teogóniája. Ez azonban nem transzcendens „metafizikai” (és „metalogikai” és „metaetikai”) folyamat, hanem magában foglalja a szellem egészét, minden sugártörésével, vagyis az emberi szellemet.”

6 V.ö. Uő: *Henri de Lubac*. 30.

olyan átfogónak kell lennie, hogy a különbségek felvétele ne roncsolja szét.

A judeozófiát a krisztológiától az különbözteti meg, hogy az előbbi a múlthoz kötődik, az utóbbi a jövőhöz. Talán még egyértelműbb, ha inkább judaizmus és krisztianizmus viszonyára vonatkoztatjuk ezt. A zsidóság a rituáléban a múlttal való folytonosságot őrzi meg, a kereszténység a Krisztus-hitben a jövőt előlegezi. Kivételes helyet foglal el a kereszténység esetében a bűnbeesés. A megváltás mind a kettőnél jövő (a zsidóságnál עולם הבא, olám hábá, a kereszténységénél parúszia), de a zsidóság szerint a következetesen, kellő intenzitással és tisztasággal megőrzött múltból fog kikapattanni, a kereszténység szerint a múlttól függetlenített jelenből; ennek a jelennek van ugyan múlttere, de ez a múlt csak Jézus Krisztussal kezdődik (eltekintve a bűnbeeséstől), aki, bár nem törölte el, de „betöltötte”, vagyis önmagába sűrítette ezt az egész múltat. Ezért az ezt megelőző múltra nem is kell igazán emlékezni; nem „igazán”, vagyis nem elsődlegesen, hanem csak másodlagosan, szinte mellékesen. Annál nagyobb intenzitással kell Krisztusra emlékezni, akibe mint az evidenciává (tehát *jelenné*) hevített emlékezés gyújtópontjába gyűlt az egész múlt. Ezt az emlékezést a krisztianizmus *hitnek* nevezi. Ahogy az *Őstörténetben* írtam: *A hit olyan tudás, amelynek egész tartalma az evidencia gyújtópontjába gyűlt.*

A zsidóság mindazt megőrzi emlékezetében, ami *a múltban jelen volt*;^{*} és kirekeszt az emlékezetből mindent, ami a jelenben nem jelen. Ez a kirekesztés az, ami az áldozatot áldozattá (az alacsonyabb érték magasabb értékévé) teszi; s ez a *megőrzés* az, ami a kirekesztést lehetővé teszi: זכרון, זכר, zécher, zikaron (emlék, emlékezet). A hit a zsidóság számára ennek az áldozatnak a tisztasága. Csak ezen a kirekesztő–megőrző jelen-konstituáláson keresztül nyerheti el Istenre való vonatkozását, mert maga Isten a kiejthetetlen Név. Innen a kultusz (ritus) vezető szerepe a rabbinizmusban. A kereszténységnek azért nincs szüksége erre, mert ő Jézus Krisztusban *kimondta* Isten nevét, sőt *látható* alakban áll előtte.

A hit kirekeszti magából a történelmet, mint ahogy a pillanat kirekeszti magából az időt – írtam az őstörténeti jegyzetekben. A történelemnek ez a kirekesztése elsősorban a keresztény *hit* „minden mást túlzengő hangsúlyát”⁷ jellemzi. A kereszténység egyetlen roppant erőfeszítéssel átvette a zsidóság *történelem-centrikus* szemléletét azzal, hogy *hisztorizálta a Krisztus-mítoszt* Jézus történeti létezésének alapmítosszá avatásával. Minden más történelem másodlagossá vált számára: helyettesíti *az elsődleges történelem-mítoszt*. A zsidóság antimitikus tendenciája azt jelenti, hogy elvet minden ilyen alapmítoszt, minden elsődleges (tehát teogóniai funkciót betöltő) mítoszt, a megmaradt másodlagos mítoszokat pedig, ahol lehet, beolvasztja a történelembe (történelmi funkcióval látja el: mint az Egyiptomból való kivonulást, a Makabeusok templomszentelését, a tavaszi, őszi, nyári, téli természet-mítoszokat stb.).

* V.ö. az *Őstörténet* kéziratában a szakadékról írottakkal.

7 TÁBOR Béla: *A zsidóság két útja*. Pesti Szalon, 1990. 71.

A Jom Kippurról

Jom Kippur és Chanukka: a zsidó vallás két pólusát szimbolizáló két ünnep. Az első egyetemes, nincs a specifikusan zsidóhoz kötve, a második specifikusan zsidó, noha másrészt: a csoda ünnepe: *a fény növekedésének ünnepe*.

A Jom Kippur mint „az engesztelés napja” kimondatlanul (mint ahogy a Név is kimondatlan!) egyben a feltámadás ünnepe is. A halálnak és a feltámadásnak (a halál legyőzésének) ünnepe. A Kol Nidré is erre utal. Minden fogadalmat, minden jövőre szóló kötelezettséget felold: mint ahogy a halál is feloldja, hatálytalanítja ezeket. És egyben új fogadalmak, új kötelezettségek számára szabadítja fel a létezés terét: mint a feltámadás. Mint a bűnbánat, megtérés napja az individuáció és vele az idő feloldása; mint az újévi tíznapos ciklust (ימי התשובה aszeret jöme hátösúvá) lezáró nap az új individuáció, új idő kezdete. Ez az *egyén* újévi ünnepe, míg a Peszách a (zsidó) közösségé: ez a rejtett kapcsolat a Tisrivel és a Niszánnal kezdődő őszi és tavaszi évkezdet között.⁸ A harmadik évkezdet a Chánukka volna, de ez asztronómiai (természeti) újév; ezt a zsidóság nem tekinti újesztendőnek.

A Jom Kippur felelne meg – a zsidóság lényegének megfelelően mitizálatlanul – a keresztény Húsvétnek, de a Nagypéntektől Húsvét vasárnapig, „harmadnapig” terjedő húsvéti ünnepkörnek. A keresztény vallásban a Nagypéntek-Húsvét a halál és a feltámadás ünnepe, de – a kereszténység lényegének megfelelően – mitizált egyéni halálé és feltámadásé. A tavasz természeti újesztendéjét, amelyet a zsidóság – mint minden természeti ünnepet – történeti tartalommal ruház fel, a kereszténység mitológiai tartalommal ruházza fel. Persze a zsidóság ezt a természeti újesztendőt csak felruházza történetiséggel, éppúgy mint a másik természeti (az asztronómiai) újesztendőt, a télit: mert ki tudná megmondani, hogy valóban melyik napon „történt” az „Egyiptomból való kivonulás”, vagyis a zsidó nép néppé születése (a Chanukka már mitikus szimbólummal kifejezett történeti eseményéről nem is szólva). A Chanukka ki is hangsúlyozza ennek a mitikus kifejezésnek a jelentőségét, mikor „a csodák” ünnepévé nyilvánítja a liturgiában. De a Jom Kippur mentes az ilyen mitizált szimbólumtól: nem egy mitikus esemény emlékére ünneplik, hanem a legaktuálisabb jelen napja, a „megtérés”, az „engesztelés” ünnepe. Mint ilyen, a spirituális, a pneumatológiai szabadság ünnepe: minden *egyént* külön-külön a szabadság (az „egzisztenciális” szabadság) lehetőségére emlékeztet. A jelenre és jövőre mutat, nem a múltra, hanem a jelenmezőre, mint a közelemlékezés és közelvárakozás szférájára. „Szombatok szombatja”: „emlékezz a szombatra!” (= „emlékezz a szellemre”, ahogy *A zsidóság két útja* értelmezi⁹) és תשובה, tösúvá (megtérés, bűnbánat) – וישבת ביום השביעי, vajisbót ba-jom hasvíi (megnyugodott a hetedik napon).

⁸ Tisri: a zsidó naptár első hónapja, az első őszi hónap. Niszan: az első tavaszi hónap.

⁹ TÁBOR Béla: *Id. mű.* 111.

A Név kiejthetlensége

Annyi Isten van, ahány anyanyelv. Ezt az Istent fejezi ki a Biblia az אלהים, Elohim szóval.

Annyi Isten van, ahány anyanyelv – de a Név (יהוה) egy: יהוה אחד, ha-sem echad.

Aki a zsidóságra a monoteizmust tartja legjellemzőbbnek, nemcsak felszínesen, hanem tévesen is ítéli meg a zsidó vallás lényegét. Jobban megközelítjük ezt a lényegét, ha monoteizmus helyett szürteizmust mondunk. „Isten” minden mítosz végső szava és gyökere. Vagy úgy is mondhatjuk, hogy határszava: „az egyetlen adekvát szimbólum”, ami azt jelenti, hogy mítosz és logosz *határának* azonossága, mint ahogy minden határ két határ azonossága, mert A és B határa A határának és B határának azonossága. „Isten” tehát a mítosz végső lehetőségére emlékeztető szimbólum: ablak, amely kitekintést enged a mítoszból a logoszba. Nem minden mítosz nyitja ki ezt az ablakot, sőt a mítosz természetrajzához tartozik, hogy nem él ennek az ablaknyitásnak a lehetőségével. Ez nem változtat azon, hogy a mítosz ebből a lehetőségből nyeri értelmét: terét, tágasságát – de nem feltétlenül az *intenzitását*. Ez már máshonnan fakad: személyesebb forrásból, a *misztériumhoz* közelebb eső forrásból. A misztérium a *legszemélyesebb* pont, maga a személyiség mint Sz = E, tehát a szubjektivitás és a nyelv forrása.¹⁰

A szubjektivitás és a nyelv: ez a másik: a Sz = E „megszólalásig hű mása”. Az anyanyelv a mítoszközösség – tehát értelmezés- és értékelésközösség – végső alapja. Ha megértésen és kommunikáción szellemi realitást értünk, nem pedig dologi relációt – pontosabban a dologi reláció határszféráját –, vagyis olyan megértést és kommunikációt, amely abból meríti erejét, hogy végtelenül potenciálható, akkor azt mondhatjuk, hogy megértés és kommunikáció valójában csak ugyanannak a mítoszközösségnek, tehát ugyanannak az anyanyelvi közösségnek tagjai közt lehetséges. Ha idegen mítosz- illetve nyelvi közösségeket is meg tudunk érteni, illetve idegen közösségek közt is lehetséges kommunikáció (ha nem is végtelenül, de bizonyos határig mégis potenciálhatóan), úgy ezt a mítosz határszimbólumának köszönhetjük, tehát annak, amit a mítosz határszava: az „Isten” jelent.

Eckehart mester „Gott und Gottheit”-je (deus et deitas, Isten és istenség) annak felel meg, ami a zsidóságban אלהים (Elohim) és יהוה (ha-sem), „Isten (Istenek)” és a „Név”. (Talán szerepe is volt ebben a zsidóságnak. Erre vonatkozólag Kochot kellene talán konzultálni, aki Eckehart mester és Maimonidész viszonyával foglalkozott.)

És v.ö. Max Müller: „A mítosz az árnyék, amit a nyelv vet a gondolkodásra.”

Zsidóság és görögség: nyelv („Név”!) és gondolat. Vagy másképp: szophia és logosz.
Zsidóság és kereszténység: judeozófia és krisztológia.

¹⁰ Az Sz = E képlet magyarázatát lásd: *A személyiség: az egyéniség Istenben*.

A Név maga kifejezi a zsidóságnak ezt a szellemi alapját. A négybetűs istennév *nyelvi* feladatot jelöl ki, nem *logikai* feladatot. *Nyelvi* feladatot: „kimondhatatlan, de kimondásra vár”.

„Zalai Béla: Minden rendszerben van egy, de csak egyetlenegy olyan kérdés, amely a rendszeren belül megválaszolhatatlan. Ez a *negatív forma* szerepe az igazságban. A Nagy Ezotérium.

A negatív forma: csak körülírható. ... A vallásokban ilyen körülírás szerepét tölti be (a vallás szerves elemét képező mítosz mellett) a kultusz, a ritus is. A mítosz is, a ritus is szimbolikus: mindkettő a „rendszeren” (itt: a valláson) belül megválaszolhatatlan kérdés negatív formaként jelentkező válaszát írja körül. Az a szimbólum, amelynek exegézise a mítosz, egy közösség világképének (megismerési rendszerének) növekedésére emlékeztető, az a szimbólum, amelynek exegézise a ritus (a kultusz), a közösség világképének (megismerési és cselekvési illetve etikai rendszerének) fedezetét jelentő *autoritás* születésére emlékeztető. (Mert a szimbólum egy világkép növekedésére – illetve születésére – emlékeztető.)”¹¹

Mindez a judeozófia specifikumára utal a krisztológiával szemben. A judeozófia centruma: a Név kiejthetetlensége, de kiejtendősége. A Névnek ez a kiejthetetlensége (kimondhatatlansága) a *nyelvnek* nevezett rendszeren belül megfogalmazhatatlan és megválaszolhatatlan kérdés vallási kifejezője. Egyben az is kifejezésre jut benne, hogy a zsidó vallás (illetve a judaizmus) centrumában a szó és ennek jelentősége áll. A *metalogosz*! A mítosz verbális. A Név transzcendálja a verbalitást, és ezzel minden lehetséges mítoszt is. Másrészt: „Isten az igazság” (v.ö. Franz Rosenzweig, és יהוה אמר, hasém, elohéchem emet, a Név, az Istenetek: igazság). De – amint az *Őstörténet*ben írtam – „*az igazság specifikuma az autoritás*”. A Név teszi az igazságot igazsággá. Ez az az autoritás, ami az igazságot igazsággá teszi. *Metalogosz*! A Név kiejthetetlensége: a szimbólum mint reláció, mint nyelvi reláció. A zsidó vallás szimbolikus alaprelációja a Név kiejthetetlensége. *Ennek a szimbólumnak* exegézise a kultusz vagy ritus: ennek a relációként élő szimbólumnak az exegézise. Világosabban: ennek a relációnak a nyelvvel bíró ember (a héber nyelvvel bíró zsidóság) és a nyelvet – minden nyelvet – nyelvvé tevő *metalogosz* mélyén („minden Gondolatnak alján”!) rejlő Isten között. Pontosabban az igazság fedezetét jelentő autoritás születésére emlékeztető szimbólumnak exegézise. Így a mítosz igazságmagváé is. A judeozófia *transzcendálja* a mítoszt. Ezt teszi (vagy valami ehhez hasonlót, ezzel homológot) a *krisztológia* is a *krisztomítosszal*. Ennyiben lehet lefordítani a judeosophiát a krisztológiára. Ami *lefordíthatatlan* benne: a verbo-centrikusság transzcendálása: a reláció az emberi nyelv és a *metalogosz* között.

A zsidóság ugyanis nem fogadja el azt, hogy „kezdetben volt a logosz”. Számára kezdetben nem „*volt*” semmi, hanem kezdetben „*teremtette*” Isten az eget és a földet, és „a Név a mi Istenünk, a Név: Egy.”

Derrida „logocentrizmus”-kritikájának tévedése egyébként, hogy a logoszt összetéveszti egyik

¹¹ Lásd [A rendszerezés gyökere](#).

metszetével: a metalogosztól elszakított verbummal. A judaizmus talán elfogadhatja közvetítőnek a logoszt, de nem fogadhatja el ennek „verbumra” redukálását.

A Név az az autoritás, ami az igazságot igazsággá teszi:

A Név kimondhatatlansága a nyelv létezésének feltétele. Hogy ez így van, visszakövethető nyelv és gondolat, gondolat és igazság, igazság és autoritás, autoritás és közösség, közösség és értékelés, értékelés és érték egységéből.

Tehát a sor így írható le: a kimondhatatlan, de kimondásra váró Név – nyelv (szó) – gondolat – igazság – autoritás – közösség (= én–te–szó) – értékelés (illetve érték).

Az a nyelv, amely ebbe a sorba van ágyazva, elválaszthatatlan a gondolattól, pontosabban az olyan végtelen vagy véges sebességű gondolkodástól, amely az igazságot törekszik elgondolni, ennek az igazságnak a fedezete és egyben differencia specifikája pedig *az elgondolónál magasabb autoritás*, és csak olyan párbeszédben gondolható el, amelyet az elgondoló közvetve vagy közvetlenül ezzel az önmagánál magasabbra értékelt autoritással folytat (így tesz Anselmus is a *Proslogion*-ban!), e párbeszéd révén közösséget alkotva vele és mindazokkal, akik ezt az elgondolást akár mint annak előmozdítói, akár mint gátlói (amilyen például Anselmus insipiense) közvetítik.

Ha a Név kimondható volna, olyan szót kellene benne is kimondani, amely az itt leírt sorba ágyazott értelemben *igaz* szó, tehát egy *magasabb autorításra* támaszkodik. A Név kimondhatatlansága tehát az infinitum finitizmusának követelménye. De ez lefordítható erre a formulára is: a Névben nincs olyan erő, amelynél nagyobb erő nem volna benne.

A nyelv legbelső szentélye

A gnosztikusoknál a pleróma tagjai, a zsidóságnál vagy a kereszténységben (és más vallásokban) az angyalok azzal töltik életüket, hogy magasztalják Istent. Ez a (szellemi) kapcsolatuk Istennel, ez a legmagasabbrendű szellemi tevékenységük, és mivel a legmagasabbrendű szellemek (szellemi lények) legmagasabbrendű tevékenysége, azt is mondhatjuk: ez a legmagasabbrendű szellemi tevékenység. Ebben a létszemléletben tehát a nyelv (a dialógus) és a gondolkodás csak a derivátuma Isten magasztalásának, depotenciált formái, esetleg torzult formái ennek. Nem vonatkozik azonban ez a *kifejezésre*: Isten magasztalása maga már *kifejezés*, az egzaltáció kifejezése. És nem vonatkozik a *megértésre* sem: mikor az angyalok kórusa azt zengi: „szent, szent, szent a Név!” (Jesajá, 6, 3.), ezzel azt *fejezi ki*, amit *megértett*: Isten lényegét értette meg és fejezi ki a magasztalásban. A szellem gyökérszava, amely a megértés–kifejezés gyökere: az „igen” („ámen”!).

Mi felel meg ennek az ember kibontott szellemi életében? Hogyan viszonylik a kritikai gondolkodáshoz, az alkotáshoz és a dialógushoz?

Hogy a nyelv, a dialógus és a gondolkodás csak derivátumai, depotenciált, esetleg eltorzult

formái, patologizálódásai Isten magasztalásának, de ez nem vonatkozik a kifejezésre és megértésre, pontosabban azt jelenti, hogy Isten magasztalása maga is nyelv, dialógus és gondolkodás, mégpedig nyelv, dialógus és gondolkodás azonossága, de Isten magasztalásában, amely nyelvnek, dialógusnak és gondolkodásnak ez az azonossága, csak a nyelvnek, dialógusnak és gondolkodásnak legbelső magva vesz részt. Ez a legbelső mag éppen az „igen”, az „ámen”: nyelv, dialógus és gondolkodás *önigenlése*. A nyelv, dialógus és gondolkodás patológikuma: a nyelvet megtagadó nyelv, a dialógust megtagadó dialógus és a gondolkodást megtagadó gondolkodás. A nyelvnek, dialógusnak és gondolkodásnak ezt az öntagadását, önmaga ellen fordulását, önrombolását rekeszti ki magából Isten magasztalása, a „hallelúja”, a belső nyelv–dialógus–gondolkodás, vagyis a *legbelső szentély* nyelve, vagy a nyelv legbelső szentélye.

Amit itt kimondtam, minden szeretetközösségen, tehát általában minden igazi közösségen alapuló emberi kommunikáció alaptörvényére mutat rá. Igazi kommunikáció azzal lehetséges, akire belül igent mondunk. És csak akkor, ha ez az igent-mondás kölcsönös.

Nyelv és dialógus valójában azonosak, ezért tettem az első bekezdésben a „dialógust” zárójelbe a nyelv mellé. Mégis marad ebben az azonosításban egy differenciálási feladat. Egyrészt azért, mert ha a nyelvet és dialógust (helyesen!) azonosnak tekintem, akkor nyelvet és gondolkodást is azonosnak kell tekintenem. Valóban azonosak is, de csak a legmagasabb szinten, éppen a nyelv legbelső szentélyében. Másrészt a nyelvhez is (a dialógushoz is), a gondolkodáshoz is hozzátartozik a patologizálódás lehetősége: minél messzebb haladunk a periféria felé, annál inkább különválnak egymástól.

A dialógus patológiája: a veszekedés.

A spekulatív ima csak a magasztaló ima lehet. Ez mentes minden mágiától. A könyörgő ima, a segítséget kérő ima, a „fohász” már mágikus dimenziót is tartalmaz. Még a bűnbocsánatért könyörgő ima is idetartozik. A Miatyánk például már nem mentes ettől a mágikus dimenziótól.

De hübrisz volna feltételezni, hogy az imádkozó ember nélkülözheti ezt a dimenziót. Például mindjárt a 18 áldásmondattal bevezető mondata: „Uram, nyisd meg ajkaimat, hogy szám hirdesse dicsőségedet!”

Mágia és kísértés

A Név kiejthetlensége egyben Isten *demagizálása*. Akit és amit megnevezünk, afelett hatalmunk van, olyan mértékben, amilyenben valóban ismerjük a nevét, és valóban az ő nevét ejtjük ki. A bálvány olyan isten, aki felett ilyen mágikus hatalma lehet a benne hívőnek. Ez kisebb-nagyobb mértékben jelentkezik az imákban is, a mágikus korszak áldozati kultusza pedig egyértelműen ennek az isten feletti mágikus hatalomnak az igényét tükrözte. A képtilalom korrelátuma a zsidó vallásban az, hogy אין נחש בישראל, én nahas b'jiszrael: „nincs *mágia* Izraelben”.

„A mágia a kérdés határa”: ez azt jelenti, hogy a mágia ott kezdődik, ahol elapad a – dialógikus – kérdés impulzusa, ahol megszűnik a második személy, másodszor pedig azt jelenti, hogy ahol valaki enged a mágia kísértésének, ott elapad a kérdés impulzusa, vagyis megszűnik a második személy.

Hogy milyen impulzusból fakad a mágia impulzusa, elbeszéli a bűnbeesés, vagyis az első mágus, a נחש, náhás mítosza: hatalmi igényből, az első autoritás megtagadásának igényéből, a tőle való elszakadás igényéből.

Tehát éppen ellentétes impulzusból, mint a kérdés. A kérdés az alázat impulzusából fakad, az alázatból, amely Szabó Lajos szerint „a végtelen fedőneve”. A mágia forrása a válasz birtoklásának gögje, és ezzel egyben a birtokos létének forrásától való elkülönülése mint igény, a kezdet végesítésének igénye.

A parancs (a „felszólító mód”) a mágia és a kérdés közt közvetít. Mert a kérdés lényegéhez tartozik valami önkéntesség: ez a személyessé válás első mozdulata. Tehát a kulcsrealitás itt az *akarathoz* való viszony.

A kérdés az elidegenedés ellenmozdulata. Visszavezet „önmagamba”.

„És látta Isten, hogy jó”: nem azért látta, mert jó, nem azért, mert „igaz”, hogy jó, hanem azért jó, mert annak látta, azért igaz, hogy „jó”, mert igaznak látta, hogy jó. Mert a „legyen!” ennek is az előjele: „legyen igaz, hogy jó!”* (V.ö. Sesztov a teremtett igazságról.¹²) Igaz az, ami egyezik az „elgondolható legnagyobb” autoritás igazságával. Ilyen értelemben az igazság már meghatározható, mint *adequatio*, de nem mint az intellektus megegyezése a dologgal, hanem mint az akaratot (és érzelmet is) magában foglaló intellektus megegyezése a *rectitudo*-val, vagyis a „legnagyobb elgondolható” autoritás igazságával.¹³ Röviden úgy is mondhatjuk: az értelmezés igazságának megegyezése a kezdet igazságával.

Az „Anfechtung” (és a bűnbeesés mítosza mint az individuáció mítosza egyben az első

* Az igazság autoritás-forrásából két parancs fakad: 1) legyen igaz, 2) legyen fontos, hogy igaz.

12 Leo SCHESTOW: *Athen und Jerusalem*. Graz, é.n. 287-424.

13 V.ö. Canterbury Szent ANZELM: *Az igazságról*. Ford. Dér Katalin, in: *Uő: Filozófiai és teológiai írások*. I. 330-361.

„Anfechtung” – kísértés – mítosza is) ennek a félremagyarázásában gyökerezik. Megfordítja a kezdet és az értelmezés viszonyát. A nagy kísértés abban áll, hogy egy egyén vagy közösség az igazságot nem úgy tekinti, mint az értelmezés igazságának megegyezését a kezdet igazságával, hanem megfordítva: mint a kezdet igazságának megegyezését az értelmezés igazságával. A „kezdetben teremtette” örökké jelenvaló örök múltjával szemben az Anfechtung embere a *kezdetet* akarja teremteni: „új kezdetet”; és az örökké jelenvaló örök múltat a jelen-*időben* megtervezett jövő-*idővel* helyettesíti. („Új múltat!”)

Kezdetrobbanás. Ez sohasem lehet egy tőlem független kezdet robbanása: csak a kezdethez való viszonyom robbanása. Ez pedig: mítoszrobbanás.

Hogy egyéniségünk azonosuljon a személyiségünkkel = visszatalálni a kezdethez? Ez a kezdet időbe helyezése, mitizálása volna. A kezdethez nem *visszatalálni* kell, hanem a kezdethez *eltalálni*.

Eljutni a kezdethez.

A zsidóság kezdetközösség

A közösség fellazult azonosság. De: mert az azonosság fellazulása, elengedhetetlen feltétele a nyelv. A nyelvben a fellazult azonosság emlékezteti önmagára a közösség autonóm tagjait.

Isten: az a pillanat, amelynek egyetlen tartalma az, hogy a legnagyobb elgondolható elgondolja önmagát a hívők közösségében. Ez a meghatározás teljesen egyezik azzal, amit a zsidóságnál a Név foglal magában. A Név kiejthetetlensége és kiejtendőse magában rejti a választ arra a kérdésre is, mit jelent az, hogy „legnagyobb” és „elgondoló”. A hívők közössége itt Izrael, s a válasz erre a két kérdésre a zsidóság szakrális történetének tartalma.